

155 554 6

Geist und Leben

nach den Schriften des Paulus.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des Grades eines

Magisters der Theologie

verfasst und mit Genehmigung einer hochwürdigen

theologischen Fakultät

der Kaiserlichen Universität zu Jurjew

zur öffentlichen Verteidigung bestimmt

von

Emil Sokolowski.

54918

HEILIGENSTADT
BRUNNISCHE BUCHDRUCKEREI

1903.

Die vollständige Arbeit, zu welcher die hiermit vorliegende Dissertation den Anfang bildet, erscheint im Frühjahr 1903 im Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen unter dem Titel „Geist und Leben bei Paulus. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung.“ Sie umfasst etwa 16 Druckbogen und enthält folgende weiteren Teile: Viertes Teil: Die anthropologischen Voraussetzungen. Fünftes Teil: Der Ursprung der paulinischen Anschauungsweise.

2
Tertu Riikliku Ülikool
Raamatukogu

168069

Vorbemerkungen.

Es ist neuerdings von Weinel in seinem Buch „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus“, Freib. 1899, p. 68, behauptet worden, dass mit einer aprioristischen Scheidung, sei es von guten und bösen Geistern, sei es von guten Geistern und dem Geiste Gottes weder die Meinung des Paulus, noch die des Urchristentums überhaupt getroffen würde, dass vielmehr die Ähnlichkeit der Wirkungen all dieser Faktoren vor allem eine gemeinsame Behandlung derselben zur Pflicht mache. — So sehr das zutreffen mag, so gilt es doch nur dort, wo festgestellt werden soll, was man im allgemeinen unter Geist und Geisteswirkungen verstanden hat. Dass es im übrigen möglich ist, den Begriff des Geistes Gottes oder des „heiligen Geistes“ aus dem paulinischen Gedankenkreise herauszuschälen, sollte nicht bezweifelt werden. Und mit diesem allein will sich vorliegende Arbeit beschäftigen. Die Bezeichnung „Geist“ schlechthin ist gewählt worden, weil sie die bei Paulus herrschende ist. — Sollen nun insbesondere die Beziehungen untersucht werden, wie sie zwischen dem Geist und dem bestehen, was Paulus „Leben“ nennt, so muss sich die Rechtfertigung dieser Aufgabe schliesslich aus der Arbeit selbst ergeben. Wesentlich sind es zwei Gründe gewesen, die mich zur Inangriffnahme derselben bestimmten, einmal das Gewicht, welches Paulus dem Geiste nach der in Frage stehenden Richtung zumisst, das andere Mal die Meinungsverschiedenheit der Forscher, welche hier grösser ist, als an irgend einem anderen Punkte des paulinischen Anschauungskreises, sowohl, was den Begriff des Lebens, wie, was die Beziehungen des Geistes zu ihm

betrifft. Sollte meine Arbeit sich nach den genannten beiden Richtungen rechtfertigen lassen, sollte die Wichtigkeit der Fragestellung durch sie ans Licht treten, und sollte es ihr gelingen, ihren bescheidenen Teil zum Ausgleich der Meinungsverschiedenheiten und zur Auffindung der Wahrheit beizutragen, so hätte sie ihren Zweck erfüllt.

Als Quellen kommen die Briefe des Paulus in Betracht,¹⁾ und unter ihnen natürlich vor allem die vier Hauptbriefe an die Galater, Korinther und Römer. Daran reihen sich die beiden Thessalonicher-, der Kolosser- und der Philemonbrief, die ich sämtlich für echt halten muss. Fraglich könnte sein, ob man den Epheserbrief und namentlich die Pastoralbriefe verwenden darf. Aber was ersteren betrifft, so steht er, mag es im übrigen um seine Echtheit bestellt sein, wie es wolle, mit seinen Aussagen über den Geist so ganz und gar inmitten des paulinischen Anschauungskreises, dass man nicht umhin kann, ihm Beachtung zu schenken. Aus demselben Grunde werden die Pastoralbriefe stellenweise herangezogen werden müssen, selbst für den Fall, dass ihre Unechtheit noch unbestrittener wäre, als sie es tatsächlich ist. Man hat es eben im Epheser- und in den Pastoralbriefen zum wenigsten mit paulinischer Schule zu tun.

Für die Art der Quellenbenutzung könnte die Beobachtung von Wichtigkeit sein, dass dieser und jener Brief des Paulus diese und jene Seite der uns hier interessierenden Anschauungen besonders hervorkehrt. Es könnte sich daraus die Notwendigkeit ergeben, die Briefe in ihrer chronologischen Reihenfolge ins Auge zu fassen und auf diese Weise die Anschauungen des Paulus, wie in ihrem Wesen, so in ihrem historischen Wachstum kennen zu lernen.

Was aber sonst am Platz wäre, verbietet sich hier, und zwar darum, weil sich nach der in Rede stehenden Seite eine Entwicklung des Paulus im Verlauf seiner schriftstellerischen Tätigkeit nicht nachweisen lässt. Wie schon

¹⁾ Von den Paulus-Reden der Akten sehe ich ab. Selbst wenn man geneigt sein sollte, ihnen einen Quellenwert für den Paulinismus beizumessen, so enthalten sie doch betreffs der uns hier interessierenden Frage meiner Ansicht nach gar nichts.

im I Thess.-Brief der Geist als Kraft neuen Lebens in Betracht kommt, so weisen auch die sog. Gefangenschaftsbriefe im Vergleich zu den 4 Hauptbriefen keine Weiterentwicklung auf. Paulus muss sich eben, als er an die Thessalonicher schrieb, seinen hier in Betracht kommenden Anschauungskreis im wesentlichen schon gebildet haben.¹⁾

Hiernach hat sich dann aber natürlich auch die Benutzung der Quellen zu richten. Nicht auf den Platz, den eine Schrift chronologisch in der Reihe der anderen Schriften einnimmt, wird es uns ankommen, sondern lediglich darauf, was sie bzgl. des uns beschäftigenden Gegenstandes aussagt. Dass dabei die Frage nach Echtheit oder Unechtheit einer Quelle im Auge zu behalten ist, ist selbstverständlich. Sind Schriftstücke, wie der Epheser- und die Pastoralbriefe mit mehr Wahrscheinlichkeit der Schule des Paulus, als ihm selbst zuzuschreiben, so wird man kein Recht haben, ihre Aussagen als für den paulinischen Anschauungskreis massgebend anzusehen. Wohl aber werden, im Falle die Äusserungen des Schülers mit denen des Lehrers übereinstimmen, die ersteren recht- und pflichtgemäss zur Bestätigung der letzteren herangezogen werden dürfen.

- Riga, Januar 1903.

Emil Sokolowski.

Druckfehler.

- S. 13, 18, 20 u. 30 lies an 4 Stellen bezl. statt bezw.
- S. 64, Z. 3 v. u. lies **Materialität** statt Materialität.
- S. 84, Z. 7 v. o. lies **prophetischen** statt A Tl.
- S. 84, Z. 9 v. o. lies **jene** statt A Tl.

¹⁾ Vgl. Gloël, Der heil. Geist in der Heilverkündigung des Paulus, 1888, p. 7. Auch von Weiss zugestanden (Bibl. Theol. § 62 d. p. 222), trotz seines Strebens, im Paulinismus Entwicklungsstadien zu konstatieren.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	III
Die Aufgabe und Rechtfertigung derselben. Die Quellen und die Benutzung derselben.	
Einleitung: πνεῦμα und δυνάμις	I— 4
I. Kapitel. Der Begriff des Lebens	4— 39
I. Kapitel. Das Leben als zukünftiges. Eine Folge der Auferstehung. Eine Folge der Befreiung vom gegenwärtigen Leibe	4
II. Kapitel. Das Leben als gegenwärtiges. Sittliche Rechtschaffenheit. Rechtfertigung (Sohnesstand)	5
III. Kapitel. Die Einheitlichkeit des Lebensbegriffes	14
§ 1. Die Einheit von sittlicher Erneuerung und Rechtfertigung	14
§ 2. Die Einheit des Lebens als gegenwärtigen und zukünftigen	37
Zweiter Teil. Leben und Geist	40— 95
I. Kapitel. Die Erzeugung des Lebens durch den Geist	40
§ 1. Sittliche Neugestaltung und Geist	40
§ 2. Das Leben der Zukunft und der Geist	52
§ 3. Rechtfertigung und Geist	67
II. Kapitel. Die Gewährleistung des Lebens durch den Geist	79
Auslegung von Gal. 3, 1—5 S. 79; V. 14 S. 81; 4, 6 S. 85; I Kor. 3, 16, 17; 6, 19; Röm. 5, 5 S. 88; 8, 16 S. 91; V. 23 S. 93; V. 26—27 S. 94; II Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 13; 4, 30 S. 95.	
Dritter Teil. Die Methode der Wirksamkeit des Geistes	95—113
I. Kapitel. Geist und Wort	95
II. Kapitel. Geist und Taufe	98

Einleitung: πνεῦμα und δυνάμις.

Es ist dem Paulus und dem von ihm beeinflussten Schrifttum eigentümlich, den Begriff des Geistes Gottes mit dem der δυνάμις zu verknüpfen.

I. Thess. 1, 5 hebt hervor, dass die Verkündigung des Evangeliums seitens des Apostels nicht nur im Gebiete des Wortes (ἐν λόγῳ), sondern auch in dem der Macht (ἐν δυνάμει) und des heil. Geistes (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) vor sich gegangen sei. δυνάμις kann nicht Wundertaten bezeichnen, wie sie der Verkündigung zur Bestätigung gedient hätten, — dazu wäre der Plural erforderlich, — sondern etwas, was es mit der Verkündigung selbst zu tun hat. Diese letztere wird durch ἐν δυνάμει als eine solche charakterisiert, welche in der Sphäre der Macht d. h. so geschehen ist, dass im Wort Macht wirksam war. — Wird nun noch ἐν πνεύματι ἁγίῳ hinzugefügt, so liegt gar kein Grund vor, darin eine Steigerung des ἐν δυνάμει zu sehen.¹⁾ Viel natürlicher ist es, ersteres als nähere Bestimmung zu letzterem zu fassen. Die Macht, welche sich in der Verkündigung des Evangeliums ausgeprägt hat, ist darauf zurückzuführen, dass jene Verkündigung innerhalb des Wirkungsgebietes des heil. Geistes vor sich gegangen ist. —

Eine Bestätigung erfährt dieser Sachverhalt durch die verwandte Stelle I Kor. 2, 4 f. — Seine Verkündigung, sagt P.²⁾ hier, habe ihren Bestand gehabt nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Macht. Ein Vergleich mit I. Thess. 1, 5 ergibt, dass die beiden in Betracht kommenden

¹⁾ Gegen Meyer-Lünemann 2. Aufl. ²⁾ P. bedeutet hier und im Folgenden „Paulus“.

Begriffe I Kor. 2, 4 in anderer Reihenfolge aufgeführt sind, als an der Thess.-Stelle. Diese Freiheit wäre nicht möglich, wenn der eine Begriff eine Steigerung des anderen bedeutete. Sie ist nur dann verständlich, wenn sich beide nicht überbieten, wohl aber gegenseitig näher bestimmen. Würde I Thess. der Charakter der Verkündigung als ἐν δυνάμει: gescheneher damit erklärt, dass sie eine solche ἐν πνεύματι ἁγίῳ gewesen, so ist nach I Kor. die den Wahrheitsgehalt derselben erweisende Tätigkeit des Geistes daran als solche zu erkennen, dass es zugleich eine Tätigkeit von Macht ist.¹⁾ Wo Geist ist, da ist Macht, und wo Macht, Geist. Und so ist es möglich, die Wirkung, welche die Verkündigung haben sollte, sofern sie innerhalb der sie in ihrer Bedeutung erweisenden Tätigkeit des Geistes und der Macht vor sich ging, — den Glauben, nicht mehr als in Geist und Macht, sondern nur als in Gottesmacht beruhend anzusehen (V. 5). —

Gal. 3, 5 kann δυνάμεις entweder auf wunderbarer Macht beruhende Wundertaten (vgl. I Kor. 12, 10) bezeichnen (ἐν ὕμιν wäre dann soviel, wie „unter euch.“²⁾ Oder es sind Wunderkräfte, welche sich im Inneren der Leser vorfinden, eine Deutung, welche sich bei dem Vergleich des ἐν ὕμιν mit ἐν πᾶσιν I Kor. 12, 6 als die wahrscheinlichere empfiehlt.³⁾ In jedem Fall aber will bemerkt sein, dass P. an dieser Stelle, wo es ihm darum zu tun ist, die Leser an ihren Geistesbesitz zu erinnern,⁴⁾ ihnen Gott nicht nur als den Verleiher des Geistes, sondern auch als den Wunderkräfte in ihnen Wirkenden vor Augen stellt. Das ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass die δυνάμεις dem P. für etwas galten, was mit dem Geist aufs engste zusammenhing, worin sich die Anwesenheit des Geistes dokumentierte (vgl. I Kor. 12, 10). —

1) In der obigen Erklärung von ἀπόδειξις, wie auch in der subjektiven Fassung der beiden sich anschließenden Genitive richte ich mich nach Hofmann, Meyer 3. Aufl., Meyer-Heinrici 7. Aufl. — Eine analoge Verbindung von πνεῦμα und δύναμις, wie an der Kor.-Stelle, findet sich Luc. 1, 17, 35 Act. 10, 38.

2) So z. B. Kähler. 3) Vgl. Wiesler, Holsten, Meyer-Sieffert 8. Aufl. und andere. 4) Vgl. darüber unten.

Nach Röm. 1, 4 ist die Gottessohnschaft des Christus eine solche in Macht.¹⁾ Macht ist die Sphäre, in welcher sich der erhöhte Christus bewegt, und die seiner gegenwärtigen Daseinsweise den Stempel aufdrückt. Diese machtvolle Daseinsweise ist aber durch den Geist bedingt, und nicht nur das, sondern der Geist hat für sie dauernde Bedeutung, ganz, wie sie früher das Fleisch für die durch letzteres bedingte irdisch — menschliche Existenz des Jesus besass. — Daraus folgt aber die allerengste Beziehung zwischen δυνάμις und πνεῦμα. Der Auferstandene ist im Besitz der ersteren, aber doch nur, weil πνεῦμα ἀνωσύνης für den neugewonnenen Zustand normgebend geworden ist.

Was Röm. 1, 4 von dem Christus ausgesagt wird, das wird Eph. 3, 16 den Lesern angewünscht. Sie sollen gestärkt werden betreffs ihres Innen-Menschen durch Macht. Diese Macht kann sich an ihnen aber nur mittels des Geistes erweisen. Wo Geist ist, da ist Macht. —

Zu aller unmissverständlichem Ausdruck aber kommt die Verknüpfung der Begriffe πνεῦμα und δύναμις, wenn durch die Wendung δυνάμις πνεύματος die δύναμις als Eigentum des Geistes bezeichnet wird. (Röm. 15, 13, 19; II Tim. 1, 7 vgl. Luc. 4, 14 Act. 1, 8), oder wenn gar δύναμις für πνεῦμα eintritt. Letzteres liess sich schon I Kor. 2, 5 beobachten. Es ergibt sich ferner aus einem Vergleich von I Kor. 6, 14; II Kor. 13, 4 mit Röm. 8, 11, indem an ersteren beiden Stellen die δύναμις Gottes als das Mittel gilt, kraft dessen er vom Tode auferweckt, an letzterer dagegen sein Geist. — Und wird eine δύναμις erwähnt, welche sich im Menschen auswirke (II Thess. 1, 11; Col. 1, 29; Eph. 3, 20), so ist damit nichts anderes gemeint, als der Geist Gottes (vgl. Eph. 3, 20 mit V. 16 und 4, 30).

Diese Eigenschaft des Geistes, Macht zu sein, verschafft sich nach P. auf verschiedenen Gebieten Geltung. Uns interessiert sie insofern, als sie für etwas Bedeutung hat,

1) So richtig Gloël, Der heil. Geist p. 115; Pfeleiderer, Paul. 2. Aufl. 1890 p. 115; Bcyschlag, NTI. Theologie 2. Aufl. 1896 II. p. 69; Meyer-Weiss 8. Aufl. gegen Meyer, Luthardt, De Wette, Godet, welche ἐν δυνάμει als adverbiale Bestimmung mit ὀρίζεσθαι verbinden.

was P. „Leben“ nennt. Nun ist die Tatsache, dass P. Wirkungen des Geistes auf Leben hin kenne, meines Wissens nie geleugnet worden. Wohl aber herrscht Uneinigkeit 1) betreffs dessen, was P. unter Leben versteht; 2) betreffs der Beziehungen des Geistes zu demselben; 3) betreffs der Methode, nach welcher der Geist wirksam sei, ob er sich nämlich irgendwelcher sinnlich wahrnehmbarer Mittel dabei bediene oder nicht.

Zu den genannten Punkten gilt es nun Stellung zu nehmen. —

Erster Teil.

Der Begriff des Lebens.

I. Kapitel.

Das Leben als zukünftiges.

Leben ist für P. zunächst das irdische Leben im Gegensatz zum leiblichen Tode (I. Kor. 3, 22; 7, 39; II. Kor. 1, 8; Röm. 7, 1—3; 8, 38; Phil. 1, 20). Nicht aber dieses ist es, was P. spezifisch Leben nennt. Das irdische Leben, die ζωὴ αἰτή (I. Kor. 15, 19), ist vergänglich (Phil. 1, 22), das Leben im eigentlichen Sinne dagegen unvergänglich und darum von P. als ζωὴ αἰώνιος bezeichnet (Gal. 6, 8; Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22 f; I. Tim. 1, 16; 6, 12; Tit. 1, 2; 3, 7.)

Diese ζωὴ αἰώνιος ist zunächst etwas Zukünftiges. Es ist ein Zustand, welcher, durch Auferstehung begründet,

(I. Kor. 15, 22, 42 ff. Röm. 8, 11), eine Errettung (σωτηρία, σωζοσθαι) vom Verderben des Todes oder vom Zorne Gottes in sich schliesst (I. Thess 5, 9 vgl. 1, 9, 10; I. Kor. 5, 5, Röm. 5, 9 f; 13, 11). Auch wird er, mit dem Begriffe des Reiches Gottes verknüpft, (I. Thess. 2, 12; Gal. 5, 21; I. Kor. 6, 9, 10; 15, 50), sei es als Erbe erhofft (Gal. 3, 29; Röm. 8, 17, vgl. Kol. 3, 3, 4; I. Petr. 3, 7), sei es als Lohn eines gottgeheiligten Wandels verheissen (Gal. 6, 8; Röm. 2, 7; 6, 22, 23; 8, 13). —

Neben dieser Vorstellung macht sich aber noch eine andere geltend. Den Ausblick auf die Zukunft hat sie mit der bisherigen zwar gemein. Denn Errettung und Leben sind auch ihr Gegenstand der Hoffnung. Auch ist das von der Zukunft Erwartete irgendwie leiblich gestaltet. Es wird aber nun nicht mehr für den «Tag des Herrn» und von einer dann stattfindenden allgemeinen Auferstehung erwartet, sondern für den Zeitpunkt des leiblichen Todes und von einer durch diesen herbeigeführten Befreiung von der gegenwärtigen Leibeshülle (II. Kor. 5, 1—8 vgl. Röm. 7, 24; Phil. 1, 21, 23).

II. Kapitel.

Das Leben als gegenwärtiges.

Stellen die beiden beschriebenen Vorstellungen von Leben etwas Einheitliches dar, sofern sie es jede in ihrer Weise mit der Zukunft zu tun haben, so gesellt sich dazu noch eine zweite Vorstellung. Ihr erscheint das Leben nicht mehr als ein zukünftiges, sondern als ein Gut, welches der Mensch in der Gegenwart besitzt.

Dass sittliche Rechtbeschaffenheit nach P. Leben in sich schliesst bzw. bedeutet, ist allgemein anerkannt.¹⁾

¹⁾ Nur bei H. Holtzmann vermisste ich eine deutliche Herausstellung dieses Punktes, wie überhaupt wohl in seiner Darstellung des Paulinismus der Lebensbegriff im Vergleich zu seiner Wichtigkeit zu sehr zurücktritt.

Vorerst ist demjenigen, welcher, von Sünde frei, Gott (Röm. 6, 22) oder der Gerechtigkeit dient (V. 18), das ewige Leben (ζωή αιώνας) am Ende sicher (V. 22). Denn Gott ist es, der erst einem Jeden nach seinen Werken vergelten und denen, welche sich in Geduld guter Werke befeissigt haben, das ewige Leben verleiht wird (Röm. 2, 6, 7). —

Die Gewissheit eines zukünftigen Lebensbesitzes schliesst aber den gegenwärtigen nicht aus, sondern ein. Von denen, zu deren Bestem der Christus gestorben ist, lässt sich sagen, dass sie leben (II. Kor. 5, 15).¹⁾ Und zwar geht ihr Leben darin auf, dass sie nicht sich selbst, sondern dem zu Willen sind, der ihnen zugute gestorben und auferweckt ist (ibid.).

Dasselbe begegnet Röm. 6. Sind die Christen mit dem Christus vom Tode Auferweckte, so ist es selbstverständlich, dass sich ihr Wandel neu gestaltet (V. 4), dass sie nicht mehr der Sünde dienen (V. 6), sondern ihr Leben Gott widmen (V. 11—13).

In negativer Form kehrt derselbe Gedanke an einigen Stellen wieder, wo es sich um den Einfluss des Gesetzes auf den Wandel handelt. Gäbe es ein Gesetz, welches lebendig machen könnte, so wäre das ein Beweis dafür, dass es zur Gerechtigkeit verhilft (Gal. 3, 21), gerade, wie das israelitische Gesetz eben darum eine ἐντολή εἰς ζωήν war (Röm. 7, 10), weil es Gerechtigkeit vermitteln sollte. — Nachdem freilich das Gesetz seine Aufgabe nicht hat erfüllen können, hat man für dasselbe getötet werden müssen. Das aber doch nur, um auf anderem Wege in den unter dem Gesetz vergeblich angestrebten Lebenszustand zu gelangen, zu dem Fruchtragen für Gott in einem seinem Willen entsprechenden Wandel (Röm. 7, 4). —

So sehr aber nun die Wissenschaft im Recht ist, wenn

¹⁾ Sp, nämlich von einem neuen, auf des ἀπέθανον folgenden Leben, will of ζῶντες verstanden sein (Meyer, Heinrici), nicht aber einfach vom irdischen Leben, welches Jesus verliess (so Hofmann, Gloel p. 186). Käme doch in solchem Fall der offenbar beabsichtigte Gegensatz, in welchem es zu ὑπὲρ πάντων ἀπέθανον steht, nicht zu seinem Recht. Auch stellte es so nur einen entbehrlichen und im Zusammenhang sinnlosen Zusatz dar. (Anders 4, 11.)

sie Leben und Lebensgerechtigkeit zusammenschliesst, so unberechtigt ist es, damit den Begriff des gegenwärtigen Lebens erschöpft sein zu lassen.

Wohl ist man wesentlich eins betreffs der grossen Bedeutung, welche der Begriff der Rechtfertigung für P. hat.¹⁾ Aber auch darüber scheint man sich geeinigt zu haben, dass die imputierte Gerechtigkeit die Voraussetzung des für die Zukunft zu erwartenden Lebens sei. — Nun geht dieses letztere allerdings aus Röm. 5, 9 f., 17, 21 klar hervor. Nach 5, 9 gibt der Umstand, dass man gerechtfertigt ist, die Bürgschaft dafür ab, dass man einst im Gericht vor dem Zorne Gottes werde gerettet werden. Derselbe Gedanke wiederholt sich V. 10, nur dass für δικαιοῦσθαι — καταλλαγέσθαι eintritt, die Bezeichnung des neu entstandenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen für die Bezeichnung dessen, als was der Mensch in Gottes

¹⁾ Betreffs der Rechtfertigung und des eng mit ihr zusammengehörenden Begriffes der Gottessohnschaft herrscht im allgemeinen Übereinstimmung. Darnach ist die Rechtfertigung (δικαίωσις) eine richterliche Handlung Gottes, kraft deren der ihr Unterstellte vor Gott als ein Gerechter dasteht, die Sohnschaft (υἰοθεσία) dagegen die Bezeichnung des Verhältnisses, in welches der Mensch kraft jenes Urteilsaktes zu Gott tritt. Vgl. Pfeleiderer, Urchristentum p. 253. Paulinismus² p. 189. Holtzmann, Neutest. Theol II. p. 134 — Wenn ich υἰοθεσία mit Sohnschaft übersetze, so bin ich mir dessen bewusst, dass es eigentlich nicht dies, sondern die Handlung bezeichnet, durch welche es zum Sohnesstande kommt, die Annahme zur Sohnschaft, die Adoption. Es scheint aber wenigstens an den drei Stellen: Gal. 4, 6; Röm 8, 15; 9, 4 darunter nicht die Handlung, sondern der durch dieselbe beschaffte Zustand verstanden werden zu sollen. Denn schwerlich könnte von einer Handlung gesagt werden, dass man sie empfangt (Gal. 4, 6), dass man sie samt anderen Gütern besitze (Röm 9, 4). Und der Gegensatz von Knechtsstand (δοουλεία) ist nicht Sohnesannahme, sondern Sohnesstand (Röm. 8, 15). Was P. zu dieser ungenauen Ausdrucksweise veranlasst hat, mag einmal der Mangel eines sonstigen, ihm geeignet scheinenden Wortes zur Bezeichnung des Sohnesstandes, das andere Mal das Bedürfnis gewesen sein, den Sohnesstand als einen durch Adoption zu stande gekommenen zu kennzeichnen (vgl. Gloel a. a. O. p. 196 f. Cremer, Wörterbuch der neutest. Graecität³ p. 972. B. Weiss, Bibl. Theol. ⁴ p. 324 Anm. Auch Meyer-Weiss, Römer-Kommentar ⁵ zu 8, 15.

Augen dasteht. Wer mit Gott versöhnt ist, soll auch gerettet werden, und zwar kraft dessen, dass er innerhalb der Sphäre des Lebens Jesus' (ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ) zu stehen kommt oder, mit anderen Worten, an jenem Leben teil erhält.¹⁾ —

Ebenso steht es zunächst V 17 und V 21. Wer Gnade und Gerechtigkeit empfangen hat, der wird im Lebenszustande herrschen. Andererseits herrscht die Gnade gegenwärtig mittels der Gerechtigkeit (welche sie beschafft) auf ewiges Leben hin (εἰς ζωὴν αἰώνιον). —

Dennoch ergibt sich aus demselben Kapitel, wie Rechtfertigung und Leben gerade so eng zusammengehören, wie Leben und sittlicher Wandel, dass die imputierte Gerechtigkeit ebenso ein Moment des gegenwärtigen Lebens bildet, wie die habituelle.

V. 12 ff. werden zwei Zeitperioden unterschieden, die Periode Adams, in welcher die Sünde und durch sie der Tod geherrscht habe, und die nun angebrochene Periode Jesus', des Christus, in der die Gnade und durch sie das Leben das Massgebende seien. Heisst das aber soviel, dass in dieser neuen Periode es sich überhaupt nicht mehr um Sterben handeln soll, so ist selbstverständlich das Leben nicht nur als zukünftiges, sondern als ein solches gemeint, welches schon der Gegenwart angehört. Auf Grund der δικαιοσύνης ζωῆς, einer Rechtfertigung, welche zur ζωῇ führt,²⁾ hat dieses Leben schon gegenwärtig seinen Raum zu beanspruchen, und nur so kann es auch für die Zukunft in Betracht kommen. Ebenso hat es die Gerechtigkeit, mittels deren angeblich die Gnade auf ewiges Leben hin herrscht (V. 21), schon gegenwärtig mit diesem Leben zu tun, und erst auf Grund dessen kann das ewige Leben als Ziel hingestellt werden, welches die Gnade Gottes mit der Gerechtigkeit verfolgt. —

Ferner sei auf Röm. I, 16, 17 verwiesen. Das Evangelium wird hier als eine Macht bezeichnet, welche Rettung schafft, und dies wird damit begründet, dass in ihm Gerechtigkeit

¹⁾ Vgl. Weiss bei Meyer 8. Aufl. z. d. St. ²⁾ So die Meisten.

Gottes offenbart würde. Unter letzterem Ausdruck ¹⁾ versteht man meist etwas, was den Menschen betrifft, sein Eigentum zu werden bestimmt ist. Der Gen. τοῦ θεοῦ bezeichne die δικαιοσύνη als eine von Gott stammende, durch ihn gesetzte (Gen. auct.). Motiviert wird dies gerne damit, dass es sich Röm. I, 17 um etwas handeln müsse, das zur Errettung führe. Und das könne nur etwas den Menschen persönlich Betreffendes sein. Darin gehen freilich die Meinungen auseinander, ob man unter δικαιοσύνη die durch Rechtfertigungsurteil zugewandte ²⁾ oder die habituelle Lebensgerechtigkeit ³⁾ oder schliesslich beides zumal ⁴⁾ zu verstehen hätte. Andere haben es vorgezogen, den Gen. τοῦ θεοῦ possessiv zu fassen, die δικαιοσύνη also als eine Gotte eignende anzusehen. Aber auch sie vermochten sich von der Anschauung, dass die menschliche Subjektivität in Frage komme, nicht loszumachen und erklärten darum δικαιοσύνη für ein Eigentum Gottes, das aber von Gott auf die Menschen überzugehen bestimmt sei. ⁵⁾

Bei beiden angeführten Anschauungsweisen ist mehr oder weniger Phil. 3, 9 ausschlaggebend gewesen. Man setze δικαιοσύνη θεοῦ einfach gleich δικαιοσύνη ἐκ τοῦ θεοῦ.

Nun scheint mir aber Röm. 3, 26 eine Sprache zu reden, welche nicht überhört werden kann. Hier schliesst die von V. 21 ab gegebene Schilderung der Gnadveranstaltungen Gottes mit dem Hinweis darauf ab, wie Gott jene Veranstaltungen getroffen, um gerecht sein und den Glaubenden rechtfertigen zu können. Wir lernen daraus zweierlei, 1) dass das Gerechtheit Gottes und das Gerechtfertigtsein des Menschen klar von einander geschieden werden, und 2) dass das δίκαιον V 26 den Kanon abzugeben hat, nach welchem der Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ nicht nur V. 26 u. 25, sondern

¹⁾ Derselbe begegnet bei P. ausserdem noch Röm. 3, 5, 21, 22, 25, 26; 10, 3; II. Kor. 5, 21. ²⁾ So Rückert, Olshausen, Reiche, Hofmann, Kom. Holsten, Zum Evang. des Paul. u. Petr. 1868 p. 408 f. R. Schmidt, Paul. Christologie 1870 p. 10, Godet, Luthart, Weiss. ³⁾ So z. B. Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes 1881. ⁴⁾ So z. B. Böhmer. ⁵⁾ So Ewald, Beck, Hofmann, Schriftbew. ⁶⁾ I. p. 627 f. Otto Pfeleiderer, Paulin. p. 183. Holtzmann, Neutest. Theol. II. p. 127 f.

überhaupt zu deuten ist. Mit Fug und Recht enthebt einen letzteres der fatalen Nötigung, unter *δικαιοσύνη θεοῦ* an verschiedenen Stellen Verschiedenes zu verstehen, und macht namentlich der Mischung zweier Begriffe in einem Ausdruck, der objektiv göttlichen und der subjektiv menschlichen Gerechtigkeit, wie sie sich logisch gar nicht fassen lässt, ein Ende. *δικαιοσύνη θεοῦ* ist niemals Eigentum des Menschen, auch nicht ein solches, das er mit Gott teilt, sondern lediglich eine Gerechtigkeit, die Gott eignet und die ihn zum *δικαίος* macht. —

Freilich darf man nun nicht eine bestimmte Eigenschaft ethischer Art darin vermuten.¹⁾ Der Begriff der Gerechtigkeit, wie er dem A. T. geläufig ist, und wie ihn das Judentum und gewiss auch P. übernommen haben, ist allerdings ein sittlicher Begriff, dies aber doch nur in dem ganz allgemeinen Sinne, dass er Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes bezeichnet. Gerecht ist der Mensch, der laut göttlichem Urteil sein Leben nach diesem Gesetz führt. Gott ist gerecht, wenn er sein Gesetz für sein Handeln normativ sein lässt. Dies tritt nun für das jüdische Bewusstsein vor allem dort ein, wo Gott als Richter den, der sein Gesetz einhält, belohnt, den Übertreter dagegen straft. Es gibt aber noch einen dritten Weg für Gott, seine Gerechtigkeit zu dokumentieren. Das ist der Weg der Sühne, wie ihn P. Röm. 3, 21—26 beschreibt. Die Gerechtigkeit Gottes erfordert die Bestrafung des Sünders. Die für den letzteren geleistete Sühne aber ermöglicht es Gott, seine Gerechtigkeit in anderer Weise walten zu lassen, nämlich in dem durch die Gnade bestimmten, nur den Glauben voraussetzenden Rechtfertigungsurteil über den Sünder. —

Dieser Art Gerechtigkeit ist, wie Röm. 3, 21, 25, 26, auch 1, 17 gemeint. Und zwar ist sie, die sonst nicht kenntlich wäre, durch den beigefügten Doppelausdruck *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* kenntlich gemacht. Letzterer gehört freilich, seiner Stellung nach zu urteilen, nicht mit *δικαιοσύνη θεοῦ*,

sondern mit *ἀποκαλύπτειται* zusammen.¹⁾ Die Meinung ist die, dass nur für den, welcher glaubt, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium vorhanden ist. Offenbar aber hat es der, welcher erst die Offenbarung im Glauben empfängt, auch mit dem Inhalt derselben zu tun. Insofern rücken nun die beiden Begriffe Gerechtigkeit Gottes und Glauben doch aneinander. Und die Folge davon ist, dass ersterer Begriff als die auf Grund von Glauben sich betätigende, den Sünder rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes zu stehen kommt. —

Diese *δικαιοσύνη θεοῦ* als Inhalt des Evangeliums ist es nun, was das letztere auf Rettung hin wirksam sein lässt. Und diese Tatsache wird durch das an V. 17 angehängte Citat aus Heb. 2, 4 noch mehr verdeutlicht. — So lange man in *δικαίος* eine Wiederaufnahme der als menschliches Besitztum gefassten *δικαιοσύνη θεοῦ* sah, ging es vielleicht an, trotz der Wortstellung, *ἐκ πίστεως* mit *δικαίος* zu verbinden.²⁾ — Anders ist es, sobald die direkten Beziehungen zwischen *δικαίος* und *δικαιοσύνη θεοῦ* wegen der objektiven Deutung der letzteren unterbrochen sind. Dann steht *ὁ δικαίος* als ein neu eingeführter Begriff ohne Beziehung zum Vorausgehenden da und will als solcher erklärt, nicht aber mit einem einer vorangehenden Aussage entnommenen Begriff (*ἐκ πίστεως*) verbunden und in dieser Verbindung als bekannt vorausgesetzt sein.

Unter solchen Umständen ist *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* zu verbinden. Der Sinn des Citates aber ist der, zu zeigen, wie es fortan, seit Offenbarung der Gottesgerechtigkeit, mit dem, welcher ein Gerechter zu sein den Anspruch erheben kann, gehen soll: Er wird aus Glauben (auf Grund von Glauben) leben. Wenn nun *ζήσεται* augenscheinlich auf *εἰς σωτηρίαν* V. 16 zurückweist, so scheint darin eine Bekräftigung dafür zu liegen, dass das *εἰς* in die Zukunft weist, die Gerechtigkeit Gottes, in deren Genuss man durch die auf

1) Ambrosius deutete auf Wahrhaftigkeit, Semler und Krehl auf Güte, Otto auf Schuldfreiheit, weil Sündlosigkeit.

1) Vgl. Meyer und Weiss gegen Luther, Philippi und andere.
2) So Beza, Winer, Meyer, Lipsius H. C.

Grund von Glauben erfolgende Rechtfertigung eintritt, also als die Voraussetzung künftiger Errettung, künftigen Lebens will angesehen werden.¹⁾

Was aber hiergegen spricht, ist V. 18. Man hat das γάρ alles Mögliche begründen lassen. Einmal sollte es den Beleg für die Richtigkeit des vom Evangelium Gesagten durch den Hinweis darauf erbringen, dass, was auch sonst den Menschen zu wissen getan sein mag, undienlich sei, ihnen zum Heil zu verhelfen.²⁾ Dann sollte es den Grund dafür beibringen, das P. sich des Evangeliums nicht schäme.³⁾ Schliesslich hatte es den Nachweis zu liefern, dass, wo kein Glaube sei, auch keine Offenbarung der Gottesgerechtigkeit, sondern nur eine solche des Zornes Gottes statthabe.⁴⁾

Alle diese Auslegungen begehen den Fehler, dass sie die Aufmerksamkeit vom Hauptgedanken ab auf eine Nebensache lenken. Formell schliesst sich V. 18 an V. 17 an. Es korrespondieren ἀποκαλύπτει: hier mit demselben Ausdruck dort, ὁργή θεοῦ mit δικαιοσύνη θεοῦ. Sachlich bildet V. 18 ff. das Gegenstück zu dem ganzen Gedanken V. 16—17, dass das Evangelium mit seiner Offenbarung der Gottesgerechtigkeit auf Errettung abziele. Der Wert des Evangeliums soll damit begründet werden, dass abgesehen von der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit es auch zu keiner Rettung kommt, sondern nur zum Gegenteil davon, der Offenbarung des Zornes Gottes.

Aus der formellen Korrespondenz von V. 17 und V. 18, aus der sachlichen von V. 16—17 und V. 18 ff. ergibt sich aber nun, dass die Rettung durch Offenbarung der Gottesgerechtigkeit als eine solche vom Zorne Gottes gedacht ist,⁵⁾ dass das «Leben» des Geretteten das Widerspiel darstellen soll zu einem Zustande, wo man unter dem Zorne Gottes leidet. — So muss denn auch der Zeitpunkt der Zornesoffenbarung derjenige der Errettung bzw. des Eintrittes in das Leben sein, widrigenfalls es letzteres überhaupt nicht gäbe.

¹⁾ Wie 5, 9; 13, 11; I. Kor. 3, 15; 5, 5. — So z. B. Philippi.
²⁾ So Hofmann. ³⁾ So Weiss. ⁴⁾ So Meyer, Philippi. ⁵⁾ Vgl. 5, 9; 2, 5, 8 mit V. 7; 9, 22 f.; I. Thess. 1, 10; 5, 9.

Nun ist aber so deutlich, wie nur möglich, hervorgehoben, dass die Zornesoffenbarung Gottes eine sich in der Gegenwart abspielende sei. Das Gericht, wie es V. 24 ff. geschildert wird, ist ein diesem Weltlaufe angehörendes. Und eben in ihm kommt der Zorn Gottes zum Ausdruck.¹⁾

Angesichts dessen kommt man nicht umhin, sich die Rettung bzw. das Leben ebenfalls nicht erst am Schluss der Tage, sondern auch schon in der Gegenwart ein tretend vorzustellen.²⁾ εἰς weist also auf eine Zukunft, wie sie noch innerhalb des irdischen Lebens der Menschen liegt; und ζήσεται ist fut. log. oder consec.³⁾ Wenn aber Rettung und Leben nur dort statthat, wo man auf Grund seines Glaubens mit der Gerechtigkeit Gottes in Berührung kommt, so ist von dem, welcher Gottes Rechtfertigungs urteil an sich erfahren, zu sagen, nicht, er wird gerettet werden und das Leben empfangen, sondern er ist gerettet und er hat das Leben.⁴⁾

¹⁾ Vgl. Otto. ²⁾ Wie Röm. 8, 24; II. Kor. 6, 2; I. Kor. 15, 2.
³⁾ So Otto.

⁴⁾ Freilich fliessen die Rechtfertigung und Leben verknüpfenden Aussagen nur spärlich, und der Begriff *νόθεα* bleibt dabei ganz aus dem Spiel, obgleich bei dem zwischen ihm und dem der Rechtfertigung obwaltenden Verhältnis, was von diesem letzteren, auch von ihm gelten müsste. — Über den Grund dieser Erscheinungen lassen sich natürlich nur Vermutungen aufstellen. Der Gedanke, dass Gottesgemeinschaft Leben in sich schliesse, war nicht nur Juden, sondern auch Heiden ein geläufiger. Möglich, dass P. sich darum nicht veranlasst gesehen hat, im Zusammenhang mit Rechtfertigung und Gottessohnschaft viel von Leben zu reden. Dies gewinnt dadurch noch an Wahrscheinlichkeit, dass der negativ gefärbte Begriff der Rechtfertigung doch noch hin und wieder seine Ergänzung durch den des Lebens erhält, während der positive Begriff der Sohnschaft für sich allein zu sprechen hat.

Als Probe für die Richtigkeit der bisherigen Aufstellungen bzw. des Lebensbegriffes bei P. kann gelten, dass die Auffassung vom Leben und diejenige vom Tode einander in allen wesentlichen Punkten entsprechen. Es stehen sich gegenüber: das Leben der Zukunft und der leibliche Tod, das Leben als sittliche Rechtschaffenheit und der Tod als Ausdruck der Sünde, das Leben auf Grund von Rechtfertigung und der Tod als Folge göttlichen Strafurteils. —

III. Kapitel.

Die Einheitlichkeit des Lebensbegriffes.

Überschauen wir nun den zurückgelegten Weg, so erhebt sich die Frage: Ist es an dem, wie es zunächst den Eindruck macht, dass wir ganz verschiedene, unter sich auseinanderfallende Vorstellungen von dem, was Leben ist, vor uns haben?

§ 1. Die Einheit von sittlicher Erneuerung und Rechtfertigung.

Was das Verhältnis der beiden Momente des Lebens als eines gegenwärtigen betrifft, der sittlichen Erneuerung und der Rechtfertigung, so mag man sie begrifflich scheiden; man mag darin auch die Mannigfaltigkeit der Einflüsse beobachten, welchen P. ausgesetzt gewesen, hier jüdisch-pharisäischem, dort hellenischem,¹⁾ wengleich diese Unterscheidung nur relative Berechtigung hat. Denn Juden wie Griechen dachten juristisch²⁾ und beide ethisch. — Sachlich liegen sie so nahe beieinander, dass es nicht genügt, von einem Zusammenbestehen zweier Gedankenreihen in einem Bewusstsein³⁾ oder von einem Nebeneinanderherlaufen derselben⁴⁾ zu reden. Vielmehr ist zu sagen, dass Schulterlass abgesehen von sittlicher Erneuerung für P. ebensowenig existiert, wie sittliche Erneuerung ohne Schulterlass.⁵⁾

Dies lässt sich zunächst Röm. 8 beobachten. Wie V. 4 ff. zeigt, ist das Absehen darauf gerichtet, den Lesern

1) Vgl. Holtzmann, Neutest. Theol. II, p. 108, 114, 135, 138 Pfleiderer, Urchristentum p. 304 Paulinismus p. 20, 30. Lüdemann, Anthropologie des Paulus 1872 p. 172 vgl. 126 f. beruft sich insbesondere auf den angeblichen Unterschied zwischen Röm. 1-4 u. 5-8, indem er dort die juristische, hier die ethische Gedankenreihe ausgesponnen findet. 2) Vgl. Holtzmann, Neutest. Theol. I, p. 68. 3) So Holtzmann II, p. 137 f. 4) So Pfleiderer, Urchristentum p. 304.

5) Vgl. Pfleiderer, Paulinismus p. 148 ff. Gloël p. 10 Holtzmann II, p. 116, 147. Dies der scheinbare Rechtsgrund für die Gleichsetzung von Gerechtersprechung und Gerechtmachung; (So Biedermann, Dogmatik 1860 p. 177 u. Kübel, Christl. Lehrsystem nach der heil. Schrift 1873 p. 405 im Anschluss an Osiander) oder für die Behauptung Pfleiderers (Paul p. 191) und Beyschlags (Neutest. Theol. II, p. 206), dass in der *υποταξη* forensische Adoption mit einem den Menschen innerlich und sittlich umwandelnden Akt verbunden sei.

ihre Verpflichtung zu einem sittenreinen Wandel ans Herz zu legen. Dabei wird aber nun einleitungsweise darauf hingewiesen, wie Gott, indem er seinen Sohn sandte, die Sünde verurteilt habe. Was will das besagen? Die Ausdrucksweise scheint es nahe zu legen, die Verurteilung der Sünde einfach an die Sendung des „Sohnes“ resp. sein Auftreten auf Erden zu knüpfen. Es wäre dann der Gedanke ausgesprochen, dass durch die seitens des Gottgesandten trotz seines Sündenfleisches gegensätzliche Stellungnahme der Sünde gegenüber diese ihrer erfahrungsmässigen Herrschaft entkleidet wäre.¹⁾

Der Ausdruck *καταπέμειν* selbst weist aber auf etwas Anderes hin. So gewiss im vorliegenden Zusammenhang Befreiung von der Herrschaft und Macht der Sünde und insofern Vernichtung derselben im Gesichtskreise steht, *καταπέμειν* heisst nun einmal nicht „der Herrschaft entkleiden“ oder „vernichten“, sondern „verurteilen“. Verurteilung der Sünde aber ist für P. allemal durch jenes Faktum bedingt, welches für ihn im Mittelpunkt seines Anschauungskreises steht, den Tod Jesus'. Wendungen, wie die, Gott habe den Christus zur Sünde gemacht (II Kor. 5, 21), oder, der Christus sei ein Fluch geworden (Gal. 3, 13), weisen alle auf diesen Tod hin als den Akt, durch welchen die Sünde verurteilt, damit aber freilich auch gesühnt sei. —

Hiernach wird man nicht umhin können, den Ausdruck *καταπέμειν* auf den Tod Jesus' anspielen zu lassen,²⁾ und zwar auf diesen in seiner sühnenden Bedeutung.³⁾

1) So Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist 1878 p. 190 f. Ritschl, Rechtf. und Vers. II³ p. 263 f. Wenn Beyschlag II p. 148 ff. den Tod als die Spitze des für das *καταπέμειν* entscheidenden Lebenskampfes ansieht, und H. Schultz, Gottheit Christi 1881 p. 409 f. die sittliche Bewährung sogar auf den im Kreuzestod bewiesenen Gehorsam beschränkt, so wird dadurch ihre Übereinstimmung mit Wendt und Ritschl nicht tangiert. 2) Holsten, Evangel. des Paul. u. Petr. 1868 p. 438 f. Lüdemann a. a. O. p. 121; R. Schmidt, Paulin. Christologie 1870 p. 60 Pfleiderer, Urchristentum p. 220 Paulin p. 148 f. Gloël p. 107. Holtzmann II p. 110 t. A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung 1895 p. 264.

3) So Pfleiderer, Gloël, Seeberg, Holtzmann gegen die andersartige Deutung bei Holsten, Lüdemann, R. Schmidt.

Nun ist aber der Begriff des Sühnetodes Jesus', wie Röm. 3, 24—26; 5, 19 vgl. mit 6, 3 ff., auch Gal. 3, 13; 4, 4 f. zeigen, auf das allerengste mit dem der Rechtfertigung (Kindesannahme) verwachsen. Und daraus geht dann allerdings für unsere Stelle hervor, dass ein sündloser Wandel dem P. nur dort realisierbar ist, wo Entschuldigung statthat.¹⁾

Eben dieser Gedanke spricht sich aus, wenn V 12 die Mahnung, nicht dem Fleisch gemäss zu leben, damit gestützt wird, dass man ja nicht Schuldner des Fleisches wäre d. h. die Sünde (um der geleisteten Sühne willen) nichts mehr von einem zu fordern hätte.²⁾ Oder wenn V. 14 das Getriebenwerden vom Geist als Merkmal der Gottessohnschaft gilt. —

Ähnlich sind die juristische und die ethische Gedankenreihe II Kor. 5, 14—21 miteinander verschlungen. Unter dem Sterben des Christus allen zugute (V. 14) kann nur das sühnende, Gottes Rechtfertigungsurteil vermittelnde verstanden sein, in welchem sich eben die in demselben Verse erwähnte Liebe gezeigt hat³⁾, und unter dem Sterben aller nur die Teilnahme an dem des Einen. Ganz selbstverständliches Ziel und Zweck (ἵνα) dieses Sterbens ist aber nun ein neuer Wandel für den (im Interesse des) Gestorbenen und Auferstandenen (V. 15).

V. 18 erfolgt, auf V. 14 zurückblickend, der Hinweis auf die durch den Christus vermittelte Versöhnung mit Gott.

¹⁾ Vgl. Holtzmann II p. 118. — Sollte bei κατακρίναν zugleich auf ein Brechen der Sündenmacht hinausgeblickt sein (vgl. Pfeleiderer, Paul. p. 149 f. Seeberg p. 264), und das ist wahrscheinlich, sofern die Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des Todes in ihrem Hergang dargelegt werden soll, — so wäre das nur ein Beleg mehr für die hier nachzuweisende enge Verbindung juristischer und ethischer Gesichtspunkte

²⁾ Für „Fleisch“ resp. Sünde tritt Gal. 2, 19; Röm. 7, 4, 6 das Gesetz ein. Auch ihm, das einem zur Kenntnis der Sünde verholfen (Röm. 7, 7), und dessen sich die letztere bedient hat, um die Begierde in einem aufzustacheln (V. 8), ist man gestorben. Und dass es keinen Anspruch mehr an einen zu erheben hat, zieht einen neuen Wandel für Gott nach sich. ³⁾ vgl. Heinrici bei Meyer 7. Aufl.

Wenn nun τὰ πάντα speziell auf καὶνὴ κρίσις V. 17 zurückgeht, zu dieser aber nicht zuletzt auch der V. 15 erwähnte neue sittliche Wandel gehört, so wird das Band zwischen der Versöhnung (Rechtfertigung¹⁾ und jenem Wandel aufs engste geknüpft. Gott wirkt mit dem einen auch das andere. (τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ).

Ferner sei an Röm. 6, 2 ff. erinnert. Der hier beginnende Abschnitt soll dem Missverständnis wehren, als dürfte die Gnade Gottes zum Verharren in der Sünde ermutigen. Alle folgenden Aussagen spitzen sich darum auf die Mahnung betreffs Lebenserneuerung zu. Dennoch beziehen sich die Verben ἀπεθάνομεν (V. 2), συνετάφημεν (V. 4), συνεσταυρώθη (V. 6), ebenso, wie das σύμφοροι τῷ θανάτῳ τοῦ θεοῦ (V. 5) zunächst auf etwas Anderes. Nach 5, 15 ff. kann kein Zweifel sein, in welchem Sinne 6, 3 ff. vom Tode des Christus die Rede ist. Es ist auch hier nichts Anderes gemeint, als der Sühnetod, durch welchen der Christus in seinem Gehorsam (5, 19) der Menschheit die Gnade Gottes und Gerechtigkeit zugewandt hat. Handelt es sich nun bei συνετάφημεν etc. um eine Todessgemeinschaft mit dem Christus, so kommt hier natürlich wiederum nur jener Sühnetod in Frage.²⁾ Ein Sühnetod ist es, den wir während unseres Erdenlebens mit dem Christus gestorben sind, und der uns, sofern er ein Ersatz für göttliches Strafurteil war, Schuldfreiheit eingetragen hat.

Mit der geleisteten Sühne hängt aber nun Lebenserneuerung so selbstverständlich zusammen, dass P. ver-

¹⁾ vgl. p. 7.

²⁾ vgl. A. Seeberg p. 271 ff. gegen Weiss bei Meyer Röm.-Kom.⁸ z. d. St. und Beyschlag, Neutest. Theol. II p. 197, welche das Mit-Sterben mit dem Christus als ethischen Vorgang im Sinne der Entündigung fassen. Auch Holtzmann II p. 116 meint, P. habe hier den Sühnetod in die Überwindung der Sünde in den Gläubigen umgedeutet. Andere, wie Meyer, Philippi, Godet, reden sogar von einer in der Taufe übernommenen Verpflichtung zu einem neuen Leben. — Dass an der Anschauungsweise, der zufolge in der Taufe eine sittliche Umwandlung vor sich gegangen sein soll, und zwar unter aktiver Mitbeteiligung des Täuflings, immerhin auch etwas Wahres ist, wird sich unten erweisen.

wundert fragen kann, wie es denn, nachdem man der Sünde gestorben wäre, noch möglich sei, in ihr zu leben? (V. 2 vgl. V. 5, 8, 11). Ja, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass mit der durch das Sterben vollzogenen Entnahme aus Schuld und Strafe der Sünde eine Befreiung aus ihrer Herrschermacht gleich mitgedacht ist.¹⁾

Besonders deutlich tritt der bisher gekennzeichnete Tatbestand V. 7 im Vergleich mit V. 6 zu Tage. ἀποθανών V. 7 gibt sich leicht als Wiederaufnahme von συνεσταυρώθη V. 6, und das γάρ in Folge dessen als den im vorausgehenden Verse ausgesprochenen Gedanken begründend. Wer gestorben ist d. h. wessen Sünde, eben, weil er mit dem Christus gekreuzigt worden, gesühnt ist, der ist (durch göttliches Urteil) gerechtfertigt.²⁾ Aus dieser Tatsache aber folgt die andere, dass ein solcher Gestorbener der Sünde nicht mehr zu dienen hat (V. 6b), mit derselben Notwendigkeit, mit welcher der Christus nach seinem Tode auferweckt wurde (V. 4).

Ähnliches scheint Kol, 2, 11—13a auszusagen. Doch bedarf die Stelle um der Verschiedenheit der Deutung willen, welche sie erfahren hat, einer eingehenderen Untersuchung.

Die Tatsache, dass die Leser, im Christus befindlich, die Fülle dessen besitzen, wessen sie bedürfen, dass sie in ihm πεπληρωμένοι sind (V. 10), soll an Beispielen erörtert werden. Das geschieht erstens durch den Hinweis darauf, dass der Christus das Haupt aller Engelmächte sei (V. 11a). Sodann durch Hervorhebung dessen, was den Lesern durch den Zusammenhang mit ihm zu eigen geworden wäre. (V. 11b—15).

Von Letzterem wird zunächst die Beschneidung genannt, welche sie als im Christus Befindliche erfahren hätten, und welche, laut den beiden angefügten Präpositionalbestimmungen, einmal im Ausziehen des Fleischesleibes, das andere Mal in der Beschneidung des Christus bestanden hätte.

Das besagte Beschneidung im Taufakt vor sich gegangen

¹⁾ vgl. Pfeleiderer Paul. p. 147. ²⁾ In der Deutung von V. 7 schliesse ich mich an A. Seeberg p. 276 an. Auf die verwickelte Controverse bzw. dieses Verses einzugehen, ist hier nicht der Ort.

ist, lässt sich aus den letzten Worten von V. 11 schliessen. Was aber ist mit ihr gemeint? Und was sagen die beiden Präpositionalbestimmungen über ihre Bedeutung aus? Ich beginne mit der zweiten derselben. Unter περιτομή τοῦ χριστοῦ dürfte weder eine Beschneidung, welche der Christus vollzieht,¹⁾ noch eine solche, welche von ihm stammt und daher nach ihm benannt ist,²⁾ zu verstehen sein, sondern eine Beschneidung, wie sie der Christus in seinem Tode und in der dabei stattgehabten ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός erfahren hat.³⁾ Nur so nämlich wird das folgende συναφέντες verständlich. Erst, wenn im Vorausgehenden irgendwie an den Tod des Christus gedacht ist, begreift sich das sonst Unerklärbare, dass das Begrabenwerden mit dem Christus als ein an die Taufe, den Beschneidungsakt der Leser, geknüpfter Vorgang im Gesichtskreise des Verfassers erscheint. Jene Reflexion auf den Tod des Christus liegt aber im Ausdruck περιτομή τοῦ χρ. vor.

Eben diese Bezeichnung des Todes des Christus als Beschneidung des letzteren, verbunden mit der Angabe, dass in seiner Beschneidung die der Leser bestanden habe, führt nun darauf, in der letzteren die Anteilgabe am Sühnetod des Christus zu sehen. Die Leser wurden beschnitten, heisst soviel, wie: sie starben mit dem Christus gemeinsam den Sühnetod. Und zur Bekräftigung dessen, dass es sich um einen wirklichen Tod gehandelt hat, wird noch hinzugefügt, dass sie das Begräbnis, wie es dem Leichnam des Christus zu teil geworden, ebenfalls an sich erfahren hätten. Wo aber der Sünder mit dem Christus den Sühnetod gestorben ist, da ist ihm von Gott die Sünde erlassen; er steht als gerechtfertigter da.

Diese Deutung, auf Grund deren der Gedankengehalt von Kol. 2. 11 sich demjenigen von Röm. 6, 3, 4 annähert, hat eine Stütze am Begriffe der Beschneidung selbst. Dass P. überhaupt mit diesem Begriffe operiert, weist darauf

¹⁾ So Bleek u. and. ²⁾ So Hofmann, Franke bei Meyer 5. Aufl. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. 1897. ³⁾ So Schneckenburger Theol. Jahrb. 1848 p. 286 ff.; Klöpffer, Haupt bei Meyer 6. Aufl.

hin, dass er einen Akt nach Analogie der jüdischen Beschneidung im Auge hat. Bedeutete nun die letztere Aufnahme in das Bundesverhältnis zu Gott, so kann es nicht überraschen, wenn P. in der neuen, ohne Hände vollführten Beschneidung einen Akt sieht, welcher dem Sünder Vergebung (Rechtfertigung) und damit Gottesgemeinschaft bringt.

Damit aber ist bzw. der περιτομή der Leser doch noch nicht alles erklärt. Das zeigt sich an der anderen Präpositionalbestimmung ἐν τῇ ἀπεκδόσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Was will diese besagen? Da es sich V. 11 lediglich um ein Widerfahrnis der Leser handelt, kann das Subjekt zu dem aktiven Begriff ἀπέκδοσις nicht die Leser,¹⁾ sondern nur Gott sein. Was Gott ausgezogen hat, ist als σῶμα τῆς σαρκός bezeichnet d. h. als Leib, welcher σάρξ zum Inhalt hat, damit aber sündlich bestimmt ist (= σῶμα τῆς ἀμαρτίας Röm. 6, 6). — Nun geht es aber auf keinen Fall an, in der so beschriebenen Handlung Gottes einen Erlass von Sündenschuld zu sehen.²⁾ Es heisst nichts anderes, als dass Gott den Lesern ihren sündlichen Leib, ohne Bild geredet, die ihnen eigene sündliche Beschaffenheit, wie ein Gewand ausgezogen habe.³⁾

Es ergibt sich also die Situation, dass eben jener Akt, in welchem der Mensch die sündenvergebende Gnade Gottes

1) Gegen Hofmann. 2) Gegen Althaus p. 194.

3) Von Haupt trotz seiner im übrigen mit Althaus übereinstimmenden Deutung der Stelle richtig erkannt. — Bei der oben bestimmten Rückbeziehung von περιτομή τοῦ χρ. auf ἀπέκδοσις scheint nun freilich die soeben gegebene Deutung der letzteren die vorhinige von περιτομή τοῦ χρ. unmöglich zu machen und umgekehrt. Hätte P. von dem Christus sagen können, dass ihm der sündliche Fleischesleib ausgezogen worden? — Mir scheint aber die Frage so falsch gestellt. Dass das Fleisch des Christus nach P. ein sündloses und insofern andersartiges gewesen, als das allgemein menschliche, hat seine Richtigkeit, kann aber gegen die obigen Deutungen weder von περιτομή, noch von ἀπέκδοσις ins Feld geführt werden. Das tertium comparationis zwischen der Beschneidung der Leser und derjenigen des Christus ist dies, dass es sich um ein Ausziehen von Fleisch gehandelt hat. Dass dieses Fleisch das eine Mal sündlich, das andere Mal sündlos gewesen, liegt ausserhalb des direkten Vergleiches (vgl. Röm. 8, 3).

zu spüren bekam, ihn seiner Sündhaftigkeit entledigt hat. Das aber ist wiederum ein Beleg dafür, wie innig Rechtfertigung und sittliche Erneuerung für P. verbunden waren.

Das Nämliche lässt sich noch weiter an V. 12—13a vgl. mit V. 11 beobachten. V. 12 schliesst sich mit ἐν φ an V. 11 an. Man hat die Wahl, dasselbe auf ἐν τῷ βαπτίσματι zu beziehen¹⁾ oder es mit dem ἐν φ V. 11a in Parallele treten zu lassen.²⁾ Trotz des weiten Zwischenraumes zwischen den beiden ἐν φ wird das letztere vorzuziehen sein, weil im Zusammenhang ja alles auf Hervorhebung der Bedeutung des Christus für die Leser ankommt.

Dann aber wird mit ἐν φ V. 12 ein zweites Gut eingeführt, das man neben dem ersten, V. 11 beschriebenen, dem Sein im Christus verdankt. Dasselbe besteht in einem Mitaufgewecktsein mit dem Christus oder, wie es V. 13a ausdrückt, in einem Leben, das Gott dem Christus und mit ihm den Lesern geschenkt hat.

Was ist nun unter der Auferweckung vom Tode bzw. Lebendigmachung verstanden? Abzuweisen ist zunächst die Deutung auf die von der Zukunft zu erwartende Auferweckung vom irdischen Tode.³⁾ Denn die Verbalformen weisen auf die Vergangenheit. Und es ist nicht die Gepflogenheit des P., wo er vom Leben spricht, dasjenige als in der Gegenwart vollendet zu bezeichnen, was doch erst die Zukunft bringen soll.

Andere haben unter Hinweis auf V. 11 und V. 13b (χαρισάμενος κ. τ. λ.) die Ansicht verfochten, es handle sich in dem ganzen Abschnitt V. 11—15 um den Heilsstand der Leser. Mithin sei der Inhalt des neu gewonnenen Lebens V. 12 in den religiösen Gütern der Rechtfertigung und der Kindschaft zu suchen.⁴⁾ Hierfür bietet aber zunächst V. 13b f. keine Stütze. Die Ersetzung des bisherigen ὑμεῖς durch ἡμεῖς lässt darauf schliessen, dass es sich bei χαρίζεσθαι

1) De Wette, Hofmann, v. Soden, Haupt bei Meyer 6. Aufl., Althaus. 2) Nach Luther Meyer, Huther, Franke, Gloel p. 145, A. Seeberg. 3) Gegen Meyer, Franke. 4) Haupt p. 95; Althaus p. 212.

nicht um eine mit *ζωοποιεῖν* zusammenfallende Tätigkeit handelt.¹⁾ Der Wechsel des Objektes scheint dadurch veranlasst, dass über die soeben erwähnte subjektive Erfahrung der Leser hinaus an ein die Christen bzw. Menschen im allgemeinen angeheendes Ereignis erinnert werden soll.²⁾ Dann aber hat man Ursache, das sündenvergebende Tun Gottes mit dem V. 14 geschilderten zusammenzufassen und es samt jenem als Voraussetzung der Lebendigmachung anzusehen.³⁾ Indem Gott die gegen uns lautende Schuld-schrift auslöschte, indem er, wie erklärend hinzugefügt wird, dieselbe an das Kreuz heftete und so aus dem Mittel schaffte, hat er der Menschheit ihre Fehlritte geschenkt und so die Voraussetzung beschafft, unter welcher es zu der V. 11—13 a dargestellten subjektiven Erfahrung der Leser kommen konnte. Dass unter solchen Umständen aus *χαριστάμενος* κ. τ. λ. kein Rückschluss auf die Bedeutung von *ἐγείρεσθαι* und *ζωοποιεῖν* möglich ist, leuchtet ein.

Aber auch auf V. 11 kann sich jene Deutung von V. 12 nicht berufen. Wir haben uns davon überzeugt, dass jener Vers keineswegs ausschliesslich von Schuldverlass, sondern auch von einem Abtun ethischer Mangelhaftigkeit redet. Tritt nun hier schon die ethische Erneuerung der Leser in Sicht, soll ferner mit *ἐν ᾧ* V. 12 zu dem V. 11 im Mittelpunkt des Interesses stehenden Gute, dem Gnadenerweis Gottes in der Beschneidung, ein anderes gefügt werden, so wird man nicht umhin können, dieses andere Gut in der positiven Kehrseite jener V. 11 erwähnten Abtunung des Fleischesleibes, in der sittlichen Erneuerung zu sehen. Die Auferweckung der Leser zum Leben hat in der Herstellung sittlicher Reinheit bestanden, freilich nicht einer solchen, wie sie sich in einem fortlaufenden, sittlich tadellosen Wandel bewährt, — nicht von der Bewährung der Sittlichkeit, sondern von ihrer Entstehung an einem Zeitpunkt der Vergangenheit ist ja die Rede, — wohl aber in einer prinzipiellen

1) Gegen Haupt. 2) Vgl. das ähnliche Verfahren 1, 12; Gal. 4, 5, 6; Eph. 2, 1, 4. 3) So Meyer, Franke, B. Weiss, Bibl. Theol. 6 pag. 414, Althaus.

sittlichen Neuheit, aus welcher sich sodann ein entsprechender Wandel von selbst ergibt.

Bestärkt wird man in diesem Schluss durch V. 13 a. Unwillkürlich lenkt sich bei *ἀκροβυστία τῆς σαρκός* der Blick auf V. 11 und speziell auf *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* zurück. Der Vergleich ergibt zunächst, dass der Ausdruck V. 13 nicht bedeuten kann: Vorhaut, welche dem Fleisch eignet, sondern nur: Vorhaut, welche im Fleisch besteht. Es hätte dafür auch *σῶμα τῆς σαρκός* oder *σὰρξ τῆς ἀμαρτίας* stehen können. Der Vergleich mit V. 11 ergibt aber ferner, dass der Gesichtspunkt, unter welchem der Ausdruck *ἀκροβυστία τῆς σαρκός* zu stehen kommt, nicht der einer durch Sündhaftigkeit verursachten Verschuldung, sondern der der Sündhaftigkeit selbst ist.

Nun erscheint der Begriff *ἀκροβυστία τῆς σαρκός* mit dem anderen der *παραπτώματα* eng verbunden und zwar wohl in der Art, dass *ἀκροβυστία* κ. τ. λ. als der allgemeine Begriff die Quelle angibt, welcher die einzelnen *παραπτώματα* entstammen.¹⁾ Damit aber ist gegeben, dass letzterer Ausdruck unter demselben Gesichtswinkel zu stehen kommt, wie *ἀκροβυστία* κ. τ. λ., unter dem Gesichtswinkel, nicht der Verschuldung, sondern der Tatsünde.

An diesem Resultat vermag auch *νεκρὸς ὄντας* nichts zu ändern. Der Tod bedeutet ja nach P. freilich das Gericht über die Sünde, sofern dieselbe eine Verschuldung in sich schliesst. In demselben Grade aber, als bei *παραπτώματα* und *ἀκροβυστία* κ. τ. λ. der Schuldbegriff hinter dem anderen der Sündhaftigkeit und der daraus entspringenden Todsünden zurücktritt, in demselben Grade muss auch der Gedanke an das der Verschuldung folgende Gericht aus *νεκρὸς* verschwinden. Es soll nur einfach als Thatsache konstatiert werden, dass sie durch ihr sündliches Wesen und Treiben tot waren. Dann aber ist das Gegenteil von «tot durch Sünde» nicht «lebendig durch Sündenvergebung oder Recht-

1) Vgl. Franke, Seeberg p. 283.

fertigung,» sondern lebendig, weil sittlich erneuert.¹⁾

So läuft alles darauf hinaus, dass das Leben, zu welchem die Leser nach V. 12 mit dem Christus auferweckt sind, nicht von dem Heilsstande im engeren Sinn, sondern von einer neuen sittlichen Beschaffenheit dargestellt wird.

Dann aber will der Blick von hier aus noch einmal auf V. II zurückgelenkt sein. Denn je enger die Beziehungen zwischen V. II einerseits und V. 12—13 a andererseits sind, desto deutlicher tritt die schon in V. II beobachtete Erscheinung entgegen, wie unauflöslich doch nach P. die Einheit von Sündenerlass (Rechtfertigung) und sittlicher Erneuerung ist. Und zwar wird dies V. 12 dadurch über allen Missverständnis erhoben, dass der V. II noch negativ gehaltene Hinweis auf die sittliche Erneuerung V. 12 in das Positive umgesetzt erscheint.

Anstatt weiterer Belege für die Einheit von Rechtfertigung und Lebenserneuerung sei nur noch auf zwei charakteristische Erscheinungen aufmerksam gemacht.

1) P. setzt mehrmals die Rechtfertigung mit der Auferstehung des Christus in Beziehung (Röm. 4, 25; Kol. 2, 13). Er redet andererseits von der Entfaltung des neuen sittlichen Lebens als von einem Mitsterben oder Gestorbensein mit dem Christus (Gal. 5, 24; 6, 14; Röm. 8, 13; Kol. 3, 5). Damit ist die Ordnung, welche wir bisher als die paulinische kennen gelernt haben, umgekehrt. War es bis hiezu der Sühnetod des Christus, welcher Rechtfertigung zu Wege brachte, so jetzt seine Auferweckung. Erschien bisher der neue sittliche Zustand als Auferstehungsleben, so jetzt als ein fortlaufender Tod, als ethisches der Sünde Absterben, sie Überwinden.

Eine solche Umkehrung war aber nur dort möglich, wo die Grenzen zwischen Sühnetod und Auferstehungsleben, Rechtfertigung und Lebenserneuerung fließend waren. Zwar

¹⁾ Zum Schlusse darf auch Röm. 6, 4 und die unzweideutige Beziehung, in welche dort die Auferweckung mit dem Christus zu einem neuen, sittlichen Wandel gebracht wird, als Bestätigung des gewonnenen Resultates angesehen werden.

nicht dem Buchstaben, wohl aber dem Geist nach fallen für P. bei dem Christus, wie bei den Christen Sterben und Auferstehen, Rechtfertigung und Erneuerung des Wandels in einen Akt zusammen. Darin liegt ein wesentliches Merkmal dessen, was P. unter gegenwärtigem Leben versteht.

2) Nur aus dieser Einheit von Rechtfertigung und Lebenserneuerung erklärt es sich auch, wie P., trotz des lediglich *κατὰ χάριν* erfolgenden Rechtfertigungsurteils, doch auch ein solches kennt, welches sich nach den vorliegenden Werken richten werde, sei es nun, dass es schon in dem gegenwärtigen Weltverlauf,¹⁾ sei es, dass es bei dem Endgericht erfolgt.²⁾ So unveräusserlich sind Rechtfertigungsurteil und sittliche Erneuerung miteinander verbunden, dass es der Gnade Gottes ganz und garnicht widerspricht, wenn er anderwärts doch als Richter der Taten des Einzelnen auftritt.

Eine Frage für sich ist es, ob und wie P. die beiden unter dem Begriff des Lebens verbundenen Gedankenreihen miteinander vermittelt hat? Man hat gemeint, sittliche Erneuerung sei nach P. eine Frucht der Dankbarkeit für seitens Gottes bzw. des Christus erfahrene Liebe.³⁾ Aber keine einzige der Stellen, die man zum Belege dessen anführt, zwingt zu solchem Verständnis.⁴⁾

Ebenso vergeblich war es, sich das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander dadurch verständlich zu machen, dass man von einer logischen Priorität der sittlichen Erneuerung, wenn auch nur einer grundlegenden, keimartigen, gegenüber der Rechtfertigung redete.⁵⁾ Das Motiv dieses Versuches war eine Ehrenrettung des P. Es sollte plausibel werden, wie Gott dem Gottlosen Gerechtigkeit zusprechen könne. Dabei machte man sich aber einer dem paulinischen

¹⁾ Röm. 2, 13; I. Kor. 4, 4. ²⁾ Gal. 6, 7 ff. II. Kor. 5, 10 vgl. Gal. 5, 21; I. Kor. 3, 12—15, 17; II. Kor. 11, 15; Röm. 6, 21; 14, 10, 12; Phil. 3, 19. ³⁾ So nach Luther Pfeleiderer Paulinismus, p. 223. 230 Holtzmann II, p. 169. ⁴⁾ Beyschlag II, p. 145 f. und Ritschl II, p. 343 erklären sich darum mit Recht dagegen. ⁵⁾ So Rothe, Dogmatik III p. 220, Pfeleiderer Urchristentum p. 252. Paulinismus p. 184 f. Beyschlag II, p. 201, 204.

Tatbestände widersprechenden Vermischung von Glauben und sittlicher Rechtbeschaffenheit schuldig. Ja, man entging folgerecht auch dem Schicksal nicht, mit Andr. Osiander, aber wiederum gegen P. Schuldlerlass und Neugestaltung des sittlichen Wandels, Rechtfertigung und Rechtmachung zu verwechseln.¹⁾

Hat nun aber P. wie es bisher den Anschein hat, auf eine Vermittelung der Begriffe Rechtfertigung und sittliche Erneuerung verzichtet? Ich meine nicht. Und zwar scheint mir die Lösung des vorliegenden Problems sich zunächst an den Begriff des Glaubens anzuschliessen.²⁾

Das setzt nun freilich voraus, dass dieser Begriff mit dem des Lebens etwas Direktes zu schaffen hat. Und gerade das scheint fraglich. Selbst wenn man gegen Weiss Rechtfertigung und Leben Correlatbegriffe sein lässt, so ist der Glaube immer noch Bedingung der Rechtfertigung und scheint als solcher dieser letzteren, damit aber auch dem Leben gegenüber zeitliche Priorität zu beanspruchen.³⁾ Ein ge-

¹⁾ Nach Beyschlag II p. 206, Pfeleiderer, Paulinism. p. 191 umfasst *υιοθεσια* Adoption und sittliche Umwandlung zumal. — Vgl. dagegen das Richtige bei Hofmann, Weiss, Ritschl, Godet, Schäfer, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus 1893 p. 28 f. Holtzmann, Neutest. Theol. II. p. 140.

²⁾ Es ist hier nicht der Ort, sich mit der Frage nach dem paulinischen Glaubensbegriff entsprechend auseinanderzusetzen. Wenn in neuer Zeit von massgebenden Forschern zwei Seiten an demselben unterschieden werden, eine, wonach der Glaube ein überzeugungsvolles Anerkennen, und eine andere, wonach er ein Vertrauen bedeutet, so beruht das auf richtigen Beobachtungen, mag man nun jene erste Bedeutung für die grundlegende halten (So Cremer, Wörterbuch⁶ p. 805. Pfeleiderer, Paul. p. 168. Holtzmann, Neutest. Theol. II p. 121) oder die zweite (So Schlatter, Der Glaube im N. T.² p. 209. Beyschlag, Neutest. Theol. II p. 178. Weiss, Bibl. Theol.⁶ § 82c). Nur darf man die beiden Seiten des Glaubensbegriffes nicht einfach nebeneinanderstellen, als hätten sie nichts miteinander zu schaffen. Vielmehr findet allemal eine Hineinbeziehung der einen in die andere statt. Die überzeugungsvolle Anerkennung schliesst das Vertrauen in sich auf dasjenige, was anerkannt wird, und das Vertrauen hinwiederum ist nicht denkbar ohne die Anerkennung dessen, dass das Objekt des Vertrauens für einen bedeutsam ist. ³⁾ So Weiss.

nauerer Einblick in den paulinischen Tatbestand aber überzeugt eines Anderen.

Wo P. die Geschichte Abrahams als typisches Beispiel dafür anführt, wie es bei der «Rechtfertigung aus Glauben» herzugehen pflegt (Röm. 4), sagt er, Gen. 15, 6 citierend, der Glaube sei dem Abraham als Gerechtigkeit zugerechnet worden (V. 3, 9, 22). Das heisst aber nichts Anderes, als dass der Glaube, mochte er auch Bedingung der Rechtfertigung Abrahams sein, so doch andererseits die Gerechtigkeit selbst war.¹⁾ Und wie mit Abraham, so sollte es mit seinen Kindern gehen. Er ist zum Vater aller Glaubenden geworden (V. 11). Das sind aber die Nämlichen, denen Gerechtigkeit zugerechnet wird. (V. 12.)

Wie sehr Rechtfertigung und Glauben nach Anschauung des P. ineinanderliegen, zeigt ferner eine eigenartige Aussage, in der das oben berührte Verhältnis derselben, wonach der Glaube Bedingung der Rechtfertigung ist, offenbar umgekehrt wird.

Röm. 1, 7 heisst es, die Gerechtigkeit Gottes werde offenbar *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. Ist letzterer Doppelausdruck nicht mit *δικαιοσύνη θεοῦ*, sondern mit *ἀποκαλύπτεται* zu verbinden, so bezeichnet zunächst *ἐκ πίστεως* den Glauben als die Bedingung, auf Grund deren die Offenbarung der den Sünder rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes dem Menschen zu eigen wird. Daran schliesst sich aber nun noch *εἰς πίστιν* als Angabe des Zieles, auf welches jene Offenbarung lossteuert. Man hat kein Recht, hier die Unterscheidung eines zweifachen Glaubens zu finden, eines solchen, welcher die Annahme des Evangeliums bedeute und eines anderen, welcher das eigentliche Heilsvertrauen und als solches Bedingung der Rechtfertigung sei.²⁾ Ebensowenig wird es sich um eine fortschreitende Stufenfolge von Glauben zu Glauben handeln.³⁾ Sondern eben das, was die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes verursacht, das will sie auch wirken. Bleibt es nun aber dabei, dass jene Offenbarung mit ihrem

¹⁾ Vgl. Beyschlag, Neutest. Theol. II. p. 183 f.

²⁾ So Weiss. ³⁾ So Klostermann, Korrekturen etc. p. 26 mit Berufung auf II, Kor. 3, 18 *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*.

Inhalt nur an den herantritt, welcher glaubt, und ist der Glaube dennoch zugleich als Ziel der Offenbarung hingestellt, so darf dieser erzielte Glaube als untrügliches Merkmal dafür angesehen werden, dass sein Inhaber mit der Gerechtigkeit Gottes in Berührung gekommen d. h. von Gott gerechtfertigt worden ist.

Besonders unmissverständlich aber redet in der angegebenen Richtung eine Reihe von Aussagen, in welchen der Glaube schlechtweg als Merkmal des Christenstandes auftritt. (Gal. 3, 22; I. Kor. 3, 5; 14, 22; 15, 2, 11; Röm. 3, 11). Gibt es an der Gemeinde etwas zu rühmen, so ist es ihr Glaube (Röm. 1, 8). Er ist es, welcher der Christen Freude und Frieden (natürlich fortlaufend) trägt (15, 13). Er ist es, dem man Klarheit und Sicherheit der Entschliessung auf religiösem und sittlichem Gebiet verdankt (Röm. 14, 1, 2, 22). Darum gilt es aber auch, sich zu prüfen, ob man im Glauben stehe (II. Kor. 13, 5). Denn ein ständiger Besitz desselben ist schon insofern von allergrösster Wichtigkeit, als alles, was nicht aus Glauben kommt, Sünde ist (Röm. 14, 23).¹⁾

Lässt sich aber aus dem Bisherigen nur schlussweise folgern, dass der Glaube in den paulin. Lebensbegriff hineingehört, so wird das einmal meiner Ansicht nach geradezu ausgesprochen. Es handelt sich um die Stelle Gal. 2, 20.

Die Aussage, dass er, P., lebe oder vielmehr der Christus in ihm lebe, — gemeint ist der neue sittliche Lebenszustand, wie er auf die Kreuzigung mit dem Christus gefolgt sei (vgl. Röm. 6, 4; Kol. 2, 12), — wird durch eine zweite: $\delta \delta\epsilon \nu\upsilon\nu \zeta\omega \epsilon\nu \sigma\alpha\rho\kappa\iota, \epsilon\nu \pi\iota\sigma\tau\epsilon \zeta\omega$ vermehrt. Was will diese letztere und in welchem Verhältnis steht sie zur ersteren?

Auf allgemeine Zustimmung dürfte rechnen können, dass $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$ hier ausser Beziehung zum sittlichen Gebiet steht und lediglich die irdische, materiell bedingte Daseins-

¹⁾ Vgl. zum Glauben als Merkmal des Christenstandes Beyschlag, II. p. 184 Holtzmann II. p. 123 f. Lorenz, Lehrsystem des Römerbriefes 1884 p. 142. — Schliesslich haben wir hier ja auch nur in seiner Weise die Bestätigung für die Tatsache, dass es eine Rechtfertigung abgesehen vom Glauben für P. nicht gibt.

form bezeichnet. Ebenso ist deutlich, dass mit dem $\zeta\omega \epsilon\nu \sigma\alpha\rho\kappa\iota$ etwas anderes an Leben gemeint sein muss, als im ersten Teil des Verses. Dem Hinweis darauf dient schon der Subjekts-Wechsel. Nicht von dem höheren Leben, das der Christus in ihm führt, ist V. b die Rede, sondern von dem natürlich-menschlichen Leben, wie es durch die $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$ sein Gepräge erhält und dem P. gegenwärtig ($\nu\upsilon\nu$) immerhin noch anhaftet.

Nun folgt aber der Nachsatz $\epsilon\nu \pi\iota\sigma\tau\epsilon \zeta\omega$. $\epsilon\nu \pi\iota\sigma\tau\epsilon$ ist gewiss nicht per fidem zu übersetzen, sondern bezeichnet, dem $\epsilon\nu \sigma\alpha\rho\kappa\iota$ entsprechend, das Element, in welchem sich das natürlich-menschliche Leben neben dem, dass es ein Leben im Fleisch ist, ausserdem noch bewegt. Brennend und für uns von besonderer Wichtigkeit ist aber nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem, was P. des Christus Leben in ihm und dem, was er sein Leben im Glauben nennt.

Man hat gemeint, von $\delta \delta\epsilon$ ab sei von etwas ganz Anderem die Rede, als vorher, nämlich von einem niederen Leben, das, wenn es sich auch mit dem höheren Leben des Christus in P. nicht decke, darum doch nicht vom Gesetz, sondern vom Glauben beherrscht sei.¹⁾ Die niedere Art dieses letzteren Lebens wurde dann anderweitig daraus erklärt, dass es noch ein eigenes Leben sei im Unterschiede zu demjenigen des Christus. Und hier erscheint dann auch der Glaube, sofern das eigene Leben sich in ihm abspielt, als ein dasselbe im Vergleich zum Leben des Christus entwertender Faktor.²⁾

In einer oder der anderen Gestalt ist es dieser Auffassungsweise um den Unterschied zwischen dem höheren und dem niederen Leben und um die Einschränkung, welche ersteres durch letzteres erfährt, zu tun. Hierin gehen ihr die Beziehungen zwischen dem Leben des Christus in P. und seinem Leben im Glauben auf.

Dass es sich überhaupt um den Unterschied eines höheren und eines niederen Lebens handelt, kann ebenso-

¹⁾ So Sieffert bei Meyer 7. Aufl. ²⁾ Vgl. Weiss, Bibl. Theol. § 84. b. Anm. 8 p. 332.

wenig bestritten werden, wie, dass P. sich dieses Unterschiedes ausdrücklich bewusst gewesen ist. Dann aber entsteht erst die Frage: Ist es dem P. in der Hauptsache um diesen Unterschied zu tun oder nicht vielmehr, worauf ja auch das $\nu\omega\nu$ hinzuweisen schien, um Schlichtung eines durch Jenen bedingten Widerspruches? Diese Frage wäre mit der anderen identisch: Soll die erste Aussage vom Leben des Christus durch die zweite eingeschränkt oder soll sie nicht vielleicht nur näher bestimmt werden?

Nun klingt die Behauptung V. a nicht so, als könnte sie eine Einschränkung vertragen. Die Ausdrucksweise ist höchst kategorisch. Ausdrücklich hebt P. hervor, nicht mehr er lebe, sondern der Christus in ihm. Warum dieser Aufwand an Überzeugungskraft, wenn ihr unmittelbar darauf doch keine Folge gegeben, sondern behauptet wird, das gegenwärtige Leben im Fleisch sei nicht jenes höhere Leben des Christus in ihm, dem P., sondern nur ein Leben im Glauben? Zudem würde es sich so nicht einmal um eine Einschränkung der ersten Aussage, sondern um eine **Ableugnung** derselben handeln. Denn ist das gegenwärtige irdische Leben ein solches im Fleisch, und soll dieses Leben im Fleisch ein ganz anderes neben dem Leben des Christus in einem sein, so bleibt für letzteres, so lange ersteres besteht, kein Raum.

Will man dem P. solche Selbstwidersprüche nicht zutrauen, so sieht man sich genötigt, V. b, anstatt als Einschränkung, vielmehr als Erläuterung von V. a anzusehen. Der Kontrast zwischen dem Leben des Christus und dem irdisch-menschlichen Leben im Fleisch liess sich nicht verdecken. Er drohte auch die Behauptung des P., dass der Christus in ihm lebe, lügen zu strafen. Schon das $\nu\omega\nu$ hatte darum über ihn hinweghelfen sollen. Was aber jenes nur durch Hinweis auf die Zukunft tun konnte, das sollte nun auch bzw. der Gegenwart geschehen, welcher ja sowohl das Leben des Christus in dem Apostel, als auch des letzteren Leben im Fleisch angehörten. Den Weg dazu sieht P. in der Erklärung dessen, was in der Gegenwart unter dem Leben des Christus in ihm zu verstehen sei.

Das Mittel, dessen er sich zu dieser Erklärung bedient, ist der Begriff $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$.

Es gibt eine Möglichkeit, wodurch die sonst unüberbrückbare Kluft zwischen dem Leben des Christus und dem menschlichen Leben im Fleisch ausgefüllt wird. Die ist dort gegeben, wo das Leben im Fleisch zugleich ein solches im Glauben ist. Denn im Element des Glaubens leben und den Christus in sich lebend haben, ist eins. Das Leben des Christus im Apostel besteht darin, dass er im Glauben lebt oder, einfacher ausgedrückt, glaubt.

Greifen wir aber nun auf unseren Ausgangspunkt zurück, so haben wir in der Gal. 2, 20 von P. gegebenen Erklärung des Lebens des Christus in ihm, sonst auch nur Leben genannt, die Bestätigung dafür, dass Glauben und Leben für ihn ineinanderlagen.

Von dem so gestellten Begriff des Glaubens aus fällt aber nun ein Licht auf den Zusammenhang von Schuldenerlass und sittlicher Erneuerung. Um uns davon zu überzeugen, werfen wir einen Blick auf Röm. 6. Sofern es sich hier um den Sühnetod des Christus handelt und um die Teilhaberschaft des Christen an demselben, so ist dieser Tod nichts weiter als ein passives Widerfahrnis. Es will aber beachtet werden, dass der Tod des Christus neben dem Leiden, welches er darstellt, dem P. mehrfach als eine Tat aktiven Gehorsams erscheint, und zwar nicht nur II. Kor. 5, 19 und Phil. 2, 8, sondern gerade auch im Zusammenhange unserer Stelle (Röm. 5, 19).¹⁾ Soll nun der Tod des Täuflings wirklich ein in Gemeinschaft mit dem Christus erlittener gewesen sein, so muss er ihm auch nach der soeben erwähnten Seite der Freiwilligkeit geglichen haben. Die freiwillige Übernahme des Todes kann aber bei dem Täufling nur darin bestanden haben, dass er die im Tode vollzogene Versöhnungstat Jesus' (Röm. 5, 10 f.; II. Kor. 5, 19) als ein Eintreten für ihn, den Gotte Verhassten ($\epsilon\chi\theta\rho\acute{\varsigma}$ Röm. 5, 10), empfunden und anerkannt und

¹⁾ So Weiss, Lipsius H. C. Seeberg a. a. O. p. 240 gegen Hofmann, Godet u. andere, welche unter $\beta\rho\tau\alpha\kappa\omicron\upsilon\eta$ den im Leben bewiesenen Gehorsam verstehen.

demgemäss sich mit dem Christus identifiziert hat. Erst auf Grund dessen ist es denn wirklich zu dem gekommen, was P. ein Sterben mit dem Christus nennt.

Was hat aber dieser Tod, den der Täufling wesentlich auf Grund seines Glaubens gestorben ist, ¹⁾ für ihn in sich geschlossen? In erster Linie natürlich dasjenige, was jeder Sühnetod bezweckt und erreicht, die gnädige Annahme des Sünders durch Gott, seine Rechtfertigung. ²⁾ — Dazu ist aber noch etwas Anderes getreten. Sofern der Tod des Christus in Beziehung auf die Sünde stattgefunden hat (Röm. 6, 10 vgl. 8, 3), war bei dem Täufling die gläubige Anerkennung jenes Todes als ihm geltend eins mit einem sich Lossagen von der Sünde. ³⁾ Hat doch der prinzipiell mit der Sünde gebrochen, der erst anerkannt hat, dass um seiner Sünde willen ein Sühnetod notwendig sei resp. stattgefunden habe. ⁴⁾

So ist es aber nun der Glaube, welcher aus dem Sühnetod des Christus auf der einen Seite zwar die Rechtfertigung des Sünders, auf der anderen aber auch die sittliche Erneuerung desselben herauszieht. Und indem er das tut, wird er zugleich das Bindeglied zwischen jenen beiden Begriffen und die Ursache, dass sie fortan voneinander unabtrennbar sind.

Der Römer-Stelle verwandt ist Gal. 5, 24. Die, welche dem Christus angehören, mit anderen Worten, zum Glauben an ihn gelangt sind, die, heisst es, haben ihr Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden gekreuzigt.

Was den der Vergangenheit angehörenden Zeitpunkt des Kreuzigens betrifft, so kann der Taufakt ⁵⁾ oder der Eintritt des Glaubens ⁶⁾ oder auch beides zumal gemeint sein. ⁷⁾ Entscheiden lässt sich das nicht, bedarf wohl auch kaum der

¹⁾ Vgl. das oben p. 26 Anm. 2 vom Glauben als Anerkennen Gesagte. ²⁾ Hier erinnere man sich der Bedeutung des Glaubens als Bedingung der Rechtfertigung. ³⁾ So A. Seeberg p. 264 f. ⁴⁾ Das Gesagte gilt auch von einer Stelle, wie II. Kor. 5, 14 f. ⁵⁾ So Meyer. Weiss, Bibl. Theol. ⁶⁾ § 84. c Anm. 10 p. 333 Althaus p. 167. ⁷⁾ So A. Seeberg. ⁸⁾ So Lipsius H. C.

Entscheidung. Wichtig dagegen ist das Zwiefache, dass der Ausdruck *ἐσταύρωσαν* offenbar mit Hinblick auf das Kreuz dessen gewählt ist, dem die in Rede Stehenden angehören, und dass das Verbum aktivisch gehalten ist. Beides zusammen weist darauf hin, dass man sich einstmals im Glauben zum Kreuz des Christus als um seiner Sünde willen aufgerichteten bekannt, eben damit aber sein mit Sünde behaftetes Fleisch gekreuzigt d. h. sich von der Sünde losgesagt hat. Derselbe Glaube, welcher Ursache der Rechtfertigung gewesen, hat so eine prinzipielle sittliche Neugestaltung zu Wege gebracht und eng mit jener verbunden.

Nun ist zwar der Bruch mit der Sünde noch etwas wesentlich Negatives und bedeutet darum streng genommen noch keine sittliche Erneuerung. Ganz notwendigerweise aber führt er die letztere mit sich. Und dass auch dieser gegenüber der Glaube immer von grundlegender Bedeutung bleibt, bestätigt unser bisheriges Resultat.

Wir fassen zunächst die merkwürdige Stelle Kol. 2, 12 ins Auge. Es hat sich uns ergeben, dass bei dem Leben, zu welchem die Leser angeblickt mit dem Christus auferweckt seien, weder an das Auferstehungsleben der Zukunft, noch auch an den Heilsstand des Gerechtfertigten, sondern lediglich an den Zustand sittlicher Erneuerung zu denken ist. — Was uns hier interessiert, ist der eigentümliche Zusatz zu *συνήγέρθητε* — *διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*.

Den Genetiv *ἐνεργείας* hat man bisweilen kausal gefasst, ¹⁾ wobei ihm dann öfters die Aufgabe zugewiesen wurde, das *ἐγείρεσθαι* der Leser, anstatt durch ihr Verhalten, durch die Wirkungsmacht Gottes ermöglicht erscheinen zu lassen. ²⁾ Man fragt aber billig: War es lediglich Gottes Wirkungsmacht,

¹⁾ Luther, De Wette, Böhmer, Huther, Klöpffer, Steiger, A. Seeberg.

²⁾ So besonders Althaus p. 208. — Von letzterem Gesichtspunkte geleitet hat Hofmann, Komm. *τῆς ἐνεργείας* überhaupt nicht für einen erklärenden Beisatz zu *πίστις* gehalten, sondern ersteren Ausdruck für letzteren eingesetzt sein lassen als Hinweis darauf, dass nicht eigentlich der Glaube es sei, was die Auferweckung verursacht habe, sondern die Wirkungskraft Gottes.

was die Auferweckung zu stande gebracht hat, was bewo denn P. dazu, den Glauben zu erwähnen? Hätte da nicht der einfache Hinweis auf die Tatsache der Auferweckung durch Gottes Macht seinen Gedanken klarer und zweckentsprechender wiedergegeben?

τῆς ἐνεργείας möchte darum als Gen. obj. zu verstehen sein.¹⁾ Hierfür spricht nicht nur der sonstige paulinische Sprachgebrauch, demzufolge der Genetiv bei πίστις wohl ausnahmslos entweder das Subjekt oder das Objekt derselben bezeichnet, sondern auch der Umstand, dass so erst die Apposition τοῦ ἐγείραντος z. τ. λ. motiviert erscheint. Der Glaube der Leser hat sich auf die Wirkungsmacht Gottes erstreckt, sofern diese sich in der Erweckung des Christus von den Toten dokumentiert hat.

Was will aber nun das διὰ besagen? Man hat zwar bestritten, dass auf ein die Auferweckung erst ermöglichendes Verhalten der Leser hingewiesen werden solle. Aus διὰ aber ist ersichtlich, dass eben das Bestrittene die eigentliche Meinung des P. ist. Nicht als wenn er sich die Auferweckung der Leser anders, als durch eine Machtwirkung Gottes erklärt hätte. Gott hat sie ebensogut auferweckt, wie den Christus. Es steht ihm aber auch fest, dass es ohne Glauben auf seiten der Leser zu ihrer Auferweckung nicht gekommen wäre, dass dieser die Mittelursache für das Zustandekommen ihres neuen Lebens gewesen sei. Ohne Glauben kein Leben, keine sittliche Erneuerung.

Damit scheint aber Kol. 2 in demselben Grade aus dem Rahmen des hier zu Besprechenden herauszufallen, wie die Stelle von der im übrigen so verwandten Stelle Röm. 6 abweicht. Beide enthalten den Gedanken an empfangenen Schulderrass und ein damit verbundenes Abtun der Sündhaftigkeit. Beide stellen diese Vorgänge als ein Sterben, Begrabenwerden, Auferwecktwerden mit dem Christus dar. Ein Unterschied nur formeller Art ist es, wenn Kol. auf die

¹⁾ So Hofmann, Schriftbew. ² II. 2 p. 173 ff. Franke, Haupt bei Meyer.

beiden Begriffe περιτομή und ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τ. σ. verteilt, was Röm. im ἀποθανεῖν V. 2 zusammenfasst.

Ganz verschieden aber scheint die Art, wie die beiden Stellen sich über die Mitbetätigung dessen äussern, der die berührten Vorgänge zu verzeichnen hat. Von dem Röm. 6 angedeuteten Gedanken, dass der Täufling sich freiwillig dem Sühnetode unterzogen und damit mit der Sünde gebrochen habe, findet sich Kol. 2 keine Spur. Weder die Beschneidung, noch das Ausziehen des Fleischesleibes hat mit freiwilliger Aktivität des Täuflings etwas zu tun gehabt. Anstatt dessen tritt diese letztere dort hervor, wo sie wiederum Röm. 6 sich nicht ausgesagt findet, nämlich bei dem Erlebnis des Auferwecktwerdens vom Tode. Augenscheinlich wird also hier dem Glauben eine ganz andere Bedeutung beigemessen, als Röm. 6.

Trotz dessen aber ist die Verschiedenheit der beiden Stellen auch hier nur eine formelle, keine sachliche. Wir erinnern uns der engen Zusammengehörigkeit von Kol. 2, 11 und 12. Wir erinnern uns ferner, dass es für P. zu einem Schulderrass (Rechtfertigung) nur kommt unter Voraussetzung des Glaubens. Beides zumal zwingt dazu, den erst V. 12 eingeführten Begriff des Glaubens auch für V. 11 zu ergänzen.

So aber gestaltet sich, wenn auch nicht, wie Röm. 6, von dem Begriff der beschafften Sühne, sondern von dem anderen der sittlichen Neugestaltung aus, das nämliche Bild, wie dort, dass nämlich der Glaube als Mittelglied Rechtfertigung und sittliche Erneuerung unlösbar miteinander verknüpft.

Der Befund von Kol. 2 mit seinem allgemeinen Charakter findet seine spezielle Bestätigung an dem eigentümlichen Verhältnis, wie es nach P. zwischen Glauben und Liebe besteht.

Zweierlei fällt bei P. auf: Erstens fasst sich ihm, entsprechend Marc. 12, 30, 31, alle sittliche Lebensbetätigung in der Liebe zusammen. Wo diese geübt wird, da erfüllt man das ganze Gesetz. Zweitens aber wird diese Liebe zum Glauben in die engste Beziehung gesetzt, und zwar

so, dass sie entweder direkt als Betätigung desselben (Gal. 5, 6; I Tim. 1, 5) oder doch in einer Verbindung mit ihm erscheint, welche den Schluss rechtfertigt: hier handelt es sich, wenn um zwei, so doch um zwei sich ergänzende, ohne einander nicht denkbare Seiten des Christenstandes. (Eph. 6, 23; I Tim. 1, 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11; II Tim. 1, 13; 2, 22; 3, 10; Tit. 2, 2).

Die Meinung des P. an den genannten beiden Punkten ist nicht schwer verständlich. — Die gläubige Anerkennung der Versöhnungstat des Christus seitens des Sünders war es, was einerseits seine Rechtfertigung, andererseits seinen Bruch mit der Sünde in sich schloss. — Nun war aber eben jene Versöhnungstat geeignet, einem die Liebe Gottes bzw. des Christus vor Augen zu rücken (Röm. 5, 5 ff.; 8, 31—39). Und das musste zur Folge haben, dass, wenn der Bruch mit der Sünde überhaupt positive, sittliche Lebensbetätigung nach sich zog, — und das stand ja fest, — diejenige Gestalt derselben allerdings die nächstliegende war, welche der Quelle, der sie entstammte, am meisten entsprach. Diese Gestalt aber war eben die Liebe (vgl. I Kor. 8, 11; Röm. 15, 2 f.; 14, 15).

So erhellt beides zumal, weswegen P. die Liebe für die vornehmste Tugend erklärt und weswegen er sie mit dem Glauben in so engen Connex gebracht hat.

Von hier aus fällt aber schliesslich wiederum ein Licht auf das Verhältnis von Rechtfertigung (Schulderlass) und sittlicher Erneuerung. — Man wird nicht sagen können, dass das neue Leben der Heiligung eine Folge und Wirkung der Rechtfertigung sei. Noch weniger geht es an, die Sache umzukehren und die Rechtfertigung für eine Folge der Heiligung zu erklären. Vielmehr handelt es sich bei P. um ein strenges Mit- und Ineinander von Rechtfertigung und sittlicher Lebenserneuerung, und zwar um ein solches, wie es auf den Glauben des Einzelnen gegründet und durch denselben bedingt ist.¹⁾

¹⁾ Weiss, *Bibl. Theol.* 6 § 84, 6, p. 332 sträubt sich dagegen, dass das neue sittliche Leben der Christen nur durch einen psychologischen Prozess zu stande gekommen sein sollte, während es doch

§ 2. Die Einheit des Lebens als gegenwärtigen und zukünftigen.

Angesichts dessen aber erhebt sich die weitere Frage: Wie verhält sich dieses gegenwärtig vorhandene Leben zum zukünftigen? Und tritt nicht hier dennoch ein Riss zwischen Leben und Leben ein?

So stark auch die Zukünftigkeit des Lebens und die Leiblichkeit desselben betont wird, und so sehr es zunächst den Eindruck macht, als sei dasjenige, was P. gegenwärtiges Leben nennt, ein nur geistiges, innerliches und darum im Vergleich zu dem zu erwartenden minderwertiges, so fehlt im Grunde doch jede Unterscheidung zweier Gattungen von Leben. Es will daran erinnert werden, wie P. mehrfach einem unvergänglichen Lebenszustande, unter welchem gar nichts Anderes verstanden sein kann, als der physische, gleichwohl in der Gegenwart seinen Platz anweist. Wenn er II Kor. 4, 10, 11 mit *véκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* und *εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν* die V. 8 f. aufgezählten Trübsale zusammenfasst, seine Leiden als solche ansehend, mit welchen er als Apostel Jesus' in die Gemeinschaft der Leiden des letzteren eingetreten sei, dann kann unter dem 'Leben Jesus', welches an ihm offenbar werden sollte, nicht eine Erhöhung der sittlichen Kraft, eine Vermehrung der Ausdauer seines Leibes auf Grund der Gewissheit künftigen Auferwecktwerdens mit dem Christus verstanden sein.¹⁾ Wie könnte ein solches, wesentlich geistig gefasstes Leben einerseits mit dem Leben Jesus', nach P. des auferstandenen, kombiniert, andererseits leiblicher Trübsal entgegengesetzt werden? Es bleibt nichts übrig, als das Leben, von welchem die Rede ist, im eigentlichen Sinn als leibliches zu fassen.

Wie aber der Begriff eines „geistigen“ Lebens der

auf die objektive, göttliche Gnadentat der Geistesmitteilung zurückzuführen sei. — Von einem „nur“ ist, wie wir uns noch überzeugen werden, freilich keine Rede. Dass aber P. auf besagtem Gebiet überhaupt mit einem psychologischen Prozess gerechnet hat, ist aus dem im Text Ausgeführten hoffentlich deutlich geworden.

¹⁾ Gegen De Wette und Pfleiderer, *Paulinism* p. 213.

Stelle fremd ist, so ist auch die Deutung auf das zukünftige Leibesleben, wie sie nach V. 10 möglich wäre, abzuweisen, und zwar um der Vertauschung des Begriffes $\sigma\omega\mu\alpha$ (V. 10) mit dem der $\sigma\alpha\rho\tilde{\xi}$ willen (V. 11).

$\sigma\alpha\rho\tilde{\xi}$ hat nach P. (1 Kor. 15, 50) keinen Teil an der Auferstehung. Wird dieser Begriff an unserer Stelle trotzdem eingeführt, so ist man genötigt, unter $\zeta\omega\eta$ ein leibliches Leben zu verstehen, welches der Mensch schon in der Gegenwart trotz seiner sündigen $\sigma\alpha\rho\tilde{\xi}$ real besitzen kann, und welches unvergänglich, weil das dem Jesus eignende Leben ist.¹⁾

Ebenso steht es II Kor. 13, 4. Hier stellt der Apostel einerseits seine Schwachheit zu der am Kreuz voll zum Vorschein gekommenen Schwachheit des Christus in Parallele, rühmt sich aber andererseits auch des Lebens, welches er in Gemeinschaft mit dem aus Gottes Kraft lebenden Christus geniessen werde. So gut, wie die Schwachheit physisch gemeint ist, muss es auch das Leben sein.²⁾ Und zwar ist dasselbe trotz des Futurums $\zeta\eta\sigma\mu\epsilon\nu$ nicht erst mit der schliesslichen Auferstehung, sondern in der Gegenwart anbrechend zu denken. Es ist ein Leben, welches, durch göttliche Machtwirkung entstanden, wiederum an Wirkungen des Apostels auf die Gemeinde ($\epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$), bestehend in der Verkündigung des Wortes (V. 3), kund werden soll.

Hier will schliesslich auch an II Kor. 3, 18 erinnert werden. Handelt es sich hier um einen Entwicklungsprozess, dem zukünftigen, leiblich bestimmten Leben in Herrlichkeit entgegen, und hat es darum dieser Entwicklungsprozess in der Gegenwart notwendig mit dem Leibesleben zu tun, so ist es nicht anders, als dass das zukünftige „Auferstehungsleben“ schon der Gegenwart angehört.

Wie aber das physisch bestimmte Leben der Zukunft in die Gegenwart hineinragt, so umgekehrt das gegenwärtige,

1) So Meyer, Hofmann, Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und der Lehre des Apostels Paulus 2. Aufl, 1899 p. 95. Heinrich bei Meyer 7. Aufl. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893 p. 131.

2) Kabisch p. 286.

nach unseren Begriffen rein geistige in das zukünftige. Denn mit jenem ist dieses gewährleistet. (Gal. 6, 8 vgl. mit 5, 25 ff.; Röm. 8, 10 vgl. mit V. 11.)

Weder ist also das zukünftige Leben ein spezifisch anderes, als das gegenwärtige, noch das gegenwärtige ein anderes, als das zukünftige. Worin beide unterschieden sind, ist einmal die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit, indem das gegenwärtige Leben sich als ein noch verborgenes (Kol. 3, 3 f.) von dem zukünftigen abhebt. Sodann ist wohl auch der Grad der Intensität ein verschiedener, so dass das gegenwärtige Leben mit der Aussaat, das zukünftige mit der Ernte verglichen werden kann (Gal. 6, 8), und die $\delta\delta\tilde{\epsilon}\alpha$, welche die Gegenwart besitzt (II Kor. 3, 18), in der zukünftigen $\delta\delta\tilde{\epsilon}\alpha$ doch erst ihren Höhepunkt erreichen soll (Röm. 8, 18, 21). Wesentlich gibt es aber für P. nur einen Begriff der $\zeta\omega\eta$, welcher ihm Gegenwart und Zukunft, Geistiges und Physisches gleichermaßen umfasst.¹⁾

1) Vgl. Gunkel a. a. O. p. 94. Hoel a. a. O. p. 190. Pfeleiderer, Paulinismus p. 200f. Weiss, Bibl. Theol. 6 p. 390. Namentlich Kabisch hat in seiner „Eschatologie des Paulus“ p. 75. 110 ff. mit grosser Energie die Einheitlichkeit des paulinischen Lebensbegriffes verfochten und dadurch die Mitforscher zu Dank verpflichtet. Ob aber derjenige Begriff, den er als einheitlichen zu Grunde legt, der des physischen Lebens, dazu geeignet ist, ist eine andere Frage. Wir werden dies angesichts unseres paulinischen Befundes verneinen müssen. Dass Leben ein wirkliches Lebendigkeit und nicht etwa ein Zustand moralischer Reinheit sei, ist freilich bei P. als einem jüdisch geschulten Mann selbstverständliche Voraussetzung. Aber auch nach der Richtung ist er Jude, dass Leben für ihn nur da vorhanden ist, wo Beziehungen zu Gott herrschen. Hier ist der Punkt, wo jene beiden Seiten des Lebens, welche wir immer wieder als zwei von einander getrennte anzusehen versucht sind, die geistige und die physische, sich zur Einheit zusammenschliessen. Wer in ein auf Grund göttlichen Rechtfertigungsurteils zu stande gekommenes, sich in sittlichem Wandel dokumentierendes Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott eingetreten ist, der besitzt damit unvergängliches, dann aber selbstverständlich auch physisch bestimmtes Leben.

Zweiter Teil.

Leben und Geist.

I. Kapitel.

Die Erzeugung des Lebens durch den Geist.

Dort, wo die Beziehungen des Geistes zum Leben in Frage kommen, ist eine grosse Gruppe derselben durch ein gemeinsames Merkmal gekennzeichnet. Es handelt sich hier durchweg darum, dass der Geist irgendwie schöpferisch tätig ist.

§ 1. Sittliche Neugestaltung und Geist.

Es ist einer der kaum bestrittenen Punkte des paulinischen Anschauungskreises, dass der Geist sittliche Neugestaltung zu Wege bringe. Wiederholt und mit aller nur erwünschten Deutlichkeit findet sich dies bei P. ausgesprochen: Wer πνεύματι wandelt d. h. wer sich vom Geist die Richtung vorzeichnen lässt (Gal. 5, 16),¹⁾ der genügt nicht mehr dem Gelüste des (sündlichen) Fleisches, so sehr dieses gegen den Geist aufbegehren mag (V. 17). Sondern weil er sich vom Geiste leiten lässt (V. 18 vgl. Röm. 8, 14), bringt dieser seine Frucht in ihm hervor (V. 22), wie sie das Gegenteil zu den Werken des Fleisches darstellt (V. 19) und in einer Reihe von Tugenden besteht, unter denen die Liebe, nach P. der Inbegriff aller sittlichen Leistungen (Gal. 5, 14; Röm. 13, 8 – 10 vgl. Kol. 3, 14), die erste Stelle einnimmt.

— Auf der anderen Seite weckt das Bewusstsein, mit seiner Schuld dem Verdammungsurteil Gottes zu unterliegen, das Gefühl der Gottentfremdung und damit des Gestorbenseins. Dieser Todeszustand spiegelt sich aber in der Hinfälligkeit des Leibes wieder, um schliesslich im physischen Tode mit unverkennbarer Deutlichkeit zu Tage zu treten. —

1) Zum Dativ πνεύματι vgl. περιπατεῖν κἀμοῖς καὶ μέθαις (Röm. 13, 13), τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν (Act. 21, 21), πορεύεσθαι τοῖς ἔθεσιν (14, 16), στοιχεῖν τοῖς ἔχουσιν (Röm. 4, 12) und Blass, Grammatik des neutest. Griechisch 1896 p. 116.

Wie Gal. 5 von der Frucht des Geistes, so ist Röm. 12, 8 ff. von Gaben desselben (χαρίσματα vgl. V. 6) die Rede, als welche wiederum eine Reihe von Dingen aufgezählt wird, mit denen es der sittliche Wandel zu tun habe. — Während hier aber die Liebe als eine Tugend unter vielen erscheint (V. 9), wird sie Röm. 15, 30; Kol. 1, 8 wieder in ganz besonderer Weise mit dem Geist zusammengedacht. Röm. 15, 30 mahnt P. die Leser zur Fürbitte, seiner Mahnung dadurch Gewicht verleihend, dass er den Herren Jesus den Christus und die „Liebe des Geistes“ zum Mittel derselben macht. Indem sie „mittels des Herren Jesus des Christus und der Liebe des Geistes“ ermahnt werden, soll ihnen offenbar die Verpflichtung zur Fürbitte doppelt deutlich vor Augen gerückt werden. Was sie dazu drängen sollte, ist einmal der Zusammenhang, in welchem sie mit Jesus dem Christus stehen, das andere Mal der Umstand, dass sie Liebe in sich haben oder doch, soweit sie Christen sind, in sich haben sollten. Diese Liebe aber ist eine solche des Geistes, d. h. der Geist muss dieselbe in ihnen gewirkt haben (Gen. act.). Haben sie den Geist, — und das steht für P. ausser Zweifel, — so sind sie auch im Besitz jener Liebe, welche zur Fürbitte befähigt.¹⁾

Kol. 1, 8 hat man freilich, gestützt auf 2, 1, 5, unter ἀγάπη ἐν πνεύματι eine Liebe verstehen wollen, welche trotz des Fehlens leiblicher Beziehung dennoch bestände.²⁾ Wahrscheinlicher aber ist mir, dass die Liebe der Kolosser zum Apostel, — denn diese ist gemeint, wie das folgende καὶ ἡμεῖς zeigt, nicht die Bruderliebe im allgemeinen oder die Liebe zu Epaphras,³⁾ — als eine solche bezeichnet werden soll, welche im göttlichen πνεῦμα wurzelt, durch dasselbe seinen Bestand hat.⁴⁾

Alles an Geisteswirkungen auf sittlichem Gebiet überhaupt Denkbare wird dann zusammengefasst im Ausdruck

1) Vgl. Meyer-Weiss, Glocl, Der heil. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus p. 253.

2) Glocl p. 252 lässt wenigstens diese Möglichkeit offen.

3) Richtig Glocl p. 252, Meyer-Haupt. 7. Aufl. 4) So Meyer, Meyer-Haupt.

ἀγιασμός πνεύματος (II. Thess. 2, 13) d. h. Heiligung, welche vom Geist bewirkt wird. Oder es ist von einem Dienst ἐν καινότητι πνεύματος die Rede (Röm. 7, 6), einem Wandel in einer neuen sittlichen Verfassung, welche im Gegensatz zu der alten, vom Buchstaben regierten, ihren Bestand dem Geist verdankt.

An einigen Stellen wird sodann die vom Geist zu Wege gebrachte Neugestaltung des Wandels ausdrücklich als ein neues Leben bezeichnet.

An den allgemein gehaltenen Excurs über die Werke des Fleisches und die Frucht des Geistes schliesst sich Gal. 5, 25 in Form einer speziellen Ermahnung an die Leser (zwecks grösserer Eindringlichkeit in erster Person) an. Zunächst kann als sicher gelten, dass das zweifache πνεύματι nicht verschieden zu deuten ist, etwa das eine Mal als Dat. instrum., das andere Mal als Ausdruck der Norm.¹⁾ Der gleiche Ausdruck, der nicht ohne Absicht gewählt sein kann, erfordert dringend eine gleiche Auslegung. — Nun erhält der Ausdruck πνεύματι στοιχείων von πνεύματι περιπατεῖν V. 16 aus sein Licht. Wie dort ist der Geist bildlich als der Weg vorgestellt, der für die ganze Richtung des Wandels entscheidende Bedeutung besitzt. In diesem Sinn vom Geist sich leiten zu lassen, darauf spitzt sich die Mahnung zu. Als Voraussetzung aber dient ihr das εἰ ζῶμεν πνεύματι. Unverkennbar steht V. 25a mit V. 24 in Korrespondenz. Denn einerseits entspricht das πνεῦμα hier der σὰρξ dort, das ζῶμεν hier dem ἐσταύρωσαν dort. Andererseits bilden beide Aussagen V. 24 und 25a zusammen die subjektive Zuspitzung und Anwendung der allgemeinen Gedanken von V. 16—23. Die da dem Christus angehören, haben das Fleisch, welches dem Geist widerstrebt, gekreuzigt samt allen Lüsten und Begierden. Was das Fleisch angeht, sind sie tot; von Werken des Fleisches ist darum bei ihnen keine Rede mehr. Damit aber sind sie in ein Leben hineingerückt, in welchem der Geist, vom Fleisch unangefochten, die Richtung angibt, in welchem er Frucht bringt (V. 22). Dieses neue Leben zu besitzen

¹⁾ Gegen Meyer, Meyer-Siefert.

können sich Briefsteller und Leser rühmen. — Wird an seine Erwähnung die Mahnung angeschlossen, sein Bestreben auf einen vom Geist bestimmten Wandel zu richten, so kann das nun natürlich nicht den Sinn haben, als sollte zu dem vorhandenen Leben noch etwas dazukommen. Sondern es kann nur gesagt sein wollen, dass man den neuen, sittlich bestimmten Lebenszustand, wie er vorhanden ist, nicht beeinträchtigen, sondern ihm zur vollen Ausgestaltung verhelfen solle.

II Kor. 3, 7—9 stellt P. in der Absicht, den Dienst des neuen Testaments gegenüber dem des alten ins Licht zu rücken, die beiden Dienstarten wie διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν und διακονία τοῦ πνεύματος einander gegenüber. Was den Gegensatz von θάνατος und πνεῦμα betrifft, so ist er durch V. 6 veranlasst. Bei der Bezeichnung des Dienstes des AT. als einer διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν¹⁾ handelt es sich um Wiederaufnahme der Sentenz von V. 6: Der Buchstabe tötet. Der Dienst des διάκονος τοῦ γράμματος (V. 6) wird dahin näher bestimmt, dass er dem tötenden Buchstaben zur Geltung zu verhelfen habe und darum Tod wirke. — Ihm gegenüber ist die διακονία τοῦ πνεύματος eine solche, welche Leben wirkt, sofern sie dem Geist zur Herrschaft verhilft, welcher lebendig macht. (πνεῦμα ζῴωσται).

Dazu treten aber nun noch zwei weitere Bezeichnungen der doppelten διακονία als διακονία τῆς κατακρίσεως und διακονία τῆς δικαιοσύνης.

Deutlich ist zunächst der erstere Ausdruck. διακονία τῆς κατακρίσεως kann bei P. nur ein Dienst sein, welcher die Sünde befördert (Röm. 7, 9 f.) und so die Verurteilung auf den Sünder herabzieht, wie sie den Tod bedeutet (vgl. Röm. 7, 24 f. vgl. mit 8, 1).

Dem gegenüber soll nun der neutestamentliche Dienst ein solcher der Gerechtigkeit sein.

Was heisst das? Man hat δικαιοσύνη hier im technisch-paulinischen Sinne von der Gerechtigkeit vor Gott durch

¹⁾ So verbindet nach Luther auch Heinrici bei Meyer 7. Aufl., während Meyer ἐν γράμμασιν zu ἐντετυπωμένη zieht.

den Glauben verstehen wollen, wobei der Ausdruck als juridischer das Gegenstück zu *κατάκρισις* bilden sollte.¹⁾ Dabei hat man aber ausser Acht gelassen, dass *κατάκρισις* eine Verurteilung um vorhandener Sünde willen bedeutet. Das Gegenstück zu ihr, in dem Sinn, wie man es meint, könnte darum wohl *δικαιώσις* sein, als der Akt, in welchem man trotz seiner Sünde für gerecht erklärt wird, nicht aber *δικαιοσύνη* als trotz der Sünde zugesprochene Gerechtigkeit. Denn der Behauptung, dass die Sünde der Anlass des Verdammungsurteils sei, wäre durch die gleich darauf folgende andere, dass der Sünder, ungeachtet seiner Sünde, vor Gott gerecht sei, die Spitze abgebrochen. Jene wäre durch diese nicht um ihr Gegenstück ergänzt, sondern desavouiert.

Anders ist es, wenn unter *δικαιοσύνη* die faktische, habituelle Gerechtigkeit zu verstehen ist.²⁾ Sie bildet das wirkliche Gegenstück zu *κατάκρισις*. Denn wenn der Mensch vorher um seiner Sünde willen die Verurteilung an sich erlebte, so ist jetzt seine Gerechtigkeit die Veranlassung, dass er mit jener Verurteilung nichts mehr zu schaffen hat (vgl. Röm. 8, 1). — Vom Dienst der Gerechtigkeit aber ist die Rede, weil es sich bei diesem Dienst darum handelt, der Gerechtigkeit zu Stand und Wesen zu verhelfen. Und zwar herrscht zwischen ihm und dem Dienst der *κατάκρισις* ein Verhältnis des Gegensatzes, dem von *κατάκρισις* und *δικαιοσύνη* entsprechend. Der Dienst der Verurteilung hat als das, was er war, den Tod gewirkt. Eben darum war er eine *διακονία τοῦ θανάτου*. Der Dienst der Gerechtigkeit dagegen, so dürfen wir schliessen, wirkt Leben, denn wo Gerechtigkeit, da ist Leben.

In welchem Verhältnis stehen aber nun die beiden Begriffe *διακονία τῆς κατακρίσεως* und *διακ. τῆς δικαιοσύνης* zu

¹⁾ So Meyer, Gloßl p. 103. 152. Meyer-Heinrici 7. Aufl.

²⁾ Vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II³ p. 286. — Sich gegen diese Deutung zu sträuben, hat man um so weniger Ursache, als P. den Begriff der habituellen Gerechtigkeit sehr oft, nämlich überall da im Auge hat, wo *δικαιοσύνη* nicht ausdrücklich als zugesprochene Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*) bezeichnet oder im Zusammenhang nicht sofort als solche zu erkennen ist. Vgl. II Kor. 6, 7 14, 9, 10; Röm. 6, 13, 16, 18, 20; 8, 10.

dem, was vorher als *διακονία τοῦ γράμματος* und *διακονία τοῦ πνεύματος* bezeichnet war? Die beiden Teilen gemeinsame, gleich starke Ausnutzung der Begriffe Leben und Tod weist schon darauf hin, dass man es bei *διακονία τῆς κατακρίσεως* und *διακον. τῆς δικαιοσύνης* nicht mit ganz neuen Begriffsbildungen von selbständiger Bedeutung zu tun hat, sondern mit solchen, welche das erstgenannte Begriffspaar ergänzen resp. näher erklären wollen. Besteht die grössere *δέξις* des neuest. Dienstes gegenüber dem alttestam. darin, dass er nicht mehr wie dieser, dem Buchstaben und dem Tode, sondern dem Geist und dem Leben Raum schafft, so soll nun gezeigt werden, wie sich die Todeswirkungen des einen, die Lebenswirkungen des andern näher erklären. — Der eine dem Buchstaben gewidmete Dienst gestaltet sich mit Notwendigkeit zu einem „Dienst des Todes“. Denn es ist die Art des Buchstabens, die Sünde zu provozieren und damit den Täter unter das tödende Verdammungsurteil zu bringen. Umgekehrt verhilft der Dienst, welcher dem Geist seine Kräfte widmet, zum Leben, weil der Geist die Kraft in sich hat, Gerechtigkeit zu wirken.

Dieselbe Kongruenz von sittlicher Reinheit unter Einfluss des Geistes und Leben begegnet Röm. 8, 1—10. P. leitet den Abschnitt mit einer Aussage darüber ein, dass diejenigen, welche im Christus seien, kein *κατάκριμα* treffen könne, um sodann (V. 2) diese Aussage durch eine weitere über das *πνεῦμα τῆς ζωῆς* zu begründen.

Um diese letztere zu verstehen, bedarf es darum einer Orientierung über den Begriff des *κατάκριμα*. Und weil dieser Ausdruck nicht unvermittelt auftritt, sondern durch *ἔρα* mit dem Vorausgehenden eng verbunden ist, so hat er von dorthier sein Licht zu empfangen. Nun beschäftigt sich Kap. 7 durchweg mit dem Gebiete sittlicher Forderungen. Ihnen hat P. von sich aus nicht genügen können (7, 15, 22, 23) und ist dadurch in den Zustand eines elenden, dem Tode verfallenen Menschen geraten (V. 24). Ihnen bekennt er nun, Dank Gotte, in seiner Vernunft, wie sie zu seinem Ich im engeren Sinn gehört (*αὐτὸς ἐγώ*), unterworfen zu sein, mag dabei die in weiterem Betracht ja freilich auch zu ihm

gehörige *σάρξ* immerhin dem Gesetz der Sünde unterworfen bleiben, nämlich, sofern dieses seine Gewalt im Tode ausübt (V. 25).

Wird nun 8, 1 aus 7, 25 die Folgerung gezogen, dass denjenigen, welche im Christus sind, — und das sind eben die, welche das 7, 25 erwähnte Erlebnis zu verzeichnen haben, — kein Verdammungsurteil mehr anhafte, so kann dieser Zustand nicht durch die Vergebung begangener Sünden herbeigeführt sein, etwa in der Art, wie Cap. 5, 15 ff. von einer Aufhebung des *κατάκριμα* durch die Gnade Gottes redet; sondern er kann nur dadurch begründet sein, dass jetzt keine Sünde mehr vorliegt, welche ein Verdammungsurteil verdient.¹⁾

Und dem entspricht dann auch die Begründung, welche V. 1 in V. 2 erfährt, dem Verse, mit dem wir in den uns hier zunächst interessierenden Anschauungskreis des P. eintreten. V. 2 werden das Gesetz des Geistes des Lebens und das Gesetz der Sünde und des Todes als Gegner einander gegenübergestellt. Von diesen ist das erstere, das Gesetz des Geistes des Lebens, ein ganz neues, bisher nicht erwähntes, während das letztere wenigstens als *νόμος τῆς ἁμαρτίας* schon 7, 23, 25 zur Sprache gekommen ist. Von diesem haben wir darum bei Bestimmung dessen, was mit diesem doppelten Gesetz gemeint ist, auszugehen. — Nun ist unter ihm gewiss nicht das mosaische Gesetz zu verstehen. Denn dann müsste dies auch 7, 23 und 25 gemeint sein, was doch, wie allgemein anerkannt, nicht der Fall ist. Wie sollte auch in ein und derselben Ausführung das mosaische Gesetz einmal als heilig, gerecht und gut (7, 12, 16) und dann wieder als ein solches bezeichnet sein, — denn das liegt doch jedenfalls im Ausdruck *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, — welches es mit der Sünde direkt zu schaffen hat?

Unter *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* kann nur ein Gesetz, eine Norm verstanden sein, welche, von Sünde und Tod erlassen (Gen. auct.),²⁾ nun beiden als Mittel dient, die Menschheit zu knechten.

¹⁾ Luthers Übersetzung „Nichts Verdammliches“ wird also der Sache, wenn auch nicht dem Ausdruck gerecht. ²⁾ So Philippi, Meyer.

Hieraus ergibt sich nun aber auch das Verständnis für den *νόμος τοῦ πνεύματος*. Es ist dasjenige Gesetz oder diejenige Norm, welche sich vom Geist herleitet und mittels deren dieser seine Macht über die Menschen ausübt. Die Richtung, in welcher er dies tut, ist aber die Befreiung der Menschheit vom Gesetz der Sünde und des Todes, d. h. Befreiung vom Zwang dieses Gesetzes und damit vom Sündendienst, wie er mit dem Tode verknüpft ist. So ist es der Geist, welcher kraft der von ihm ausgehenden Norm sittliche Unbescholtenheit und auf Grund dessen den V. 1 gekennzeichneten Zustand herbeiführt.

Daran aber schliesst sich nun noch der Genitiv *τῆς ζωῆς*, welchen wir bisher nicht beachtet haben. Was will der besagen? Soviel scheint allgemein anerkannt, dass er nicht mit *τοῦ πνεύματος* parallel von *νόμος* abhängt,¹⁾ sondern von *πνεῦμα*. Strittig könnte nur sein, wie der Genitiv zu fassen ist, ob possessiv (Geist, welcher zum Leben gehört)²⁾ oder appositionell (Geist, zu welchem Leben gehört). Wie es sich aber auch damit verhalte, in jedem Fall liegt darin, was sich auch sonst als eine dem P. geläufige Anschauung erweist, (vgl. I. Kor. 15, 45; II. Kor. 3, 6), dass Geist und Leben sich zu einander verhalten, wie Ursache und Wirkung. Und damit ist dann dem Gedanken, welcher in negativer Form schon in der Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes gefunden werden musste, auch in positiver Weise Ausdruck gegeben. Indem das Gesetz des Geistes von demjenigen der Sünde und des Todes befreite, hat es *sittliche Rechtschaffenheit* und mit ihr *Leben* erzeugt.³⁾

Nach dem Zwischengedanken V. 3—4a nimmt P. den Faden von V. 2 wieder auf und spinnt ihn fort, indem er

¹⁾ So Reiche.

²⁾ So Weiss. ³⁾ Wenn B. Weiss bei Meyer, Kom. zu Röm. 8. Aufl. p. 331 Anm. sich dagegen sträubt, *ζωή* hier als das neue, auf religiös-sittlicher Neugestaltung gegründete Leben anzuerkennen, welches der Geist in uns schafft, es dagegen vom ewigen (zukünftigen) Leben verstehen möchte, so beruht das auf Distinktionen innerhalb des paulin. Lebensbegriffes, welche dem P. selbst fremd gewesen sind. (Vgl. darüber oben p. 37 f.)

die V. 2 geschilderte Situation an dem Gegensatz eines Wandels gemäss dem Fleisch (*κατὰ σάρκα*) und eines solchen gemäss dem Geist (*κατὰ πνεῦμα*) genauer kennen lehrt.

Die dem Fleisch gemäss wandeln (V. 4b), sind die Nämlichen, welche in ihrem Dasein vom Fleisch bestimmt sind (*οἱ κατὰ σάρκα ὄντες*), und auf dasjenige sinnen, was Eigentum des Fleisches ist (V. 5). Dieses Sinnen und Trachten aber, im letzten Grunde ein solches des Fleisches selbst, ist Tod (V. 6), das heisst, in ihm hat der Tod seine Stelle als das für die Gegenwart in Betracht kommende Merkmal jenes Sinnens und Trachtens. Und eben, weil das so ist, (das begründende γάρ V. 6), lässt sich von den *κατὰ σάρκα ὄντες* sagen, sie sinnen auf dasjenige, was Eigentum des Fleisches sei. — Der Grund dafür aber, dass der Tod und jenes Sinnen und Trachten so eng miteinander verkettet sind, liegt darin, dass das Sinnen des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist, wie sie im Unvermögen, sich dem Gesetz Gottes zu unterwerfen, zum Ausdruck kommt (V. 7). Dass ein vom Fleisch bestimmter Mensch in sittlicher Beziehung Gott nicht gefallen kann (V. 8), schliesst für ihn den Tod in sich.

Ganz entgegengesetzt verhält es sich aber nun mit dem Wandel dem Geiste gemäss. Wer sich in seinem Dasein durch den Geist bestimmen lässt, hat das Eigentum des Geistes zum Inhalt seines Sinnens und Trachtens. Das kann der nicht leugnen, der da weiss, dass das Sinnen und Trachten des Geistes auf Leben geht, und Leben eben auch das Kennzeichen ist, an welchem das Sinnen und Trachten jenes Menschen erkannt wird. — Die Behauptung von der Zusammengehörigkeit des *φρόνημα τοῦ πνεύματος* und der *ζωή* findet aber ihre Erklärung in V. 9—11.

P. beginnt V. 9 mit der Erinnerung daran, dass die Leser nicht mehr *ἐν σαρκί* d. h., in der Machtsphäre des Fleisches wären, sondern *ἐν πνεύματι*, in der Machtsphäre des Geistes, wenn anders der Geist Gottes in ihnen wohne. Und dies Letztere könne als ausgemacht gelten, da sie sonst nicht dem Christus angehört, sie aber eben dies für sich in Anspruch nähmen. Ist aber nun der Christus in ihnen, so

mag der Leib zwar tot sein wegen der Sünde. Um seiner sarkischen Beschaffenheit willen hat es dabei zu bleiben, dass er nach wie vor dem Gesetz der Sünde unterliegt (vgl. 7, 25). Der Geist aber ist Leben wegen Gerechtigkeit.

Man hat nun unter *πνεῦμα* hier vielfach den Geist als menschlichen verstehen wollen.¹⁾ Veranlasst wurde man dazu einmal durch den Gegensatz, in welchem *σῶμα* und *πνεῦμα* als die beiden Seiten menschlichen Wesens zu stehen schienen.²⁾ Oder man liess *ζωή* soviel bedeuten, wie *ζῶν*, und schloss dann, ein *πνεῦμα*, welches nur unter gewissen Bedingungen das Leben habe, könne andererseits auch dem Verderben preisgegeben sein. Dies könne aber nicht wohl vom göttlichen, sondern nur vom menschlichen *πνεῦμα* angenommen worden.

Auch von anderer Seite hat man die Deutung auf göttliches *πνεῦμα* abgelehnt und zwar mit der Motivierung, das Wesen des göttlichen *πνεῦμα* könne unmöglich davon abhängig gemacht werden, ob der Christus in einem sei oder nicht. — Aber auch das menschliche *πνεῦμα* als solches könne nicht gemeint sein! Denn dessen Beschaffenheit hänge von dem Sein des Christus in uns nur insofern ab, als sie eine durch ihn oder seinen Geist erneuerte sei. Man entschied sich darum für das «neue, vom göttlichen *πνεῦμα* erzeugte und von ihm durchdrungene Geistesleben», die «pneumatische Wesenheit des Wiedergeborenen».³⁾

Die gekennzeichneten Anschauungsweisen aber halten einer genaueren Prüfung nicht stand. Zunächst handelt es sich im Zusammenhange ja nicht darum, den Gegensatz einer somatischen und einer pneumatischen Seite am Menschen zu betonen, als wäre er mit jener zwar dem Tode verfallen, besässe aber in dieser das Leben. V. 11 folgt ja die ausdrückliche Hervorhebung dessen, dass auch der sterbliche Leib am Leben teilerhalten solle. Worauf es ankommt, ist der Nachweis dessen, dass trotz der Sterblichkeit des Leibes dennoch unvergängliches Leben vorhanden sein könne.

¹⁾ So Meyer, Rückert, Fritzsche, Tholuck, Lüdemann p. 130, Böhmer, Otto, Loel p. 75, 81, 190. ²⁾ So z. B. Meyer. ³⁾ So Weiss bei Meyer 8. Aufl. z. d. St. Ausserdem Theodoret, De Wette, Philippi, Godet.

Was nun ζωή anbetrifft, so wäre es nicht unmöglich, es als Ersatz für ζῶν anzusehen. Es könnte, wie Gal. 3, 13 κατάρξα und II. Kor. 5, 21 ἀμαρτία das Abstraktum ζωή für das konkrete ζῶν eingetreten sein, um die umfassende Verbindung zu kennzeichnen, wie sie zwischen Subjekt und Prädikat besteht.¹⁾ Für diesen Fall wäre dann indirekt allerdings ausgesprochen, dass es mit dem πνεῦμα unter anderen Umständen auch anders bestellt sein könnte. Und die Deutung auf das göttliche πνεῦμα wäre ausgeschlossen.

Gerade aber, wenn σῶμα und πνεῦμα als die beiden Teile menschlichen Wesens einander gegenüberständen, wäre es schwer erklärlich, weswegen an Stelle des gegenüber dem νεκρόν so naheliegenden ζῶν der gesuchte Ausdruck ζωή eingesetzt worden sein sollte. Dieser Wechsel in der Form des Prädikates scheint darauf hinzuweisen, dass es mit πνεῦμα im Unterschied zum σῶμα seine eigene Bewandnis hat. Und da liegt es denn sehr nahe, diese letztere in dem Zweifachen zu sehen, dass πνεῦμα der göttliche Geist und dass ζωή sein Wesen kennzeichnet, wie es sich nach aussen hin geltend macht. Der Geist ist Leben, nicht etwa weil er je etwas anderes sein könnte, sondern weil er den, welcher ihn besitzt, zu einem lebendigen macht.²⁾

Eben dies will auch gegen Weiss und Gesinnungsgenossen in Betracht gezogen werden, schon um deswillen, weil sich die Bedeutung von πνεῦμα als neues Geistesleben schwerlich bei P. wird nachweisen lassen. Es wird ja nicht das Wesen des Geistes von gewissen Bedingungen abhängig gemacht. Sondern sein Wesen wird überhaupt nur angeführt, um ihn in seiner Wirksamkeit zu kennzeichnen. Und der Eintritt dieser letzteren erfolgt allerdings nur unter der Bedingung, dass der Christus in dem Menschen ist.

Neigt sich so die Wagschale zu Gunsten des göttlichen πνεῦμα, so dürfte folgendes von nach dieser Richtung entscheidender Bedeutung sein. 1) Vorher V. 9 und ebenso unmittelbar darauf V. 11 ist von πνεῦμα als dem göttlichen die Rede. Da ist es nun mindestens unwahrscheinlich, dass

¹⁾ vgl. Gloël p. 190 ²⁾ Vgl. Hofmann z. d. St. Kom. p. 318.

derselbe Ausdruck, zwischen jene beiden in die Mitte gestellt, etwas anderes bedeuten sollte. — 2) fällt auf, dass V. 10a nicht πνεῦμα Χριστοῦ zu lesen ist, was man nach V. 9 erwarten sollte, sondern nur Χριστός. Es macht den Eindruck, als hätte P. den Begriff πνεῦμα für die Aussage der zweiten Hälfte von V. 10 aufsparen wollen, und als sei er dabei von der Absicht geleitet gewesen, der in ihrer Allgemeinheit und ihrer negativen Form immerhin der Erläuterung bedürftigen Aussage von V. 9b diese letztere möglichst ausreichend zu teil werden zu lassen. Weil es galt, das dort Ausgesprochene in positiver und zugleich unmissverständlicher Form darzulegen, darum wurde der Doppelausdruck πνεῦμα Χριστοῦ in seine Bestandteile aufgelöst, und dieselben sodann auf die beiden Hälften von V. 10 verteilt.¹⁾

Ist aber πνεῦμα der Geist Gottes,²⁾ dessen Wesen daran kenntlich ist, dass er Leben wirkt, so kann er als ζωή bezeichnet werden δὲ δὲ δικαιοσύνην.

Auch diese δικαιοσύνη ist vielfach Streitobjekt gewesen. Viele haben den Ausdruck von der geschenkten, durch den Glauben angeeigneten Gerechtigkeit im technisch-paulinischen Sinne verstehen wollen.³⁾ Es ist aber nicht einzusehen, was die Erwähnung dieser Gerechtigkeit hier sollte. Wenn es wahr ist, dass wir V. 9—10 die Begründung von V. 6b vor uns haben, wie V. 7 diejenige von V. 6a, wenn es ferner an dem ist, dass V. 7 von sittlicher Untüchtigkeit redet, so kann man V. 10 garnichts Anderes erwarten, als eine Äusserung über das Widerspiel jener, d. h. also über sittliche Tüchtigkeit. Dann aber bedeutet δικαιοσύνη diejenige sittliche Rechtbeschaffenheit, in welcher sich der Wandel dem Geiste gemäss erweist.⁴⁾

Sofern aber nun der Mensch ihretwegen Leben besitzt, so fallen sittliche Rechtbeschaffenheit und Leben

¹⁾ Vgl. dazu Hofmann, Kom. z. d. St. p. 318. ²⁾ So Chrys., Teoph., Calvin, Grotius, Luthardt, Hofmann, Goebel, Kabisch, Eschatologie p. 113. ³⁾ So die meisten Alten. Dann Rückert, Reiche, Hofmann, Meyer, Godet, Luthardt. ⁴⁾ So unter anderen Tholuck, De Wette, Philippi, Maier, Beck, Chr. Hoffmann, B. Weiss, Beyschlag, Neutest. Theol. II. p. 195 Anm.

in derselben Weise zusammen, wie Sünde und Tod. Jene sein eigen nennen bedeutet leben, d. h. in dem Zustande sich befinden, wie er durch den Geist erzeugt worden ist.

§ 2. Das Leben der Zukunft und der Geist.

Nun schliesst sich aber an Röm. 8, 10 in V. 11 eine Aussage über Geist und Leben an, welche aus dem Rahmen des Bisherigen hinaustritt. Zwar erscheint auch hier das Leben durch den Geist vermittelt. Nur ist es aus einem gegenwärtigen Zustande zum Auferstehungsleben der Zukunft geworden.

Die Wendung des Gedankenganges von V. 10 zu V. 11 wirkt zunächst überraschend. Gleichwohl ist der Gedanke des letzteren Verses bei P. nicht etwa ein ungewöhnlicher, sondern gehört neben dem anderen, dass der Geist in sittlicher Erneuerung bestehendes neues Leben schafft, zu seinem am allgemeinsten anerkannten Besitzstande. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind ausser Röm. 8, 11 noch Gal. 6, 8; 1 Kor. 15, 45; Röm. 1, 4 (zu vgl. 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 13, 4); 2 Kor. 3, 18.

Gal. 6, 8. P. hat seine Leser eben ermahnt, sich den Geist in ihrem Wandel Richtung gebend sein zu lassen (5, 26 ff.) und diese Mahnung bis 6, 6 an Beispielen fruchtbar gemacht. Ihr abschliessendes Gewicht aber soll sie erhalten durch die Erinnerung an die Zeit der Vergeltung, wie sie mit der Parusie des Christus zusammenfällt. Jene Zeit erscheint dabei als Erntezeit, die dann zu erwartenden Vorgänge als Erntevorgänge. Was der Mensch säet, das wird er ernten, — das ist der allgemein geltende Grundsatz, welcher nun im einzelnen erläutert wird.

Vergleicht man V. 8 mit V. 7b, so liegt allerdings die Vermischung zweier Bilder vor, nämlich desjenigen von einer auszustreudenden Saat (V. 7b) und des anderen von dem Boden, welcher die Saat aufnimmt (V. 8).¹⁾ Berücksichtigt man aber die Phantasie des Orientalen und seine Neigung und Fähigkeit, mit Bildern umzugehen, so begreift sich's, dass eine Häufung solcher, wie sie auf uns nur verwirrend

¹⁾ Dies wird von Meyer-Siefert allerdings geleugnet.

wirkt, bei den Lesern des P. der Klarheit des Gedankens durchaus keinen Eintrag zu tun brauchte.¹⁾ Und daraus ergibt sich uns die Pflicht des Versuches, gegebenen Falles aus der Fülle von Bildern das durchschlagende herauszufinden. Dann aber handelt es sich an unserer Stelle im wesentlichen nur um die Beschaffenheit des Saatbodens und die aus demselben zu erwartende Ernte. Wer das Fleisch zu seinem Saatfelde benutzt, für wen das (sündliche) Fleisch der Nährboden wird, welchem die seinen Lebenswandel bestimmenden Einflüsse entstammen, dem wird aus diesem Nährboden Verderben erwachsen. — Umgekehrt, wer auf den Geist säet, wem dieser die seinen Wandel bestimmenden Kräfte liefert, — und wer damit eben ein Mensch ist, welchem der Geist die Richtung gibt (vgl. 5, 16, 26), dem wird aus dem Geist als dem Boden, welchen er benutzt hat, ewiges Leben erwachsen. Dieser, dem Verderben entgegengesetzte, ewig andauernde Lebenszustand wird eine Wirkung des Geistes sein.

I. Kor. 15, 45. Es ist bekannt, dass I. Kor. 15, 35 ff. der Auferstehungsglaube der Leser durch Belehrung über die Beschaffenheit der zu erwartenden Leiber belebt werden soll. Und das ist auch der Grund, weswegen πνεύμα, wo es zuerst entgegentritt (im Adjektivum πνευματικόν), gewiss nicht als das Auferstehungsleben wirkend in Betracht kommt. Allein auf der Beschaffenheit des zukünftigen Leibes ruht das Gewicht. Der gegenwärtige Leib ist ein physischer, d. h. er ist das geeignete Werkzeug der sinnlich-vergänglichen Seele, und sie ist es, was ihn bestimmt. Der künftige Leib dagegen soll ein pneumatischer sein, d. h. ein solcher, welcher

¹⁾ Dafür bieten die Parabeln Jesus' bisweilen gute Beispiele. Es sei nur an diejenige vom Säemann erinnert. Da ist zunächst unter dem Samen das Wort, unter dem guten und schlechten Lande der Hörer verstanden. Ganz unwillkürlich aber vermischen sich die Vorstellung vom Samen und vom Lande, und es scheint nun, als sei der Hörer selbst der Same (vgl. οὗτός ἐστιν ὁ σαρπείς Matth. 13, 19; οἱ παρὰ τὸν ὄθον (Luc. 8, 12); οἱ ἐπὶ τῆν πέτραν (V. 13); τὸ εἰς τὰς ἀκάνθας (V. 14); τὸ ἐν τῇ καλῇ γῆ (V. 15), wie denn ein Frucht-Tragen (Matth. 13, 23; Luc. 8, 15) streng genommen auch nur von der Saat ausgesagt werden kann.

dem πνεῦμα das geeignete Organ sein und von diesem bestimmt werden wird.¹⁾

Darüber hinaus geht zunächst auch V. 45 nicht; soll doch hier nur der Schriftbeweis für die V. 44 aufgestellte Behauptung, dass es so etwas, wie einen pneumatischen Leib werde, dargeboten werden. Dennoch kann nicht übersehen werden, dass das πνεῦμα, um welches es sich hier handelt, als ζωοπλοῦν bezeichnet wird. Damit ist so deutlich, wie nur irgend möglich, ausgesprochen, dass derselbe Geist, welchem der Auferstehungsleib als adäquates Herrschaftsgebiet dienen soll, das durch jenen Leib charakterisierte Leben zu stande bringen werde. —

Wir wenden uns nun wieder Röm. 8, 11 zu. Wie viel hier dem P. daran liegt, die Gewissheit einer künftigen Lebendigmachung des Leibes ins Licht zu rücken, ersieht man aus dem Wechsel von Ἰησοῦν (V. 11 a) und Χριστὸν Ἰησοῦν (V. 11 b). Es wird zunächst an die Auferweckung Jesu's²⁾ erinnert, um daran zu zeigen, dass die Neubelebung eines Verstorbenen denkbar sei. Als den Lesern ganz unzweifelhaft bevorstehend erscheint sie aber dadurch, dass jener von Gott auferweckte Jesus zugleich der Christus, der Messias, war, in welchem ja als dem Heilmittler³⁾ für die ihm Angehörigen Leben beschlossen ist. (vgl. I. Kor. 15. 20—22, 45).³⁾

Als Bedingung der Lebendigmachung der Leser (εἰ δέ) wird aber nun das Einwohnen des Geistes in ihnen genannt. Es wäre verfehlt, wollte man dasselbe vom Einwohnen im Leibe verstehen und aus ihm als einem solchen die Lebendigmachung des Leibes ableiten.⁴⁾ Man begriffe nicht, wie dasselbe σῶμα, welches soeben noch im Gegensatz zum πνεῦμα als tot hingestellt worden, nun doch wieder Sitz des Geistes Gottes sein und damit irgendwie in Beziehung zum Leben stehen könnte. — Ebensowenig aber

¹⁾ Vgl. Meyer-Heinrici z. d. St. ²⁾ Vgl. Meyer-Weiss, Kommentar 8. Aufl. p. 348 f. Anm. 2.

³⁾ Vgl. die ähnliche Auslegung bei Hofmann, Meyer-Weiss. — Zu dem Wechsel von Ἰησοῦς und Χριστός vgl. Act. 2, 31, 32, 36. Derselbe behält seine Bedeutung, selbst, wenn nicht Χριστὸν Ἰησοῦν (So \aleph , A. D. Tisch. Westc.—Hort), sondern mit B. E. F. G. Χριστὸν allein zu lesen wäre. ⁴⁾ So Meyer, Godet.

kann bei dem ἐνοικῶν des Geistes der Leib ausdrücklich ausgeschlossen gedacht werden, als wäre die Absicht gewesen, auf die somatische Incongruenz zwischen dem Geist und uns, wie sie durch den in uns wohnenden Geist aufgehoben werden solle, aufmerksam zu machen.¹⁾ Diese Anschauung scheint der ersten entgegengesetzt, gleich ihr aber doch insofern, als auch hier auf das σῶμα ein Gewicht gelegt wird, welches bei P. nicht auf ihm ruht. Absichtlich lautet ja die Aussage vom Einwohnen des Geistes beide Male ganz allgemein: ἐν ὑμῖν; und nicht als Hindernis vollkommenen Lebens, sondern im Gegenteil als ein Stück desselben kommt das σῶμα in Betracht, vorausgesetzt, dass seine Lebendigmachung erfolgt. Man darf sich durch die Behauptung V. 10, dass das σῶμα tot sei, nicht irre machen lassen. Wenn V. 11 den Gedanken von V. 10 weiterführt (δέ ist das metabatische), so scheint damit zugleich ein Anstoss, welcher in V. 10 gelegen sein könnte, beseitigt werden zu sollen. Konnte man dort billig fragen, wo denn das Leben wäre, wenn der Leib tot sei, so erfolgt nun die Antwort, dass das Leben künftig auch leiblich und sichtbar zur Erscheinung kommen solle.²⁾

Erschien aber die Geistesinwohnung als Bedingung einer Wiederbelebung des Leibes, so wird dieselbe nun am Schluss in ihrer Bedeutung noch näher gewürdigt. Die Lesarten schwanken zwischen διὰ τοῦ πνεύματος³⁾ und διὰ τὸ πνεῦμα.⁴⁾ Welcher Lesart der Vorzug gebürt, dürfte schwer festzustellen sein, und zwar um so schwerer, als beide sachlich dasselbe bedeuten. Ob es nun heisst, dass die Lebendigmachung geschehen werde mittels des Geistes oder wegen des Geistes, immer bleibt der Sinn der, dass

¹⁾ So Otto.

²⁾ Dass hier νεκρός durch θνήσκός ersetzt wird, hat seinen Grund darin, dass trotz der engen Beziehung zwischen beiden Versen der Gesichtspunkt sich doch etwas verschoben hat. V. 11 wird eben nicht mehr auf die Sünde als Todesursache reflektiert, sondern nur auf den Abschluss, welcher dem physischen Leben bevorsteht.

³⁾ So \aleph , A. C. Text. rec. Darnach Lachm., Tisch., Westc.—Hort.

⁴⁾ So B, D, E, F, G, Syr. Übersetzung, Griesbach, Bengel, Philippi, Otto, Weiss.

das Dasein des Geistes Voraussetzung der Lebendigmachung, dass mithin der Geist für das Zustandekommen des zukünftigen Lebens von entscheidender Bedeutung ist.

Weniger allgemein, als an den bisher behandelten Stellen wird die in Rede stehende Bedeutung des Geistes für das Auferstehungsleben Röm. 1, 4 anerkannt. Hier handelt es sich um eine, dem historischen Gang der Ereignisse folgende Gegenüberstellung der Herkunft Jesus' aus dem Geschlecht Davids und seiner mit der Auferstehung irgendwie in Zusammenhang stehenden (ἐξ ἀναστάσεως) Bestimmung zur Gottessohnschaft, und zwar einer solchen in Macht.

Dabei stellt sich dem unbefangenen Leser zwischen den beiden Sätzen V. 3b und V. 4a ein enger Parallelismus heraus. Gleich die beiden Verben sind durch ihre Stellung an der Spitze der Sätze als korrespondierend gekennzeichnet. ὄρξεν heisst freilich zunächst „zu etwas bestimmen“ und das will sich als Pendant zu γίνεσθαι nicht recht schicken. Sofern aber V. 4 von etwas schon Eingetretenem die Rede ist, kann kein Zweifel bestehen, dass es sich nicht um die Bestimmung als solche handelt, sondern, dass der Blick sich zugleich auf deren Verwirklichung richtet. Die Übersetzung „bestimmen“ wird also dem Sinn des Satzes nur dann gerecht werden, wenn sie zugleich auf den Vollzug dessen reflektiert, was Inhalt des Bestimmens ist. Es trifft darum den Sinn besser, wenn man ὄρξεν, statt mit „bestimmen“, mit „bestimmen und einsetzen“ oder auch mit letzterem allein wiedergibt (vgl. Act. 10, 42).¹⁾ Damit aber erweist sich der Ausdruck als geeignet, mit γίνεσθαι in Korrespondenz zu treten.²⁾

1) Vgl. Meyer, Pfeleiderer, Paul. p. 115. Weizsäcker, Apost. Zeitalter 2 p. 119.

2) Was P. zu der Wahl des Ausdruckes bestimmte, war offenbar das Bedürfnis, das hier Geschehene als Wirkung Gottes hinzustellen, und zwar als eine solche, welche sich auf alttestam. Weissagungen, soweit es diese mit der Erhöhung des Messias zu tun gehabt hatten, aufbaute (vgl. V. 2. Dann Psalm 2, 7 ff.; 110, 1 mit Act. 13, 33). — Der dem Ausdruck sonst noch beigelegte Sinn des

Jeder der beiden in Rede stehenden Sätze erhält aber nun eine Vervollständigung, der erste durch κατὰ σάρκα, der zweite durch κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης. Und zwar verrät die analoge Bildung der beiden Zusätze, dass auch sie miteinander korrespondieren wollen,¹⁾ ein Umstand, der für die uns nun obliegende Feststellung ihres Sinnes von massgebender Bedeutung ist. Was sofort klar ist oder doch sein sollte, ist die syntaktische Stellung der Zusätze. Man erkennt allgemein an, dass κατὰ σάρκα als adverbiale Bestimmung zu γενομένου gehört. Daraus folgt aber um der Korrespondenz willen, welche zwischen κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα besteht, dass letzteres von dem Verbum seines Satzes ὀρισθέντος nicht getrennt werden kann, sondern ebenfalls eng mit ihm zusammenzuschliessen ist.²⁾

Was heisst aber nun κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα? Man hat vielfach σάρξ und πνεῦμα als die äussere, sinnliche und die innere, geistige Seite, wie am Menschen im allgemeinen, so hier speziell am Christus, einander gegenübergestellt. Dabei sollte der Zusatz ἁγιοσύνης das πνεῦμα bald als Sitz des zur Person Jesus' gehörenden, göttlichen Wesens,³⁾ bald als heilige Energie kennzeichnen, welche das fehlerhafte Übergewicht der σάρξ, die in allen anderen Menschen den Grund der Sündhaftigkeit bilde, von vorn herein ausschliesse.⁴⁾ Schliesslich gab κατὰ die Beziehung an (hinsichtlich, nach Seiten, in Bezug), und es handelte sich wesentlich um den Gegensatz zweier Existenzweisen des Christus,⁵⁾ von denen die eine durch die σάρξ, die andere durch das πνεῦμα ihr Gepräge erhalten hätte.⁶⁾

Bekundens, Konstatierens (so Otto) oder für etwas Erklärens (so Cremer, Wörterbuch 8 p. 727) verlässt den Boden der Worterklärung, ohne doch dem Umstande gerecht zu werden, dass es sich um das Eintreten eines bisher nicht vorhandenen Zustandes gehandelt haben soll.

1) Vgl. R. Schmidt, Paulin. Christologie 1870 p. 105.

2) Gegen Hofmann. 3) So Meyer. 4) So R. Schmidt p. 106 f. Bayschlag, Neutest. Theol. 2 II p. 70; vgl. auch Luthardt. 5) Holtzmann redet von Zustandsformen (Neutest. Theol. II p. 66). 6) Vgl. R. Schmidt p. 107. 123.

Man hat hier aber das Eine überschen, dass im Zusammenhange garnicht von der Existenzweise des Christus die Rede ist.¹⁾ Worauf die Verben γίνεσθαι und ὀρίζεσθαι, jedes für sich, hinweisen, ist das Werden eines Zustandes des Christus, einmal desjenigen eines irdischen Menschen, das andere Mal desjenigen eines Gottessohnes in Macht. Bei diesem Sachverhalt kann aber erstlich das κατά, will es jene Verben näher bestimmen, wiederum nur etwas über das Werden des Christus aussagen. Es muss zwei verschiedene Arten des Werdens bezeichnen, indem es, die Norm resp. das bestimmende Princip angibt, kraft dessen jenes Werden sein Ziel erreicht hat (vgl. Gal. 4, 29).²⁾ Als der Christus in das irdische Leben eintrat, in welchem er dem Geschlecht Davids entstammte, spielte σάρξ die bestimmende Rolle; als es sich dagegen um seine Einsetzung in die machtvolle Gottessohnschaft handelte, das πνεῦμα ἁγιοσύνης.

Von hier aus aber bestimmt sich weiter auch die Bedeutung von σάρξ und πνεῦμα. Bei ersterem genügt es, an das Materiell-Kreatürliche zu denken, wie es dem irdisch-menschlichen Dasein eigentümlich ist und im vorliegenden Fall durch sein normatives Eingreifen das irdisch-menschliche Dasein des Christus zu stande gebracht hat. — Bezl. des πνεῦμα dagegen scheint dies sofort deutlich, dass es nicht menschliches πνεῦμα sein kann. Liegt wirklich ein Werden des Christus vor, auf welches einmal σάρξ, das andere Mal πνεῦμα normierend und gestaltend eingewirkt haben, wie soll man sich innerhalb des paulinischen Gedankenkreises ein menschliches πνεῦμα als die Einsetzung in machtvolle Gottessohnschaft bewirkend vorstellen? Es kann sich nur um das transcendente, objektive, göttliche πνεῦμα handeln, dessen Macht jene Erhöhung des Christus zu Wege gebracht hat.³⁾

Was ist es aber dann um den Zusatz ἁγιοσύνης?

1) Desselben Fehlers macht sich auch die ältere Auffassung schuldig, derzufolge mit σάρξ die menschliche, mit πνεῦμα ἁγιοσύνης die göttliche Natur Jesus' bezeichnet sein sollte. (Melanchth., Bengel, Philippi). 2) So richtig Gloel p. 115. 3) vgl. die Wendung κατά πνεῦμα περικρατεῖν.

Grammatikalisch wäre es möglich, das göttliche πνεῦμα in Analogie von II Kor. 4, 13; Röm. 8, 15; 11, 8 durch ἁγιοσύνης nach der Seite näher bestimmt sein zu lassen, wohin es wirkt. Geist der Heiligkeit wäre dann das πνεῦμα, sofern es den Christus zu einer in Wort und Werk heiligen (sündlosen) Persönlichkeit gemacht hat.¹⁾ Nun zeigt aber das Beispiel der Vertreter dieser Anschauung, dass man mit derselben über jene soeben als fehlerhaft erkannte Auslegung, nach der es sich um die Existenzweise des Christus handelt, nicht hinauskommt. Soll doch die durch den Geist der Heiligkeit herbeigeführte Wesenheit des Christus der Gottessohnschaft in Macht soweit konform sein, dass rücksichtlich jenes Geistes²⁾ oder unter seiner Voraussetzung³⁾ die Bestimmung zu besagter Gottessohnschaft erfolgen konnte. — Es kann sich bei ἁγιοσύνης nicht um eine sittliche Qualität handeln, welche das πνεῦμα beschafft, sondern lediglich um eine Näherbestimmung desselben, sofern es sich im ὀρίζεσθαι auswirkt. Mit anderen Worten, das πνεῦμα soll durch den gen. qualit. (Geist, welchem Heiligkeit eignet⁴⁾) lediglich als ein solches gekennzeichnet werden, durch welches sich Gotteswirkungen vermitteln, und hat somit seine Parallele nicht am πνεῦμα υἱοθεσίας Röm. 8, 15 und Ähnlichem, sondern am alttestamentlichen רוח קדש⁵⁾ (Jes. 63, 10, Psalm 51, 13), ferner am πνεῦμα ἁγιασμοῦ und πνεῦμα ἁγιοσύνης Test. Levi 18 und schliesslich am רוח הקדש der Synagoge. War der Übergang des Christus aus der Sphäre irdisch-kreatürlichen Daseins in die Stellung eines Gottessohnes in Macht von dem Geist bewirkt, so sollte diese Wirkung doch ganz unmissverständlich als eine solche des Geistes Gottes resp. Gottes erscheinen. Dazu die Näherbestimmung des πνεῦμα als πνεῦμα ἁγιοσύνης.⁶⁾

1) Vgl. Holsten, Evang. des Paul. und Petr. p. 425. H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi 1881 p. 400: „Der Geist, welcher Heiligkeit, Hingebung an Gott und seine Zwecke in sich trägt.“ „Der direkte Gegensatz zu σάρξ ἀμαρτίας.“ Hofmann.

2) So Holsten. 3) So Hofmann. 4) So Weiss, Gunkel p. 104. 5) vgl. Cremer, Wörterb. 8. Aufl. p. 56. Auch Gloel p. 116 erklärt πνεῦμα ἁγιοσύνης als „Geist von Gott“, wemgleich er dem

Nun schliesst sich aber noch die Bestimmung ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν an. Was zunächst den Ausdruck selbst betrifft, so lautet er so allgemein, dass an das geschichtliche Ereignis der Auferstehung des Christus vom Tode nicht scheint gedacht werden zu können. Und in der Tat hat man eine Auferstehung im allgemeinsten Sinne ins Auge gefasst, wie immer man sich im übrigen dieselbe vorstellte.¹⁾ Es ist aber nicht abzusehen, wie sich eine solche Aussage in den vorliegenden Zusammenhang schicken sollte. Um sich vor den Lesern als Apostel Jesus', des Christus, zu legitimieren (V. 1 u. 5), fasst P. die Person des letzteren ins Auge. Auf den Christus haben die alttestamentlichen Propheten hingewiesen; er ist aus dem Samen Davids geworden nach Norm des Fleisches, sodann zum Sohne Gottes in Macht eingesetzt nach Norm des Geistes der Heiligkeit; durch ihn hat P. sein Apostolat empfangen. — Wo das Denken des P. so ausschliesslich vom Christus erfüllt ist, ist es schon an sich unwahrscheinlich, dass bei der Auferstehung an etwas Anderes, als an die Auferstehung des Christus sollte gedacht sein, und wird es vollkommen bei Heranziehung einer Stelle, wie II Kor. 13, 4, wo der Machtbesitz des Christus ausdrücklich mit seiner auf den Kreuzestod folgenden Wiederbelebung in Zusammenhang gebracht wird.

Ist aber der Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν auf den historisch-konkreten Einzelfall der Auferstehung des Christus zu beziehen,²⁾ wie hat man dann das ἐκ zu verstehen, und wohin gehört die durch dasselbe eingeführte Bestimmung? Der einzige Ausweg aus dem Labyrinth der hier angewandten Auslegungen scheint mir dort zu liegen, wo man die Korrespondenz, wie zwischen γίνεσθαι und ὀρίζεσθαι einer-

Begriff ἀγνώσθη eine sittliche Färbung meint beimessen zu müssen (p. 234). ¹⁾ vgl. z. B. Otto.

²⁾ Ähnlich Act. 17, 32. — Wie oben erklären Meyer, Weiss gegen Hofmann. Die Erwähnung der Kategorie statt des einzelnen Falles erklärt sich mit Rücksicht auf die jüdische Vorstellung, dass subjektiv-religiöse Vollkommenheit im Leben zum Ausdruck komme. Es konnte darum für Jesus keine bessere Legitimation seiner Messianität geben, als die, dass er eine Totenaufweckung an sich erlebt hatte.

seits und κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα andererseits, so auch zwischen ἐξ ἀναστάσεως und ἐκ σπέρματος Δαυείδ wahrnimmt.¹⁾ Das Letztere bezeichnet die Nachkommenschaft Davids als die Wurzel, aus welcher das irdisch-menschliche Dasein des Christus unter der bestimmenden Norm des Fleisches entsprossen sei. Analog weist ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν auf die Auferstehung des Christus als auf die Wurzel, welcher sein Dasein als Sohn Gottes in Macht entstammt. Das hat nun freilich zur Folge, 1) dass ἐξ ἀναστάσεως weder mit υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει,²⁾ noch mit δυνάμει³⁾ zusammenzuschliessen ist, sondern dass es ebenso eng mit ὁρισθέντος zusammengehört, wie ἐκ σπέρματος Δαυείδ mit γενομένου. Auferstehung ist der Punkt ewesen, an welchem die Einsetzung zu machtvoller Gottessohnschaft sich als geschehen erwies.⁴⁾ 2) folgt aus obiger Sachlage, dass ἐξ ἀναστάσεως mit κατὰ πνεῦμα in derselben Art zusammengehört, wie ἐκ σπέρματος Δαυείδ mit κατὰ σάρκα. War die Auferstehung der Ausgangspunkt der Erhöhung, so war das πνεῦμα die an ihm sich auswirkende, treibende Kraft und Norm. — Damit sind wir aber nun bei dem angelangt, was es aus unserer Stelle zu belegen galt, bei der Bedeutung des Geistes für das Auferstehungsleben. Es handelt sich hier um eine Ergänzung zu Röm. 8, 11. Dort wird das Geschick derer, in welchen der Geist ist, in Parallele gesetzt zum Geschick des Christus, ohne dass bezl. des letzteren vom Geist anders, als indirekt die Rede wäre. Hier, 1, 4, wird das dort fehlende Glied eingeschaltet. Wir erfahren, dass es sich mit dem Christus wirklich ganz so verhalten hat, wie es sich mit einem jeden Menschen verhalten soll, dass nämlich der ihm

1) Vgl. Gloël p. 117; Holtzmann, Neutest. Theol. II p. 68.

2) So Hofmann. 3) So Otto.

4) Gloël a. a. O. p. 117: „Auferstehung ist ihm zur Geburt in ein Leben der Kraft und Herrlichkeit geworden.“ — Der Gedanke ist also viel konkreter, als wenn es sich nur um die „Art und Weise“ oder um das Mittel der Einsetzung handelte. Zugleich wird der Schein vermieden, als wäre die Auferstehung, sei es logisch, sei es zeitlich, Voraussetzung der Erhöhung gewesen, und es wird deutlich, dass die letztere mit der ersteren eingetreten ist. — Vgl. Holtzmann, Neutest. Theol. II p. 68.

innewohnende Geist seine Auferstehung ermöglicht hat. — Bei Berücksichtigung der engen Beziehungen, welche für P. zwischen πνεῦμα und δόξα bestehen, erscheinen schliesslich die beiden Gedanken, derjenige von Röm. 1, 4 und derjenige von 8, 11, an zwei Stellen eng aneinandergesetzt. I Kor. 6, 14 tritt die δόξα Gottes als Mittel auf, wie der Auferweckung des Herrn, so derjenigen der Christen (διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), II Kor. 13, 4 als die Ursache des Auferstehungslebens, sowohl des Christus, wie der Christen (ἐκ δυνάμεως θεοῦ).

Die bisher erörterte Anschauung hatte es, soweit die Auferstehung der Menschheit ausser dem Christus in Betracht kam, immer mit einem in der Zukunft liegenden Zeitpunkt zu tun, an welchem unter Einwirkung des Geistes das neue Auferstehungsleben eintreten sollte. Daneben findet sich aber noch eine andere Anschauungsweise. Nach ihr ist das Leben weder ein schlechthin zukünftiges, bei der Auferstehung erst eintretendes, noch auch wird es dann erst vom Geist gewirkt. Sondern hier scheint in der Gegenwart eine Entwicklung mit ihm vor sich zu gehen, welche in einem zukünftigen Leben nur ihren Gipfelpunkt erreicht. Und diese Entwicklung ist eine Wirkung des Geistes.

Die erwähnte Anschauungsweise liegt II. Kor. 3, 18 vor. Es ist ein Vorzug derer, welche dem neuen Bunde angehören (ἡμεῖς πάντες), dass sie in ihrer Erkenntnis nicht mehr von der Decke behindert (vgl. V. 13 und 14), damit aber auch nicht mehr im Zustande der Knechtschaft sind, sondern dass sie unter Einfluss des im neuen Bunde herrschenden Geistes als Freie (V. 17) mit aufgedecktem Antlitz, wenn auch für jetzt noch durch den Spiegel (des Evangeliums (vgl. 4, 4), die Herrlichkeit des Herrn, die δόξα des neuen Bundes (vgl. V. 8—11) schauen. Dabei geht aber nun etwas Eigentümliches mit ihnen vor sich. P. bezeichnet es als eine Verwandlung, wie sie sich abspiele ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Ist der gläubige Christ dazu bestimmt, an der himmlischen δόξα teilzuhalten (Röm. 8, 17, 18, 21; II. Kor. 4, 17), und sieht er sich andererseits gegenwärtig in der Lage, diese

δόξα zu schauen, so beschränkt sich bei ihm nicht auf das Anschauen. Sondern es ist ein Beweis, ebensowohl für die Intensität der δόξα, wie für die Rückhaltlosigkeit, mit welcher sie angeschaut wird, wenn während dieses Schauens mit dem Subjekt desselben eine Verwandlung in das Bild des Christus vor sich geht. Und zwar eine solche in dasselbe Bild (τὴν αὐτὴν εἰκόνα), welches in der δόξα des Herrn angeschaut wird, d. h. eine Verwandlung, welche, von δόξα als ihrer Quelle ausgehend, auf δόξα abzielt.¹⁾ Zweifellos wird nun durch das Präsenz μεταμορφούμεθα ein in der Gegenwart allmählich fortschreitender Prozess gekennzeichnet. Daraus darf aber nicht der Schluss gezogen werden, als handle es sich um einen rein geistigen Vorgang.²⁾ Es ist oben davon die Rede gewesen, wie dem P. eine Unterscheidung des geistigen und physischen Gebietes, wie sie uns geläufig ist, nicht zur Hand war. Hier zeigt sich das mit besonderer Deutlichkeit am Begriff der δόξα. Oft bezeichnet er ein nach unseren Begriffen rein Geistiges, Immaterielles, nämlich Ehre, Ruhm, Hoheit (I. Kor. 10, 31; II. Kor. 1, 20; Röm. 2, 10 (7); 3, 23; 4, 20; 9, 4; 11, 36; Phil. 1, 11 u. andere). Dann aber erscheint er wieder als Merkmal und Eigenschaft eines Dinges auf physischem Gebiet und erhält damit seinerseits materielle Bedeutung. So wird Sonne, Mond und Sternen eine δόξα beigelegt (I. Kor. 15, 41); so erscheint die δόξα als Hauptmerkmal des für die Zukunft zu erwartenden und von P. durchweg physisch vorgestellten Lebens (I. Kor. 15, 43; II. Kor. 4, 17; Röm. 8, 17, 18, 21). Mit der Übersetzung «Ehre», «Ruhm» kommt man hier nicht aus. Vielmehr hat

1) So werden die Worte ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν mit der Mehrzahl der griechischen Väter, — neuerdings auch Meyer u. Hofmann, — zu verstehen sein und nicht vom Aufsteigen zu immer höheren Stufen der δόξα (So Rückert, De Wette, Gloel p. 267, Meyer-Heinrici). Denn dass unsere δόξα sich von der angeschauten δόξα des Herrn herleite, war viel weniger selbstverständlich, als dass eine Verwandlung zur δόξα hin sich in allmählich aufsteigender Linie vollzieht (Gegen Klöpffer, Heinrici).

2) Gegen Meyer, Hofmann, Heinrici, Gloel p. 268.

man mit Recht von einer «himmlischen Lichtmaterie»,¹⁾ einer «höheren Lichtsubstanz»,²⁾ einem himmlischen Lichtglanz, wie er von einer überirdischen Lichtsubstanz ausgehe,³⁾ geredet, in welchem sich das Leben der Zukunft abspielen sollte.⁴⁾

Den genannten Stellen reihen sich II. Kor. 3, 7, 8, 18, an.

V. 7a und 8 gerät man zwar in Versuchung, $\delta\delta\zeta\alpha$ abstrakt von der dem alttestam. bzw. neutestam. Dienst inwohnenden Hoheit zu verstehen. Bald aber belehrt einen der mitten zwischen jene beiden $\delta\delta\zeta\alpha$ hingestellte gleiche Ausdruck V. 7b eines anderen. Dieser letztere bezeichnet den Lichtglanz, welcher den Augen wahrnehmbar, von dem Angesicht Moses' ausgestrahlt hätte. Man wird nun dem P. nicht zutrauen, dass er innerhalb zweier Verse unter ein und demselben Ausdruck einmal dieses und unmittelbar vorher und nachher wieder etwas ganz anderes verstanden haben sollte. $\delta\delta\zeta\alpha$ V. 7b macht seinen Einfluss auf den gleichen Ausdruck vor und hinter sich mit Notwendigkeit geltend. Beide letzteren erhalten durch jenen die ihm eigene materielle Färbung.⁵⁾

Was nun V. 18 betrifft, so ist auch hier die Materialität der $\delta\delta\zeta\alpha$ erkennbar, und zwar daran, dass sie, wie Röm. 8, 17, 18, als Ziel des Christenlebens erscheint. Eben dies aber ist für das Verständnis der Stelle von entscheidender Bedeutung. Soll es sich nämlich zugleich um einen schon gegenwärtig beginnenden Umwandlungsprozess handeln, mit welchem man sich jenem Ziele, dem zukünftigen Leben, entgegenentwickelt, so kann dieser Prozess, wenn auch ein innerlicher (vgl. II Kor. 4, 16), so doch kein rein geistiger in unserem Sinne mehr sein. Sowahr das zukünftige Leben

¹⁾ Holsten, Zum Evang. des Paul. u. Petr. p. 72 Köstlin, Jahrb. für deutsche Theol. 1877 p. 271. ²⁾ Holtzmann, Neutest. Theol. II. p. 20. ³⁾ B. Weiss, Bibl. Theol. § 76 d. p. 288.

⁴⁾ Hat Kabisch, Eschatologie des Paul. 1893 p. 206 Unrecht mit der Behauptung, dass $\delta\delta\zeta\alpha$ bei P. immer ein physisch bestimmter Begriff sei, so nach Obigem auch Wendt, wenn er (Fleisch u. Geist p. 144) eine Materialität der $\delta\delta\zeta\alpha$ überhaupt bestreitet.

⁵⁾ So richtig Meyer, nur dass er den Fehler begehrt, $\delta\delta\zeta\alpha$ lediglich von der gloria futuri saeculi zu verstehen.

den ganzen Menschen, insbesondere auch nach seiner leiblichen Seite umfassen soll, so gewiss betrifft auch die gegenwärtige Entwicklung den ganzen Menschen. Das Bild des Himmlischen, welches wir nach I. Kor. 15, 49 einst tragen sollen, bereitet sich in der Gegenwart vor.¹⁾

Geht aber dieser Prozess von der $\delta\delta\zeta\alpha$ aus, so doch andererseits $\alpha\pi\theta$ $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Wenn es seine Richtigkeit hat, dass das Interesse des Verfassers von V. 17 an stark auf dem Geist ruht, so scheint mir die Ableitung jenes Ausdruckes vom Nominativ $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha$ nicht ratsam.²⁾ Müsste doch die Veränderung des $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha$ $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ V. 17 in $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha$ einen Jeden notwendig auf den Gedanken bringen, dass auf die Näherbestimmung des $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha$ durch $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ alles ankomme, also auf letzterem und nicht auf ersterem der Hauptton liege. Zutreffender dürfte es darum sein, den Genetiv $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ von $\alpha\pi\theta$ abhängen zu lassen.³⁾ Der Ausdruck $\alpha\pi\theta$ $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ blickt dann einmal um des $\alpha\pi\theta$ willen auf $\alpha\pi\theta$ $\delta\delta\zeta\eta\varsigma$, das andere Mal zusammen mit dem letzteren auf $\tau\eta\gamma$ $\delta\delta\zeta\alpha\upsilon$ $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ zurück. Die Herrlichkeit des Herren, welche man schaut, ist die Quelle der Verwandlung zur Herrlichkeit. Ausdrücklich aber wird diese Quelle in ihre einzelnen Teile zerlegt. Ist es $\delta\delta\zeta\alpha$, von der unsere $\delta\delta\zeta\alpha$ sich herschreibt, so ist es, weil es sich dort um eine $\delta\delta\zeta\alpha$ $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ handelt, zugleich der Herr.

Zu $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ gehört aber nun der Genetiv $\pi\upsilon\epsilon\theta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Meyer⁴⁾ hat ihn in dem Sinne als Näherbestimmung des $\kappa\alpha\rho\iota\upsilon\varsigma$ damit zu verstehen wollen, dass die Wirksamkeit des Geistes verstanden werden soll, dass die Wirklichkeit des Geistes als eine vom Herren abhängige hingestellt werde. Dagegen aber macht sich geltend, 1) dass es bei P. nie der Christus, sondern immer nur Gott ist, welcher den Geist sendet, von dem er also abhängig gedacht werden will.⁵⁾ 2) würde so

¹⁾ Dieses Bild vom Leben, wonach es sich allmählich der Zukunft entgegenentwickelt, scheint neu. Tatsächlich aber offenbart sich darin doch nur die uns bekannte paulin. Anschauungsweise, für die, was das Leben betrifft, Gegenwart und Zukunft in eins verschmelzen. ²⁾ Gegen Calvin, Hofmann, Käbler, Das schriftmässige Bekenntnis zum Geist Christi p. 6; Gloël p. 123. ³⁾ So Meyer, Meyer-Heinrici, Klöpffer, Weiss. ⁴⁾ Kommentar 3. Aufl. 1856. ⁵⁾ Vgl. I. Thess. 4, 8; Gal. 4, 6; I. Kor. 2, 12; 6, 19; II. Kor. 1, 22.

das πνεῦμα, entgegen dem Zusammenhange, eine ganz nebensächliche Rolle spielen. 3) wäre damit auf ein ganz neues Verhältnis zwischen dem „Herrn“ und dem Geist hingewiesen, während doch zu erwarten ist, dass die hier konstatierten Beziehungen zwischen ihnen an die eine oder die andere der im vorausgehenden V. 17 erwähnten erinnern möchte. — Mehr scheint die Deutung für sich zu haben, welche λόγος und πνεῦμα einander nicht subordiniert, sondern letzteres als Apposition zu ersterem ansieht: Vom Herrn, welcher Geist ist.¹⁾ Insbesondere würde πνεῦμα so das ihm gebührende Gewicht erhalten. Nicht mit Unrecht aber macht Gloël²⁾ auf die grosse Härte aufmerksam, welche die in Rede stehenden Worte so erhielten, und die durch die Artikellosigkeit noch vermehrt werde. Diese Deutung scheint darum zurückgestellt werden zu müssen, bis sich jede andere als unmöglich erwiesen hat.

Nun bleibt aber noch übrig, πνεύματος als gen. qualit. zu fassen, und den „Herren“ dadurch als den bezeichnet sein zu lassen, dessen Wesensbeschaffenheit durch πνεῦμα bestimmt ist.³⁾ Diese Fassung hat für sich: 1) ihre Natürlichkeit; 2) dass nicht ein schlechthin Neues vom Herren und vom Geist ausgesagt wird, sondern die Aussage von V. 17a, dass der Herr Geist sei, hier nur in anderer Form wiederkehrt; 3) dass πνεῦμα die volle Bedeutung besitzt, welche man nach V. 17 vgl. mit V. 6 und V. 8 für dasselbe erwarten muss. Geht die Umwandlung vom Herrn aus, so erklärt sich das aus dem Umstande, dass der Geist sein Wesen bestimmt, dass er Geist ist.

Damit aber sind wir nun in der Lage, uns den eigentlichen Sinn der Aussage von V. 18 zu vergegenwärtigen. Der allmähliche Verwandlungsprozess, welcher mit dem Anschauen der θεῶν des Herrn verknüpft ist, und in welchem sich das Leben der Zukunft vorbereitet, damit aber eben dieses Leben selbst, hat seine Quelle im Geist, dem πνεῦμα ζωοποιῶν (V. 6).⁴⁾

1) Nach Luther R. Schmidt a. a. O. p. 125; H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi p. 400. 2) a. a. O. p. 122. 3) So De Wette, Klöpffer, Meyer-Heinrici, Weiss, Bibl. Theol.⁶ p. 289. 4) Was

§ 3. Rechtfertigung und Geist.

Soweit bisher die Bedeutung des Geistes für das religiös und sittlich bestimmte Menschenleben ins Auge gefasst wurde, herrscht bei den Forschern im wesentlichen Übereinstimmung. Zugleich ist hier aber auch die Grenze derselben. Der Markstein ist der im paulinischen Gedankenkreise so wichtige Begriff der Rechtfertigung.

B. Weiss handelt in seiner Bibl. Theologie § 80—83 von der Erlösung und Rechtfertigung, § 84—87 vom Neuen Leben. Dabei nimmt der Geist in letzterem Abschnitt einen breiten Raum ein als Prinzip eines neuen (sittlichen) Lebens. Und auch in ersterem Abschnitt wird er erwähnt. Hier geschieht es aber mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben und die daraus sich ergebende Gottessohnschaft von dem Geist zunächst ganz unabhängige Grössen wären. Bei der Aufnahme in die Gottessohnschaft handle es sich um eine objektive Tat von seiten Gottes, ganz abgesehen vom Geist. Die Mitteilung des letzteren sei eine zweite Gnadentat Gottes, welche ihren Zweck darin habe, den Stand der Gottessohnschaft dem Menschen subjektiv zur Gewissheit zu machen, und diesen Zweck eben damit erreiche, dass der Geist sich im Menschen als Prinzip eines neuen Lebens erweise. So wichtig also der Geist für die Gottessohnschaft auch sein mag, sofern „das objektive Heil ohne die subjektive Gewissheit davon für den Einzelnen wertlos bleibt,“ — die Reihenfolge ist doch 1) „Glaube und Rechtfertigung (Gottessohnschaft) 2) Geist.“¹⁾

Ganz ähnlich urteilt Pfleiderer.²⁾ Freilich ist nach ihm die Mitteilung des Kindschaftsgeistes von der Kindesannahme zeitlich nicht zu trennen. Denn durch jene komme diese erst zum persönlichen Bewusstsein und zur inneren

καθάρσις betrifft, so ist es bei dem Gewicht, welches auf πνεύματος ruht, in erster Linie auf dieses zu beziehen. Und zwar kann es die dem Geist zuzuschreibende Wirkung nur als eine solche hinstellen wollen, wie man sie nur von ihm erwarten kann.

1) Vgl. Bibl. Theologie⁶ 1895 § 83 d. p. 326 f. 2) Urchristentum p. 254 Paulinismus² p. 190 f.

Erfahrung. Eine Gotteskindschaft ohne oder vor der Geistesmitteilung wäre eine leere Abstraktion ohne reale Wahrheit. — Aber so eng die beiden Faktoren auch zusammengehören, so bleiben sie doch unvermittelt nebeneinander stehen. — Zwar handelt es sich um eine Sache, die Gotteskindschaft, aber um zwei verschiedene, nicht miteinander zu verschmelzende Gesichtspunkte, unter welchen sie betrachtet wird. Weit davon entfernt, Wirkung des mitgeteilten Geistes zu sein, stellt *νόθεα* die Kindschaft unter dem Gesichtspunkte eines neuen Rechtsverhältnisses zu Gott dar, während die Geistesmitteilung sie von seiten der Belebung aus Gott zeigt. — Auch äusserlich in der Anordnung des Stoffes spiegelt sich diese Auffassungsweise Pfeiderers ab, indem er zunächst in dem Abschnitt „Rechtfertigung durch den Glauben“ die Begriffe Glauben, Rechtfertigung, Kindschaft ganz für sich behandelt und hieran dann einen besonderen Abschnitt „Das Leben im Geist“ anschliesst.

Anders nimmt sich zunächst die Anschauung Beyschlags aus. Er weist die Weiss'sche Scheidung zweier Gottesakte energisch zurück. Eine Rechtfertigung abgesehen vom Geist ist so undenkbar, dass die Geistesmitteilung in den Prozess des Gläubigwerdens zu verlegen ist, wie ihn die Rechtfertigung voraussetzt.¹⁾ — Es ist aber doch kein Zufall, dass auch Beyschlag einen besonderen Abschnitt dem „Leben im Geist“ widmet. Die ethischen Wirkungen des Geistes, welche hier besprochen werden, sind es schliesslich einzig und allein, um derentwillen der Geist seinen Platz innerhalb des Umkreises der Rechtfertigung und Kindesannahme erhält. Seine Erwähnung dient nur dem Zweck, eine sittliche Neugestaltung, wenn auch nur grundlegender Art, einmal als die logische Voraussetzung des Rechtfertigungsaktes (p. 204), das andere Mal als mit der Einsetzung in die Gotteskindschaft eng verknüpft hinzu stellen (p. 206). So kommt Beyschlag trotz seiner Polemik gegen Weiss dennoch über diesen nicht hinaus, und zwar deswegen, weil auch er zwar eine Geisteswirkung in ethischem Sinne kennt, dagegen das durch die Rechtfertigung gesetzte

1) Neutest. Theol. II p. 199. 203.

Verhältnis als solches ohne den Geist zu stande gekommen sein lässt.¹⁾

Nun scheint die Anschauungsweise, welche Rechtfertigung und Sohnschaft für die Voraussetzung des Geistesempfanges hält, sich mit Recht auf Gal. 4, 6 und Röm. 8, 15 f. berufen zu können. Gal. 4, 6 ist die Gottessohnschaft tatsächlich die Voraussetzung dessen, dass Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen sandte. Und nach Röm. 8, 16 fällt dem Geist die Rolle zu, für die vorhandene Gottessohnschaft Zeugnis abzulegen und so derselben gewiss zu machen.

Dennoch aber ist nach P. eine Rechtfertigung ohne Mitteilung des Geistes nicht nur wertlos (Weiss), sondern nicht vorhanden. Dafür sei zunächst auf Gal. 4, 21 ff. verwiesen. P. erinnert hier im Kampf gegen die Judaisten an das Gesetz, auf welches jene pochten, speziell an die Geschichte von den beiden Söhnen Abrahams. Von diesen war der eine Sohn der Magd und als solcher *κατὰ σάρκα* geboren, der andere dagegen Sohn der Freien und *ἐπαγγελίας* geboren.

Hofmann hat letzteres so verstehen wollen, dass die Verheissung an Abraham sich in Isaaks Erzeugung selbst erst verwirklicht habe. — Hat sich aber die Verheissung historisch in der Geburt Isaaks erfüllt, so lag es im Wesen derselben, dass sie nicht mit der Erfüllung zusammenfiel, sondern ihr vorausging. Und als solche vorausgehende wird sie nun als das die Geburt Vermittelnde vorgestellt, ohne welches es zu derselben nicht gekommen wäre.²⁾

Dem steht nun das *κατὰ σάρκα* gegenüber, bei welchem *κατὰ* um so gewisser nach *διὰ* bei *ἐπαγγελίας* zu deuten ist,

1) Auch Gloël p. 102 erklärt die Rechtfertigung für die Voraussetzung des Geistesempfanges, obgleich der Glaube nach ihm eine Wirkung des Geistes ist (p. 127 ff.). — Ähnlich ist die Anschauung Gunkels, wenn er p. 78 den Glauben für eine Voraussetzung des Geistesempfanges hält. — Holtzmann kennt den Geist einerseits als „Zeugen für die Realität des Rechtfertigungsspruches und der Kindeschaftsannahme“ und als „Unterpfand für die Vollendung des Heiles“ (II p. 138), andererseits als Prämisse für die paulin. Ethik (p. 145). Damit, dass Rechtfertigung durch ihn zu stande komme, wird auch hier nicht gerechnet. 2) Vgl. Meyer und Meyer-Sieffert z. d. St.

als hernach (V. 29) für δι' ἐπαγγελίας eine Wendung mit κατὰ (κατὰ πνεῦμα) eintritt. Die Geburt Ismaels ist fleischesgemäss vor sich gegangen, d. h. so, dass Fleisch (fleischliche Zeugung) dasjenige war, was die Geburt zu stande brachte.

Es kann nun nach P. keinem Zweifel unterliegen, dass die Christen als Kinder des oberen Jerusalem (V. 26 f.) nicht jenem Sohne der Magd, sondern dem Sohne der Freien zu vergleichen sind (V. 28). Daraus folgt aber, dass auch sie Kinder der Verheissung (d. h. nach V. 23: mittels Verheissung) und als solche κατὰ πνεῦμα gezeugt sind (V. 28 f.). Was bedeutet der letztere Ausdruck? — Wie oben κατὰ σάρκα mit Hinblick auf δι' ἐπαγγελίας und κατὰ πνεῦμα erklärt werden wollte, so dieses letztere wiederum im Zusammenhang mit jenen beiden. Dann aber ist mit ihm der Geist als eine Kraft bezeichnet, welcher die Gläubigen ihre Existenz verdanken. Und sind ferner die Kinder der Verheissung, von denen hier die Rede ist, die nämlichen, welche 4,7 als dem Sklavenstande entrückte Söhne Gottes bezeichnet waren, so steht die Gottessohnschaft augenscheinlich als eine Wirkung des Geistes da.

Das lauteste und durchgreifendste Zeugnis für die in Rede stehende Anschauungsweise des P. geben aber die Beziehungen ab, wie sie nach ihm zwischen Geist und Glauben obwalten.

Bekanntlich ist nach P. der Glaube die Bedingung der Rechtfertigung bzw. der Gottessohnschaft.

Sollte sich nun nachweisen lassen, dass er zugleich eine Wirkung des Geistes ist, so wäre damit um des Verhältnisses von Glaube und Rechtfertigung willen auch die letztere als Geisteswirkung erwiesen.

Nun wird freilich eine Wirkung des Geistes auf Glauben stellweise gelegnet. So grosse Bedeutung man dem Geist für die Ausgestaltung des Christenstandes und -lebens beimisst, für den Anfang desselben, für die Entstehung des Glaubens, lässt man den P. vom Geist absehen. Glaube sei nach ihm die Voraussetzung des Geistesempfanges.¹⁾

¹⁾ So Weiss Bibl. Theol. 6 § 83 c. § 84. Pfeleiderer Paulinismus 2 p. 204 im Zusammenhang mit ihrer Verhältnisbestimmung von Geist

Dass man aber damit ein wesentliches Stück des paulinischen Gedankenkreises ausser acht lässt, zum Beleg dessen sei zuerst auf II Kor. 4, 13 verwiesen. Es kann fraglich sein, ob τὸ αὐτὸ πνεῦμα rückwärts oder vorwärts blickt. Letzteres täte es, wenn es, wie man meint, in κατὰ τὸ γεγραμμένον etc. seine Auslegung fände. Der Geist wäre dann als derselbe bezeichnet, welchen der Psalmist gehabt hätte.¹⁾ Aber erstens scheint κατὰ τὸ γεγραμμένον eher adverbelle Näherbestimmung sein, als das Pronomen αὐτὸ erläutern zu wollen. Und dann will der Parallelismus der Glieder im Zitat und in der Anwendung, welche P. davon macht, beachtet sein (ἐπίστευσα — πιστεύομεν, ἐλάλησα — λαλοῦμεν). Beides nötigt dazu, κατὰ τὸ γεγραμμένον als Näherbestimmung zum Folgenden zu ziehen. Gemäss dem Schriftwort, will P. sagen, ergeht es auch uns.²⁾ Dann aber bleibt nichts übrig, als τὸ αὐτὸ πνεῦμα vom Nachfolgenden loszulösen und an das Vorausgehende anzuschliessen.³⁾ Nachdem soeben auf den Unterschied hingewiesen worden, welcher zwischen der Lage der Korinther und derjenigen des P. bestehe, wird mit τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως auf die trotzdem zwischen ihnen noch obwaltende Gleichheit aufmerksam gemacht, eine Gleichheit, welche im Besitz des Glaubensgeistes besteht und darum dem Apostel, trotzdem der Tod sich in ihm auswirkt, zum Anreiz wird, seinem Beruf, der Verkündigung des Evangeliums, nachzugehen.⁴⁾

und Rechtfertigung. Ferner Gunkel a. a. O. p. 78, welcher im Glauben zwar eine Wirkung Gottes, nicht aber eine solche des Geistes sieht. Schmiedel, Zeitschr. für die Schweiz 1893 p. 221 (der Glaube ist eine Tat des Menschen). Vgl. auch Teichmann, Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1896 p. 358 f.

¹⁾ So Meyer-Heinrici, Kommentar 7. Aufl. Schmiedel, Hand-Komment.

²⁾ So Meyer, Hofmann, Gloël p. 87 f. ³⁾ Indem Meyer, trotz seiner richtigen Beziehung von κατὰ τὸ γεγραμμ. auf das Folgende, dasselbe dennoch auf τὸ αὐτὸ πν. zurückblicken liess, versäumte er, klar zu machen, wie κατὰ τὸ γεγραμμ. zwei so verschiedene Beziehungen nach rückwärts und vorwärts in sich zu vereinigen vermag.

⁴⁾ So Gloël p. 88 im Anschluss an Hofmann, nur dass letzterer contextwidrig den Gedanken einträgt, als sei das V. 13 erwähnte πνεῦμα πίστεως darum als das nämliche bezeichnet, welches die

Eine Probe für die Richtigkeit dieser Deutung ist die Art, wie P. sich V. 14 wiederum mit den Korinthern vergleicht, nur in V. 12 entgegengesetzter Richtung. Der Geistesbesitz, welchen er mit ihnen gemein hat, verleiht ihm die Gewissheit, dass nicht nur für die Korinther eine Auferweckung vom Tode bevorsteht, sondern auch für ihn, trotzdem gegenwärtig in ihm nicht das Leben, wie in den Korinthern, sondern der Tod seine Macht ausübe.

Fasst man unter diesen Voraussetzungen den Ausdruck $\piνεμα τῆς πίστewος$ ins Auge, so kann zunächst unter $πίστις$ nicht etwas Aussergewöhnliches, ein „besonderer pneumatischer Glaube“ verstanden sein.¹⁾ Eine Glaube, welchen P. mit den Korinthern zu teilen bekennt, kraft dessen er die Verkündigung des Evangeliums vollführt, welcher ihm die Zuversicht künftiger Auferweckung vom Tode verleiht, ist nicht etwas Besonderliches, sondern eben der Glaube, wie er unerlässliches Eigentum eines jeden Gliedes der Gemeinde sein sollte. — Wird nun $πίστις$ in vorliegender Weise mit $\piνεμα$ verbunden, so tut man gut, den dadurch entstehenden Ausdruck nicht isoliert für sich, sondern im Zusammenhang mit den ähnlichen Ausdrücken bei P. zu betrachten. Wir haben eine Bildung vor uns, wie Röm. 8, 15; 11, 8. Gleich diesen letzteren dem israelitisch-jüdischen Anschauungskreise entstammend und daher seinen Inhalt empfangend, bezeichnet der Ausdruck den Geist als denjenigen, dessen Vorhandensein am Glauben erkannt wird, dem aber um desswillen auch die Wirkung auf Glauben zuzuschreiben ist. Der Glaube, der seine Anwesenheit verrät, ist zugleich sein Werk. —

Weiter wenden wir uns der Stelle II. Kor. 3, 3 zu. Hier nennt P. die Korinther einen Brief, geschrieben, nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes. Verfasser des Briefes sind P. und Timotheus, dadurch dazu geworden, dass sie den Korinthern ihre Dienste widmeten ($δουλονηθεῖσα$). Die Stelle der Tinte hat der Geist Gottes. Korinther besäßen, weil es in den Korinthern das Leben wirksam mache. Von Letzterem steht nichts da.

¹⁾ Gegen Gunkel p. 78.

vertreten, der Stoff, auf welchen geschrieben wurde, waren Herzen, der Effekt war die Gemeinde, wie sie jetzt dem Apostel überall als Empfehlungsbrief dient (V. 2). — Was aber die Gemeinde dazu geeignet erscheinen lässt, kann nichts anderes sein, als dasjenige, was nach I. Kor. 3, 5 durch den Dienst des P. und des Apollon in den Korinthern erzeugt worden ist, der Glaube. Ist nun die Gemeinde mittels des Geistes ein Empfehlungsbrief für P. geworden, so kann es sich P. nicht anders vorgestellt haben, als dass ihr Glaube durch Wirken des Geistes zustande gekommen sei. Und das bestätigt sich, wenn es von der in Geist und Macht vor sich gehenden Verkündigung heisst, dass sie Fähigkeit und Aufgabe habe, den Glauben zu begründen (I. Kor. 2, 5).

Angesichts dieses Tatbestandes ist es natürlich nicht ein Beweis gegen, sondern eher für eine Wirksamkeit des Geistes auf Glauben, wenn der letztere ein Geschenk Gottes genannt wird. (Röm. 12, 3; Phil. 1, 29).¹⁾ Es ist eben hier und dort derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht, dass nämlich der Glaube ein Produkt übernatürlicher göttlicher Wirksamkeit sei. Und dass P., wenn er den Glauben als Geisteswirkung ansah, nicht Gott als Urheber desselben nennen konnte, wird der nicht behaupten, welcher bemerkt hat, wie P. I. Kor. 2, 5 an Stelle von $\piνεμα$ einfach $δωνημεν θεου$ treten lässt, mit letzterem, als einem Synonymon des ersteren, den den Glauben sowohl wirkenden, wie tragenden Faktor bezeichnend.²⁾

¹⁾ Gegen Gunkel p. 78. ²⁾ Dass der Glaube hin und wieder als Selbsttat des Menschen erscheint, und einerseits von einem $νομος πιστewος$ (Röm. 3, 27), einem Gesetz, welches Glauben verlangt, andererseits von einem $εργον πιστewος$ (I. Thess. 1, 3) oder einer $υπακοη πιστewος$ (Röm. 1, 5; 16, 26 vgl. 2, 8; 6, 17; 10, 3, 16, 21) d. h. einem Werke, einem Gehorsam, welches (welcher) im Glauben besteht, die Rede sein kann, steht zu der Tatsache, dass Glauben eine Geisteswirkung ist, ganz und garnicht im Widerspruch. Es ist dieselbe Sachlage, wie wenn die sittliche Erneuerung, welche nach P. anerkanntermassen ein Werk des Geistes ist, andererseits doch wieder als Aufgabe des Menschen hingestellt wird (Röm. 6, 13; 8, 12 f.; I. Kor. 9, 24 f.; Phil. 2, 12 f.; 3, 14 f.; I. Thess. 5, 8; Eph. 6, 10 f.).

Ist aber so der Glaube eine Wirkung des Geistes und zugleich Bedingung der Rechtfertigung (Gottessohnschaft), so folgt daraus allerdings ab, dass letztere nicht anders als unter Auswirkung des Geistes zu stande kommt. Es bestätigt sich somit, was Gal. 4, 23, 28 f. unmittelbar ausgesprochen war.

Erst von diesem, so gewonnenen Standpunkt aus wollen nun die Beziehungen beurteilt werden, wie sie zwischen dem Geist und dem vorhandenen Sohnesstand, insbesondere den am meisten charakteristischen Eigentümlichkeiten desselben, dem Kindesgebet und den Zuständen der Freiheit, des Friedens und der Freude bestehen.

Von einer Wirkung des Geistes im Gebet ist mehrfach in verschiedener Weise die Rede. Das eine Mal (Röm. 8, 15) ist der Geist als das Element gedacht, in welchem das Gebet vor sich geht. Das andre Mal ist es sogar der Geist selbst, welcher im Menschenherzen betet (Gal. 4, 6). Schliesslich vollzieht sich sein Wirken im Gebet der Christen in der Weise, dass er mit Seufzern vor Gott für sie eintritt (Röm. 8, 26). Dabei handelt es sich hier überall um das einfache Christen-Gebet und nicht um ein ekstatisches Rufen nach Art von I Kor. 14, 14 f.¹⁾ Das geht schon aus dem einen Umstande hervor, dass man es mit einem bei jedem Christen zu verzeichnenden Vorgang zu tun hat.²⁾ Dieses letztere ist geradezu der Nerv des Gedankens, welcher nicht durchschnitten werden kann, ohne die in Betracht kommenden Stellen ihres Sinnes zu berauben. Es ist das vertrauensvolle Gebet des Gotteskindes, d. h. des gläubigen Christen zu seinem himmlischen Vater.

Hier, wie dort soll nur auf die Erfahrungstatsache aufmerksam gemacht werden, dass bei aller notwendigen Einwirkung des Geistes der durch dieselbe herbeigeführte Prozess sich durchaus nicht mit Naturnotwendigkeit abspielt, sondern, dass der Mensch Macht hat, das Wirken des Geistes einerseits zu fördern, andererseits zu hintertreiben. (vgl. Beyschlag, Neutest. Theol. II. p. 181 f. Holtzmann, Neutest. Theol. II. p. 170).

¹⁾ Gegen Holsten, Evangel. des Paul. u. Petr. p. 480 Gunkel p. 66 f. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung⁸ II. p. 356. Harnack, Dogmengesch. ³ I. p. 49. Anm. 1. ²⁾ Vgl. Gloel p. 342 f. Anm.

Wenn dieses nun vom Geist zu Wege gebracht bzw. unterstützt wird, so macht es zunächst allerdings den Eindruck, als sei die Auswirkung des Geistes überhaupt als etwas Neues, bisher nicht Dagewesenes in das menschliche Leben eingetreten. Wenn aber der Geist in dieser Auswirkung den Einzelnen seines Sohnesstandes vergewissert,¹⁾ so hat dieser Umstand seinen tieferen Grund darin, dass es einen Sohnesstand ohne Geist für P. überhaupt nicht gibt. Die Funktion des Geistes, kraft deren er sich im Gebet wirksam erweist, ist allerdings neu, dieselbe hat aber ihren Platz allemal nur dort, wo es vorher kraft desselben Geistes zu einer Gottessohnschaft gekommen ist.

Ganz ähnlich hat man sich das Verhältnis des Geistes zu dem, was neben dem Gebet eine zweite Eigentümlichkeit des Sohnesstandes ausmacht, den Zustand des Friedens und der Freude zu denken. Was P. εἰρήνη nennt, ist die Folge des göttlichen Rechtfertigungsurteils (Röm. 5, 1). War der Mensch vorher ein Feind Gottes (Röm. 5, 10 vgl. 8, 7; Kol. 1, 21) und ein Knecht der Sünde (Röm. 6, 17), innerlich zerrissen, weil er gerade dasjenige tat, was er nicht wollte, ja hasste (Röm. 7, 15, 16; Gal. 5, 17), und dem Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 10) und dem Tode unterstellt (Röm. 6, 22, 23), so ist er nun durch Gottes Gnade vom dem Zwiespalt zwischen Gott und Sünde befreit und in die Lage versetzt, Gott mit ganzer Hingebung zu dienen (I Thess. 1, 9; Röm. 6, 22). Er ist dem Fluch entnommen (Gal. 3, 14), und an Stelle der Anwartschaft auf den Tod ist diejenige auf das ewige Leben getreten (Röm. 6, 23). — Diesen Zustand nun, in welchem aus einem der Verdammnis preisgegebenen Sünder ein begnadigter Sohn Gottes geworden ist, und welcher sich auch innerlich als das Gegenteil der Zerrissenheit und Verzweiflung dokumentiert, bezeichnet P. als einen Zustand des Friedens; und zwar, weil es sich dabei wesentlich um das Verhältnis zu Gott handelt, eines Friedens mit Beziehung auf Gott πρὸς τὸν θεόν (Röm. 5, 1).

Nicht zufälligerweise wird mit εἰρήνη zusammen öfter

¹⁾ cf. das Nähere darüber unten.

χαρά genannt. Denn sie ruht auf denselben Voraussetzungen, wie jene. Die Freudestimmung hat darum, ganz wie der Friede, ihren Platz da, wo der Christenstand sich ausprägt, sei es im Glauben an gegenwärtige (Phil. 1, 25) oder zugleich in der Hoffnung auf zukünftige Heilsgüter (Röm. 15, 13), sei es in der Rechtbeschaffenheit des christlichen Lebens (14, 17 vgl. II. Kor. 8, 2).

Beide, sowohl εἰρήνη, wie χαρά, erscheinen nun als Wirkungen des Geistes. Nach Röm. 8, 6 ist das Sinnen des Geistes auf Frieden gerichtet, eine Ausdrucksweise, welche dem Zusammenhang nach das Objekt seines Sinnes und Trachtens dem Geist auch als Ziel seines Wirkens zuschreibt. Andererseits ist die Freude eine solche ἐν πνεύματι ἄγῳ (Röm. 14, 17).¹⁾ Sie hat ihren Platz im Element des Geistes, was natürlich, da der Geist bei P. stets als wirksame Kraft gedacht ist, soviel heisst, wie, dass sie von ihm getragen bzw. gewirkt wird. Als Wirkung des Geistes wird die Freude auch χαρά τοῦ πνεύματος genannt (I. Thess. 1, 6). Gal. 5, 22 dagegen werden Friede und Freude zusammen als Früchte des Geistes bezeichnet, ein Ausdruck, welcher keiner Erklärung bedarf. Und wiederum erscheinen sie vom Geist getragen, wenn das Überreichsein an Hoffnung, dem Ausdruck der Freude (vgl. Röm. 12, 12; I. Thess. 2, 19) und des Friedens, als durch die Kraft des Geistes eintretend gedacht wird (Röm. 15, 13 vgl. Gal. 5, 5).

So sehr nun aber auch die erwähnten Geisteswirkungen sich innerhalb des vorhandenen Standes der Gottessohnschaft abspielen, man wird darin nicht einen Beweis dafür sehen dürfen, dass der Geist mit seinen Wirkungen erst jetzt zum ersten Male eingesetzt habe. Je deutlicher Friede und Freude sich als Merkmale vorhandener Gottessohnschaft

¹⁾ Selbst wenn, was ich gegen Meyer, Hofmann, Meyer-Weiss, Lipsius H. C. glaube, ἐν πνεύματι ἄγῳ nicht nur mit χαρά, sondern auch mit εἰρήνη und δικαιοσύνη zu verbinden ist, haben wir uns hier auf die Beziehung des Geistes zur χαρά zu beschränken, da unter dieser allerdings die Christenfreude im allgemeinen, unter εἰρήνη aber nicht der Friede mit Gott, sondern der Friede der Gemeindeglieder unter einander zu verstehen ist (gegen Philippi und Weiss).

geben, ohne welche die letztere nicht zu denken ist, desto mehr erscheint der Geist als diejenige Kraft, welche die Gottessohnschaft dauernd trägt, desto mehr lenkt sich aber auch der Blick zurück auf die Rolle, welche P. bei anderer Gelegenheit dem Geist für die Entstehung der Gottessohnschaft zuschreibt. Dass der Geist innerhalb des Standes eines Gottessohnes Friede und Freude wirkt, beruht darauf, dass jener ihm sein Dasein verdankt. Was der Geist gegenwärtig wirkt, ist nur denkbar als Fortsetzung des Werkes, welches er damals, als es zur Gottessohnschaft kam, begonnen hat.

Das wird besonders deutlich am Begriff der Freiheit. Unter Freiheit versteht P. das Lossein von der Verpflichtung auf das alttestamentlich-jüdische Gesetz. In ihr ist man aller Bestimmungen desselben, speziell der Beschneidung als eines Joches der Knechtschaft, entbunden (Gal. 4, 21 — 5, 1; 2, 4); kraft ihrer hat man sogar das Recht, Götzenopferfleisch zu essen (I. Kor. 10, 29 vgl. mit V. 25). — Es will aber beobachtet sein, dass durch ein solches Verfahren nicht ein fremdes Gewissen belastet werde (V. 28). Das weist darauf hin, worauf anderweitig ausdrücklich aufmerksam gemacht wird, dass die Freiheit nicht dazu da sei, dem (sündlichen) Fleisch die Zügel schiessen zu lassen (Gal. 5, 13 vgl. I. Petr. 2, 16). Sondern, wenn jemand vom Gesetz frei ist, so ist er damit auch frei vom Dienst der Sünde (Röm. 6, 18) oder, wie es 8, 2 ausgedrückt ist, vom Gesetz der Sünde und des Todes. Und das ist dann dasselbe, wie Dienst der Gerechtigkeit (Röm. 6, 18, 22 vgl. mit 8, 2).

Beider Art Freiheit, welche im Grunde doch nur ein und dieselbe ist, diejenige vom Gesetz und diejenige vom Sündendienst, ist nach P. eine Wirkung des Geistes. Wer vom Geist getrieben wird, ist eben damit nicht mehr unter dem Gesetz (Gal. 5, 18). Und anstatt, dass das Gesetz der Sünde und des Todes über ihn herrscht, ist er durch das Gesetz des Geistes von jenem befreit (Röm. 8, 2). —

Nun ist es aber dem P. eigentümlich, neben diesem sittlich bestimmten Freiheitsbegriff mit einem solchen zu operieren, bei welchem in erster Linie das religiöse Ver-

hältnis zu Gott in Betracht kommt. Hier ist Freiheit von Gesetz und Sünde der Korrelatbegriff zur χάρις Gottes oder zu dem an die Person Jesus geknüpften Begriff der Sühne. Wer mit dem Christus den Sühnetod gestorben ist, ist für die Sünde tot, d. h. ihrer verdammenden, verderbenden Ansprüche an ihn ledig (Röm. 6, 10, 11). Dasselbe ist in Beziehung auf das Gesetz der Fall (Röm. 7, 4, 6). Sofern es aber die Gnade Gottes ist, welche die Sühne beschafft hat, so sind Freiheit und Stellung innerhalb jener Gnade so eng miteinander verbunden, dass, wer sich wieder in die Knechtschaft des Gesetzes hineinbegibt, notwendig aus der Gnade heraustritt resp. sie zunichte macht (Gal. 5, 4; 2, 21). Wer durch Gottes Gnade die Gottessohnschaft empfangen hat, kann nicht mehr Sklave sein (Gal. 4, 7 vgl. mit V. 5).

Nun ist es aber nicht an dem, dass es sich um zwei verschiedene Begriffe von Freiheit, einen sittlichen und einen religiösen, handelt. Aus Röm. 7, 4, 6 ist vielmehr ersichtlich, dass nur zwei Seiten desselben Begriffes vorliegen, und dass diese noch dazu so ineinander übergehen, dass eine klare Grenzlinie gar nicht gezogen werden kann. Daraus folgt aber, dass, wenn die Freiheit einmal eine Wirkung des Geistes ist, sie auch das andere Mal dafür will angesehen werden. Und berücksichtigt man ferner, dass sie ein ganz notwendiger Bestandteil der Sohnschaft Gottes ist, so notwendig, dass es ohne sie überhaupt keinen Sohnes-, sondern nur einen Sklavenstand gibt, so erhellt, dass derselbe Geist, welcher Freiheit wirkt, für das Zustandekommen der Gottessohnschaft von durchschlagender Bedeutung gewesen sein muss. —

Überschauen wir noch einmal den zurückgelegten Weg, so hat an jeder Stelle des paulinischen Lebensbegriffes eine Beziehung desselben zum Geist konstatiert werden müssen, in der Weise, dass letzterer das Leben erzeugt. Zugleich fällt damit aber wiederum ein Licht auf die eigentümliche Einheitlichkeit des paulin. Lebensbegriffes. Lagen die beiden Seiten des Lebens der Gegenwart, die juristische und die ethische, schon an sich ineinander, so erscheinen sie nun durch den Geist, der beide gleichermassen wirkt, vollends

miteinander verschmolzen. Weiter aber werden Gegenwart und Zukunft, Geistiges und Leibliches vom Geist umfasst und so miteinander verkettet, dass von einem Entweder-Oder garnicht mehr die Rede sein kann.¹⁾ Es ist ein einziges Leben, welches ein und demselben πνεῦμα ζωοποιῶν seine Entstehung und Fortexistenz verdankt. —

II. Kapitel.

Die Gewährleistung des Lebens durch den Geist.

Weiter eröffnet sich nun aber der Ausblick auf eine zweite Art von Geisteswirkungen, die es mit Leben zu tun haben. Bei ihnen handelt es sich freilich nicht mehr darum, Leben zu erzeugen, sondern hier fällt dem Geist die Aufgabe zu, der Gemeinde, wie dem Einzelgliede derselben ihren Standpunkt innerhalb der neutestamentlichen Ära und damit dem letzteren seinen Christenstand, wir dürfen nun mit P. sagen, das Leben, zu gewährleisten. Dies tritt besonders im Gal.-Brief entgegen und hier wiederum speziell Kap. 3, 1—5 und V. 14.

Um seine Leser vor Rückfall in das alte, gesetzliche Wesen zu warnen, verweist P. sie auf die Erfahrung, welche sie mit dem Geist gemacht hätten. „Habt ihr“, so fragt er, „den Geist empfangen aus Gesetzeswerken oder ἐξ ἀκοῆς πίστεως?“ Betreffs letzteren Ausdruckes scheidet das Unternehmen, πίστεως von ἐκ abhängig zu machen und durch ἀκοῆς näher bestimmt sein zu lassen (aus Glauben an Kunde),²⁾ an der Antithese ἐξ ἐργῶν νόμου, welche eine Verbindung der Präposition mit dem unmittelbar folgenden Genitiv nahelegt.³⁾ Was besagt aber dann der Ausdruck? Ein Vergleich mit V. 14 lässt an den Glauben als Hauptbegriff denken und in- folgedessen in ἀκοή einen Vorgang sehen, welcher insofern unmittelbar zu πίστις gehört, als er eine Handlung derselben benennt. So würde es sich um ein Hören handeln, dessen

¹⁾ Gegen Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist p. 147. ²⁾ So Hofmann. ³⁾ Vgl. Meyer-Siefert, Glocl a. a. O. p. 127.

Subjekt die πίστις wäre.¹⁾ Der Umstand aber, dass es für diese Deutung an einer Analogie bei P. fehlt, während dieselbe für eine andere vorhanden ist, legt es näher, an letztere zu denken. Röm. 10. 16 findet sich der Ausdruck ἀκοή ἡμῶν als Wiedergabe von Jes. 53, 1. und zwar, wie es jener Stelle entspricht und auch das ἡμῶν zeigt, nicht in aktivem Sinne, als wäre an die Handlung des Hörens gedacht,²⁾ sondern in passivem Sinne zur Bezeichnung dessen, was verkündigt und somit natürlich auch gehört wird.³⁾ So wird denn auch Gal. 3, 2 in diesem passiven Sinne gefasst werden müssen.⁴⁾ Ἀκοή πίστει wäre dann eine Predigt, welche es irgendwie mit Glauben zu tun hat. Um das Verhältnis beider zu einander zu verstehen, bedarf es einer Orientierung über πίστις. Es kann den subjektiven Glauben des Einzel-Individuums bezeichnen, und der Gegensatz zu ἔργα νόμου scheint dies nahe zu legen. Dann ist ἀκοή πίστει eine Predigt, deren Beziehung zum Glauben darin besteht, dass sie auf Glauben abzielt, ihn wirkt. (Genitiv der näheren Bestimmung.)⁵⁾ Der Gedankengang des Gal.-Briefes im allgemeinen, die vorliegende Stelle im besonderen empfehlen aber ein anderes Verständnis des Ausdruckes. Wir machen nämlich die merkwürdige Beobachtung, dass P. im Gal.-Brief den Begriff des Glaubens, welcher auch hier zunächst eine subjektiv-menschliche Eigenschaft ist, mehrmals verobjektiviert.⁶⁾ Da wird ganz unvermerkt aus Glauben dasjenige, was ihn zu Wege bringt, d. h. der Inhalt des Evangeliums oder auch das Evangelium selbst.⁷⁾ Was den P. dazu führte, war offenbar das Bestreben, den Gegensatz von Gottes Gnade und Gesetz, Glauben und Gesetzeswerken, wie er den Brief durchzieht, noch mehr ins Licht zu rücken. Und der Zweck wurde insofern erreicht, als mit jener Wandlung des Glaubensbegriffes die Stellung der Glaubenden auch ganz objektiv

¹⁾ So Holsten, Evangelium des Paulus 1880 p. 90; Schlatter, D. Glaube im N. T. 2 1895 p. 417. ²⁾ Gegen Schlatter p. 418. ³⁾ Vgl. I. Thess. 2, 13; Hebr. 4, 2; Mark. 1, 28; 13, 7; Matth. 4, 24; 14, 1; 24, 6. ⁴⁾ So Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch, 8. Aufl., p. 106. Kähler, Der Brief des Paulus an die Galater 1884. Gloël, p. 127 ff. Auch Meyer u. Meyer-Sieffert. ⁵⁾ Vgl. Gloël, p. 130. ⁶⁾ Vgl. Meyer und Sieffert zu V. 2. ⁷⁾ So 1, 23; 3, 23, 25.

als eine solche innerhalb der neuen Ära gekennzeichnet wurde, nämlich derjenigen, in welcher nicht mehr das Gesetz, sondern die Gnade Gottes resp. das Evangelium und insofern der Glaube herrscht.

Wenden wir uns von hier aus der Stelle 3, 2 zu, so legt die praktische Tendenz des P., welche dahin geht, die Leser auf ihrem neugewonnenen, dem alten, gesetzlichen entgegengesetzten Standort festzuhalten, die Vermutung durchaus nahe, dass in ἔργα νόμου einer- und ἀκοή πίστει andererseits der Gegensatz zwischen Altem und Neuem zu besserem Verständnis der Leser noch einmal hervorgehoben ist. Die ἔργα νόμου bezeichnen die Sphäre, innerhalb welcher Gesetzes-Werke ausschlaggebend waren, ἀκοή πίστει dem gegenüber die Sphäre, wo die Verkündigung des Evangeliums (πίστις ist Gen. obj.¹⁾ herrscht.

Nicht aber diese Gegenüberstellung des Alten und Neuen allein ist es, was die Leser zum Festhalten an letzterem bewegen soll, sondern das Bewusstsein, den Geist zu besitzen. Warum das? Weil der Geist nicht aus der Sphäre der Gesetzeswerke, sondern aus derjenigen der Glaubenskunde an sie gelangt ist, und weil, wenn Gott ihnen noch fort und fort²⁾ den Geist mitteilt und durch denselben Wunderkräfte in ihnen wirkt,³⁾ auch dazu die Glaubenskunde unerlässliche Voraussetzung ist (V. 5). Der Geist ist es, an welchem sie, sofern sie ihn besitzen, ihren neuen Stand innerhalb der Glaubensära erkennen können, und zwar mit solcher Klarheit, dass es der nackte Unverstand wäre, wollten sie trotzdem das Neue zu Gunsten des Alten fahren lassen.

Die Richtigkeit dieser Deutung bestätigt sich an V. 14. Da jedoch dieser Vers wiederum nur im Zusammenhange von V. 6 ff. verständlich ist, so sind wir genötigt, uns diesen letzteren kurz zu vergegenwärtigen.

¹⁾ So Cremer p. 106, Meyer, Meyer-Sieffert. ²⁾ Beachte die praesentia ἀπαγγελῶν und ἐνεργῶν. ³⁾ Die Wiedergabe von ἐν ἡμῖν durch „in euch“ scheint um der Analogie mit I Kor. 12, 6 willen zutreffender, als diejenige durch „unter euch.“ Sie wird von Holsten, Sieffert und anderen gegen Kähler und Winer vertreten.

Die nämliche Tatsache, um derentwillen die Leser soeben auf ihre Erfahrung mit dem Geist verwiesen wurden, dass nämlich ihr Christenstand nicht auf Gesetzeserfüllung, sondern auf dem Glauben beruhe, soll nun auch historisch erhärtet werden, und zwar durch den Hinweis auf die Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen. Abrahams Glauben wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet. Darum sind 1) nur die Gläubigen Abrahams Söhne (V. 7). Darum konnte 2) dem Abraham eine Segensverheissung bzgl. der Heiden zu teil werden, die sich aber natürlich nur an den Gläubigen erfüllt (V. 8 u. 9). Und was schliesslich 3) den Glauben in der Gegenwart ermöglicht, ist die Tatsache, dass der Christus die Juden von dem auf ihnen lastenden, durch das Gesetz verursachten Fluch losgekauft (V. 10 ff.) und, so ist zu ergänzen, an Stelle der Gesetzeswerke Glauben gerückt hat. Weil fortan Glauben das massgebende Verhalten Gott gegenüber sein soll und nicht mehr Gesetzeswerke, so ist der Weg frei, auf welchem der erstrebte Zweck sich realisieren, der Segen Abrahams den Heiden zu teil werden kann und soll (ὅτι). Der anderweitig (Röm. 1, 17; 3, 1, 2; 9, 1—5) nackt ausgesprochene Gedanke von dem Vorzug der Juden gegenüber den Heiden wird hier motiviert.

Dem ersten Zwecksatz mit ὅτι V. 14a folgt aber nun ein zweiter solcher (V. 14b), welcher es mit der uns hier interessierenden Aussage über den Geist zu tun hat. Es entsteht die Frage nach dem Verhältnis der beiden mit ὅτι eingeleiteten Sätze, wie sie gleichbedeutend ist mit der anderen nach dem Verhältnis zwischen der εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ und dem, was als ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος bezeichnet ist, bzw. nach Sinn und Bedeutung des letzteren Ausdruckes.

Als Inhalt der εὐλογία das durch den Geist vermittelte Leben anzusehen¹⁾, liegt ganz fern, da das Leben wohl mit dem Glauben, wie er den Gesetzeswerken gegenübersteht, zusammen gedacht wird, nirgend aber als dasjenige erscheint, worauf der „Segen Abrahams“ abgezielt habe. Dagegen sind die Begriffe Segen und Rechtfertigung auf das engste miteinander verknüpft. Weil die Schrift vorausgesehen,

1) So Hofmann, Kähler, Meyer-Sieffert.

heisst es V. 8, dass Gott die Heiden aus Glauben, d. h. auf Grund von Glauben rechtfertigt, darum hat sie dem Abraham den Segen vorausverkündigt, welcher von ihm aus auf die Heiden kommen solle. Und die hier bloss angedeutete Identifizierung von Segen und Rechtfertigung wird dann V. 9 in doppelter Weise bestätigt. Erstens werden diejenigen, welche aus Glauben, d. h. gläubig sind, als die Empfänger des Segens bezeichnet. Eben sie sind es aber, welche nach V. 8 gerechtfertigt werden. Und zweitens sollen sie mit Abraham gesegnet werden. Der Segen, welcher dem Abraham zu teil geworden ist, hat aber in der Rechtfertigung bestanden (vgl. V. 6). — Inhalt des Segens ist also dasjenige, was durch die Verheissung an Abraham für die messianische Zeit aller Welt in Aussicht gestellt war, das neue heilmässige Verhältnis zu Gott in dem Reich des Messias. Darum auch die ausdrückliche Beifügung des ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, wodurch der Segen als ein an Jesus dem Christus haftender bezeichnet ist.

Was hat es nun dem gegenüber mit der ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος auf sich? Den Ausdruck an sich betreffend, ist es wohl das allein Mögliche, πνεύματος als gen. obj. zu fassen, wobei dann ἐπαγγελία τ. πν. soviel hiesse, wie „der verheissene Geist“¹⁾ Dann aber ist, vorausgesetzt, dass obige Bestimmung der εὐλογία richtig war, deutlich, dass ἐπαγγελία τοῦ πν. nicht den Inhalt der εὐλογία darstellen kann,²⁾ auch nicht zum Teil³⁾, sondern dass es etwas Anderes, ganz Besonderes für sich bezeichnet. — Auf das logische Verhältnis beider zueinander wirft der nachdrückliche Zusatz διὰ τῆς πίστεως ein Licht. Der Glaube erscheint hier als Mittelursache, welche zum Besitz des verheissenen Geistes verholfen hat. Es ist derselbe Glaube, auf welchem die Rechtfertigung beruht, die den Segen der Heiden ausmacht. Jene ist also die Voraussetzung des Geistesempfanges, dieser letztere die Folge der Erfüllung des abrahamitischen Segens.⁴⁾

1) So Sieffert und die Meisten. 2) Gegen Sieffert. 3) Gegen Gloel p. 98. 4) Vgl. Meyer 3. Aufl.

Fragen wir aber nun nach der Verheissung des Geistes selbst und ihrer Bedeutung, speziell im Vergleich zum „Segen Abrahams“, so hängt die Beantwortung dieser Frage 1) daran, wie der Zeitpunkt der Verheissung zu bestimmen ist und 2) daran, wer als Empfänger ihrer Erfüllung angesehen werden will. — Bezl. des Zeitpunktes haben die Meisten an die A. Tl. Verheissungen, namentlich an Joel 3 gedacht.¹⁾ Aber die Beobachtung, dass Luk. 24, 49 Akt. 1, 4; 2, 33 auf A. Tl. Verheissungen zurückblicken, kann die Tatsache nicht beseitigen, dass Gal. 3 unter *ἐπαγγελία* immer nur die dem Abraham gegebene Verheissung verstanden wird (vgl. V. 16, 18, 21).²⁾ So wird der Ausdruck wohl auch V. 14 auf die abrahamitische Zeit zurückweisen.³⁾ Was hieran auffallend ist, schwindet bei Berücksichtigung der grossen Wichtigkeit, welche der Geist nach Meinung des ganzen Urchristentums für die messianische Zeit hatte. Eben sie konnte dazu veranlassen, die Verheissung des Geistes schon in jener Zeit zu suchen, in welcher dem Abraham der bedeutsame Ausblick auf die messianische Epoche zu teil wurde.

Damit aber fällt nun ein Licht auch darauf, wer als Empfänger der Erfüllung jener Verheissung zu gelten hat. Das „wir“ sind nicht etwa Juden oder Judenchristen im Unterschied zu den vorher genannten *ἔθνη*⁴⁾. Es handelt sich aber auch nicht um die bewusste Zusammenfassung von Juden und Heiden.⁵⁾ Sondern, wie die Verheissung in die Zeit hinaufdatiert wurde, in welcher den Heiden der Segen vorausverkündigt worden, so schliesst P. nun bezl. der Erfüllung sich und die Leser mit den *ἔθνη* zusammen. Zuerst hat er, sich auf historischem Boden bewegend, auf die Heiden als die zukünftigen Empfänger des Segens Abrahams hinweisen müssen. Nun aber kehrt er zur Gegenwart zurück, um nun Alles, was sich Christ nennt, als Inhaber des den Heiden verheissenen Segens und darum auch als Subjekt des daraus abfolgenden Geistesempfanges zu bezeichnen.

¹⁾ So Meyer und Andere. ²⁾ Vgl. Sieffert p. 181. ³⁾ Vgl. Gloël p. 96. ⁴⁾ Gegen Beza, Bengel, Hofmann. ⁵⁾ Gegen Meyer und Sieffert.

So aber ist nun samt der Beziehung der beiden *ἔθνη*-Sätze zu einander auch die Bedeutung des Geistesempfanges klar. Nicht ist der zweite Satz dem ersten parallel,¹⁾ sondern ihm untergeordnet,²⁾ und nimmt den Gedanken wieder auf, welcher V. 1—5 berührt, dann aber durch den historischen Rückblick (V. 6 ff.) unterbrochen worden war: die Tatsache, dass der Christ den Geist besitzt, soll ihm ein Beweis sein für seine Teilhaberschaft an der neuen Ära, in welcher man es nicht mehr mit Gesetzes-Werken, sondern nur noch mit dem Glauben zu tun hat.³⁾ Nur die Stelle, an welcher der Geist als Beweismittel aufgeführt wird, ist hier (V. 14) und dort (V. 1—5) eine verschiedene. Dort, bei Beurteilung der gegenwärtigen Sachlage, wird sofort beim Geistesbesitz eingesetzt. Auf ihm ruht ja die ganze Beweiskraft für dasjenige, was dargelegt werden soll. — Bei der historischen Betrachtungsweise dagegen soll der Geistesbesitz seine Beweiskraft dadurch erhalten, dass er als letzte der in historischer Reihenfolge auseinander abfolgenden Tatsachen zu stehen kommt.

In derselben Richtung bewegt sich der Gedanke von Gal. 4, 6. V. 1 ff. erinnert P. daran, wie es zwar eine Zeit gab, wo wir *νόμοι* waren, geknechtet von den „Elementen der Welt“, d. h. von Einflüssen, welche eine Verdunkelung religiöser Erkenntnis verursachten. Seit aber Gott seinen Sohn gesandt und unter das Gesetz getan hat, ist es anders geworden. Er hat die, welche unter der Gewalt des Gesetzes standen, losgekauft (vgl. 3, 13) und dadurch bewirkt, dass

¹⁾ So Meyer, Sieffert, Gloël p. 98. ²⁾ So Rückert, Philippi. Vgl. dieselbe Konstruktion Kap. 4, 5.

³⁾ Wenn Gloël p. 98 und Sieffert behaupten, der Geist käme hier als göttliche Kraft des Lebens in Betracht, so ist das so nicht richtig. Mehr, als dass er der die messianische Zeit charakterisierende Faktor sei und eben darum oben genannte Funktion zu versehen vermöge, lässt sich dem Zusammenhang nicht entnehmen. Darin aber trifft jene Behauptung wieder das Richtige, dass in den Augen des P. der Geist mit eben jener Funktion für das „Leben“ von Bedeutung gewesen ist, freilich nicht als Leben wirkend, wohl aber als dasselbe gewährleistend.

sie die Sohnschaft empfangen konnten durch den Glauben (3. 26).

Daran schliesst sich dann nun der vielumstrittene Satz V. 6. — Um ihn richtig zu verstehen, muss man wissen, weswegen der Geistesbegriff hier eingeführt wird. Nicht darum ist es dem P. zu tun, die Gegenwart des Geistes im Christen nachzuweisen, als könnte der Gebetsruf: Ἰησοῦς ὁ πατήρ nur als Wirkung desselben verstanden werden.¹⁾ Ist doch das Vorhandensein des Geistes Kap. 3, 2 ff. mit solcher Energie betont worden, dass eine Wiedererwähnung desselben sobald darauf um seiner selbst willen nicht erforderlich erscheinen konnte. Und die so kurze, wie auf allgemein Anerkanntes anspielende Erwähnung der Gebetswirkung des Geistes spricht nicht dafür, dass damit entgegenstehende Meinungen sollten zurückgewiesen werden. — Aber auch der Gedanke liegt ganz fern, dass die Gebets-Worte, weil vom Geist erwirkt, Wahrheit enthielten.²⁾ — Worauf es dem P. augenscheinlich einzig ankommt, ist dies, den Sohnesstand der Galater als ganz unzweifelhaft hinzustellen. Von ihm zeugt der aus dem Herzen dringende Gebetsruf zum Vater. Weil aber der „Geist“ diesen wirkt, so ist er es letztlich, welcher denen, welchen er eignet, den Sohnesstand verbürgt. — Diese Stellung des Geistes will zum Verständnis von V. 6 und speziell des ἔτι am Anfang im Auge behalten werden. — Dann aber erweist sich zunächst der Versuch Beyschlags³⁾, die ihm feststehende Regel, dass Geistesempfang die Voraussetzung der Gottessohnschaft wäre, auch hier anzuwenden, als verfehlt. Denn 1) wird damit ein Gedanke eingetragen, welcher, wie wir sahen, dem V. 6 fremd ist. 2) ergibt sich so für ἔτι keine einzige, auch nur einigermaßen befriedigende Erklärung. 3) zwingen weder das Präteritum ἐξάπτεισθε, noch ὡστε (V. 7) dazu, die Geistessendung als der Gotteskindschaft vorgängig zu betrachten. Jenes bezeichnet einfach die Sendung des Geistes, den zu besitzen man sich bewusst ist, als Ereignis der Vergangenheit, ohne besagen zu wollen, dass sie der gegen-

1) So Glöel p. 196. 2) So Gunkel p. 66. 3) N. Tl. Theologie² II. p. 207.

wärtigen Sohnschaft vorangegangen wäre. Und dieses will nicht etwa das Sohn-Sein als Folge der vorerwähnten Sendung des Geistes hinstellen, sondern aus einer subjektiven Erfahrung der Leser, dem Gebetsruf des Geistes, die Folgerung auf einen objektiven Tatbestand, ihre Sohnschaft, ziehen. — Anders verhält es sich mit einer anderen Auslegung, welche ἔτι als „dass“ fasst und übersetzt: dass ihr aber Söhne seid, (ist dadurch gewiss,) dass Gott den Geist seines Sohnes entsandt hat etc.¹⁾ Für dieselbe spricht der Umstand, dass der Satz so eben dem Gedanken Ausdruck gäbe, um dessentwillen, wie wir sahen, hier allein vom Geist die Rede ist. Was aber dennoch gegen sie einnimmt, ist die beispiellose Härte der Konstruktion. Man darf von letzterer wohl ruhig behaupten, dass sie so kaum von Irgendjemand verstanden werden konnte. Ich ziehe es darum vor, ἔτι mit „weil“ zu übersetzen und zu erklären: Weil wir Söhne geworden sind, hat Gott den Geist in unsere Herzen gesandt. Wir hätten ihn nicht bekommen, wenn wir nicht Gottes Söhne wären.²⁾ Eben darum aber gibt einem der Geist mit seinem Gebetsruf die Gewissheit, dass man sich wirklich im Sohnesstand befindet.³⁾

1) So Pelag., Flatt, Rückert, Philippi, Ritschl, Rechtf. u. Vers.³ II. p. 356. Trotz seines Sträubens dagegen kommt Hofmann Gal.-Komm. auf das Nämliche heraus mit den Worten: „Im Gefolge und auf Grund der ersten heilsgeschichtlichen Tat, der Sendung des Sohnes, ist die andere der Geistesausgiessung geschehen, vermöge deren wir uns im Kindesstande wissen.“

2) Vgl. Luther, Baumg.-Crus., De Wette, Baur, Hilgenfeld, Holsten, Weiss, Bibl. Theol.⁶ p. 326 f. Sieffert, Lipsius H. C.

3) Sofern es beidemal auf denselben Grundgedanken herausläuft, deckt sich die soeben gegebene Erklärung mit derjenigen Ritschls und seiner Vorgänger. Übrigens macht der Hinweis auf das Gebet als einer Äusserung des Christenstandes der Leser darauf aufmerksam, dass unter der Sendung des Geistes nicht diejenige zu Pfingsten verstanden sein kann (So Hofmann), sondern eine solche, welche im Lebenskreise speziell der Leser sich zugetragen hat. — Als πνεῦμα τοῦ θεοῦ wird der Geist bezeichnet, zunächst, wie es scheint, zur Verdeutlichung dessen, dass der Geist nur denen gegeben werden könne, welche gleicher Art mit dem Sohne Gottes, also auch ὡς

Von Interesse sind hier ferner die beiden Stellen I Kor. 3, 16, 17 und 6, 19. — 3, 16 f. handelt es sich darum, in den Korinthern das Gefühl der Verantwortung gegenüber dem unter ihnen herrschenden Parteihader zu wecken. Das geschieht, indem einerseits die Gemeinde als Tempel Gottes, andererseits der Hader als ein jenen Tempel zerstörendes Verfahren hingestellt wird, dem die Strafe auf dem Fusse folgen werde. Die Eigenschaft der Gemeinde, Tempel Gottes, d. h., sofern es sich um den christlichen Gott handelt, christliche Gemeinde zu sein, verbietet den Parteihader. — Dazu tritt aber V. 16 b erläuternd (durch καὶ explicat. angeschlossen) die Aussage, inwiefern von einem Tempel Gottes die Rede sei. Die Gemeinde ist ein solcher Tempel, weil der Geist Gottes in ihren Gliedern wohnt. Dann ist aber, was die Korinther von ihren Parteiungen abhalten soll, letztlich die Doppeltatsache, dass sie den Geist Gottes in sich haben und durch denselben ihres Christenstandes gewiss sind. — I Kor. 6, 19 wird die Mahnung, sich nicht mit Unzucht abzugeben, durch den Hinweis darauf gestützt, dass die Leiber der Korinther Tempel des heil. Geistes seien, den sie von Gott hätten. Dieser letztere Umstand bedeutet aber soviel, dass sie nicht mehr sich selbst angehören, sondern Gott, für den sie teuer erkauft sind. Das Einwohnen des Geistes im Leibe ist mithin der Beweis für den Stand, da man Gott angehört, also den Christen- bzw. Lebensstand. Und eben darauf beruht das Gewicht, welches jene Tatsache angesichts der Versuchung zur Unzucht besitzt. —

Weiter kommt Röm. 5, 5 in Betracht. Hier fragt es sich zunächst, was unter ἀγάπη τοῦ θεοῦ zu verstehen ist.

θεοῦ sind. Dann aber liegt darin, sofern der Christus in einzigartiger Weise Gottes Sohn, nämlich der Messias ist, der Hinweis darauf, dass es sich um den messianischen Geist handelt. Daneben muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass das dem πνεῦμα beigefügte Attribut den neuen Zustand, von dem der Geist Zeugnis gibt, als einen solchen charakterisieren soll, in welchem der Christ sich mit dem Christus in Lebensgemeinschaft befindlich weiss (vgl. 2, 20). So Sieffert.

ob die Gott eignende Liebe (Gen. subj.)¹⁾ oder unsere Liebe zu Gott (Gen. obj.)²⁾ — Will έτ: V. 5 b das Vorausgehende, speziell den Gipfelpunkt der dortigen Aussage, dass Hoffnung nicht zu Schanden werden lasse, begründen, so scheint schon dieser Umstand ein Licht auf die schwebende Frage zu werfen. Der Gedanke, dass Liebe zu Gott die Verheissung für sich hat, ist zwar dem P. bekannt (vgl. Röm. 8, 28, II Tim. 4, 8 mit Ex. 20, 6, Ps. 145, 20, Jak. 1, 12; 2, 5, Joh. 14, 21). Zwischen ihm und dem anderen, dass diese Liebe zu Gott die Bürgschaft für die Untrüglichkeit der Christenhoffnung abgeben soll, wäre aber doch noch ein weiter Abstand. Und es ist mehr als zweifelhaft, ob P. das subjektiv-menschliche Empfinden als objektiven Grund der Hoffnung hätte gelten lassen. — Anders steht es, wenn ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Gott eignende Liebe ist. Und dass P. tatsächlich diese im Auge gehabt hat, ergibt das Folgende mit kaum anfechtbarer Sicherheit. Was zunächst V. 6 betrifft, so ist hier nach überwiegender Bezeugung έτ γάρ³⁾ mit hinter ἀσθενῶν folgendem έτ: ⁴⁾ zu lesen. Und zwar scheint sich die schwierige Syntax des Verses am natürlichsten zu lichten, wenn das erste έτ, mit dem folgenden Partizipialsatz zusammengeslossen, dem Hauptsatz Χριστός ἀπέθανεν als Zeitbestimmung dient, nachdrücklich vorangestellt, um den folgenden Gen. absol. als Zeitangabe zu kennzeichnen, und weil auf diese Alles ankam. — Das zweite έτ würde dann zwecks einer Steigerung des Gedankens jenes erste wieder aufnehmen,⁵⁾ während κατὰ καιρόν mit ὡς ἀσθενῶν zusammenzuschliessen wäre. Der Vers wäre somit zu übersetzen: Denn noch zu einer Zeit, wo wir schwach waren, ja (das wiederholte έτ), wo es sich in Anbetracht der Zeitumstände (κατὰ καιρόν) um Gottlose handelte, ist der Christus zum Besten dieser gestorben. — Die Beziehung von V. 6 zu V. 5 betreffend, ist zunächst zweierlei gewiss: 1) soll jener diesen begründen und zu diesem Zweck

1) So Meyer, Meyer-Weiss, Godet, Klostermann, Otto, Gloël, Ritschl II. p. 97. A. Seeberg. 2) So Glöckler, Umbreit, Böhrer, Hofmann. 3) So N. A. C. D. E. Tisch. Treg. 4) So N. A. B. C. D. E. F. G. 5) Vgl. dazu Hofmann.

2) auf den Gegensatz aufmerksam machen, wie er zwischen den hier genannten Schwachen und Gottlosen und denen, in deren Herzen die Liebe Gottes ausgegossen ist, besteht. Diese letzteren sind im Vergleich mit jenen stark und fromm. -- Offenbar aber hat es die Begründung noch mit einem Mehreren zu tun, als mit jenem Gegensatz. Zwar beschäftigen sich V. 6—8 durchweg mit dem Tode des Christus, sofern dieser nicht zum Besten von Gerechten und Guten, sondern zum Besten von Gottlosen (V. 6) und Sündern (V. 8) erfolgt ist. So wenig aber der Tod des Christus an sich Gegenstand der Betrachtung ist, so wenig ist es der Umstand, dass derselbe für Gottlose und Sünder erlitten wurde. Sondern beides wird nur erwähnt, weil es dazu angetan ist, die Liebe Gottes ins Licht zu rücken. Gott erweist seine Liebe darin, dass der Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren (V. 8).¹⁾ — Will aber nun diese Gedankenreihe, mit γάρ beginnend, V. 5 begründen, so leuchtet ein, dass ἀγάπη τοῦ θεοῦ V. 5 nicht etwas Anderes bedeuten kann als V. 8. Die Liebe, welche Gott uns erweist, ist die nämliche, welche in unseren Herzen ausgegossen worden ist, nur dass das eine Mal die Tatsache der Ausgießung behauptet, das andere Mal begründet wird, wieso eine solche möglich war. Erst auf Grund dessen, dass der Erweis der Liebe Gottes im Todesgeschick des Christus objektiv vorlag, konnte von einer Ausgießung derselben in den Herzen die

1) So Meyer, Philippi, Otto, Meyer-Weiss 8. Aufl. p. 220. 225. Die Stelle hat ihre Parallele an Röm. 8, 32, vgl. Joh. 3, 16. — Auffallen kann bei dieser Deutung allerdings der Tempuswechsel vom Präsens συνίστηεν zum Präteritum ἐπέδωκεν. Derselbe darf aber nicht zu der Deutung verleiten, dass Gott seine Liebe erweise, weil der Christus gestorben sei (so Hofmann). Denn es ist ja im Zusammenhang nicht davon die Rede, was der Tod des Christus zu Wege gebracht hat, sondern, welcher Art er gewesen sei, nämlich ein Tod nicht für Gerechte, sondern für Sünder. Aus demselben Grunde kann das Präsens συνίστηεν auch nicht die Fortdauer der Liebe Gottes bezeichnen, wie sie durch fortdauernde Wohltat des Versöhnungstodes des Christus begründet sei (so Phil., Meyer, Otto). Es kann nur die Liebe Gottes, welche sich zunächst in einem Ereignis der Vergangenheit erwiesen hat, als eine solche charakterisieren wollen, welche auch noch in der Gegenwart, und gerade in ihr, vorhanden ist.

Rede sein.¹⁾ — Wozu aber nun die zwei adverbialen Bestimmungen ἐν ταῖς καρδίαις und διὰ πνεύματος ἁγίου? Erstere ist insofern von Wichtigkeit, als an ihr erst klar wird, was P. mit dem Ausgießen eigentlich hat sagen wollen. Die Liebe Gottes, wie sie sich im Tode des Christus erwiesen hat, ist in unseren Herzen ausgegossen, das bedeutet: Unter der Wucht des Einströmens derselben in unser Inneres haben wir eine klare Empfindung von ihr bekommen, die unumstößliche Gewissheit dessen, dass Gott uns liebt.²⁾

Nun ist aber jenes Ausgießen der Liebe Gottes, dessen Wirkung fort und fort andauert (Perf.), durch Vermittlung des heil. Geistes geschehen. Wie P. sich diesen Akt des näheren gedacht, auf welchen Zeitpunkt er ihn verlegt hat, geht aus seinen Worten nicht hervor. Man hat Ursache anzunehmen, dass an den Akt der Verkündigung des Evangeliums bzw. den der Bekehrung gedacht ist. Wie dem aber auch sei, jedenfalls erscheint der uns mitgeteilte Geist, auf Grund obigen Verständnisses des ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις als derjenige Faktor, durch dessen Vermittlung uns die Liebe Gottes oder, weil diese Liebe Besitzen und Sohn Gottes-Sein für P. zusammenfällt, der Lebensstand verbürgt wird.

Weiter will Röm. 8, 16 ins Auge gefasst werden. Da αὐτὸ τὸ πνεῦμα offenbar πνεῦμα νόθευσις V. 15 wieder aufnimmt, so ist zunächst über Letzteres ins Klare zu

1) Die uns fremdartig anmutende Vorstellung von einem Ausgegossenwerden der Liebe Gottes in den Herzen muss eine jener Zeit ganz geläufige gewesen sein. Was der Israelit und Jude bisher von Ergiessungen göttlichen Zornes und göttlicher Barmherzigkeit geredet hatte, in der Absicht, die alle Schranken durchbrechende Stärke der betreffenden Gesinnung Gottes zu kennzeichnen (die Stellen im A. T. und in den Apokryphen cf. bei Gloël p. 177), das spiegelt sich hier nach Form und Inhalt wieder.

2) Hofmann hat also ganz Recht mit seiner Behauptung, dass es, im Falle es sich um die Liebe Gottes handelt, wesentlich auf die Gewissheit, auf „das Bewusstsein und Gefühl“ von dieser Liebe hinausliefe. Es fehlt nur vollkommen die Veranlassung, um deswillen die Deutung auf die Liebe Gottes zu Gunsten der anderen, Liebe zu Gott, abzulehnen.

kommen. Der Ausdruck erinnert lebhaft an alttestamentliche Wendungen, wie „Geist der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Kraft, der Erkenntnis und Furcht Jahwes“ (Jes. 11, 2), oder „Geist der Gnade und des Flehens“ oder „Geist des Gerichtes und der Vertilgung“ (Jes. 4, 4) oder „Geist des Taumels“ oder „Geist des Schlafes“ (29. 101.¹) Alle diese Aussagen haben eine gemeinsame Quelle. Man meint, es mit ausserordentlichen, aus dem Rahmen des Alltäglichen heraustretenden Erscheinungen zu tun zu haben. Man schliesst daraus auf Anwesenheit der göttlichen Ruach. Denn nur sie kann solches wirken. Und nun benennt man letztere je nach der vermeintlichen Wirkung mit einem attributiven Genitiv.

Man hat Grund zur Annahme, dass der Ausdruck *πνεύμα υιοθεσίας* sich jenen alttest. Aussagen anreicht. Dann bedeutet er aber den Geist Gottes, wie er an seiner Auswirkung, der Gottessohnschaft, erkannt wird.

So gewiss nun *αὐτὸ τὸ πνεύμα* V. 16 das *πνεύμα υιοθεσίας* aufnimmt, so darf doch nicht „derselbe Geist“ übersetzt werden.²) Denn das kann es nie heissen. Hofmann hat dafür „er, der Geist“ einsetzen wollen, ohne aber den Nachweis zu erbringen, weswegen er diese geschraubte Deutung der natürlicheren „der Geist selbst“ vorzog. Ich entschliesse mich³) für die letztere, weil sie sprachlich am nächsten liegt und auch in den Zusammenhang gut hineinpasst. War soeben von einem Schreien die Rede, welches wir im Geist vollführen, so lenkt sich nun der Blick von unserem Tun auf dasjenige des Geistes. Der Geist, in welchem wir rufen, ist es selbst, welcher *συμμετρῶει*.

Der Inhalt seines Zeugnisses aber folgt im Satz mit *ἔτι*: Er bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind. Das heisst mit anderen Worten: Er gewährleistet uns die Gottes-

1) Man vergleiche dazu noch „Geist der Lüge“ (I Kōn. 22, 22); „Geist der Eifersucht“ (Num. 5, 14, 30), „der Hurerei“ (Hos. 4, 12; 5, 4), „der Unreinheit“ (Sach. 13, 2), „der Verwirrung“ Ps. Sal. 8, 15 und schliesslich die Reproduktion von Jes. 29, 10 seitens des P. (Röm. 11, 8). 2) Nach Luther Reiche, Baumgarten-Crus. 3) Mit Meyer, Philippi, Meyer-Weiss, Lipsius.

kindschaft und mit ihr den Erbenstand (V. 17) und das Leben (V. 13).

Demselben Gedanken begegnen wir V. 23. Die Aussage über das Seufzen der Schöpfung (V. 22) und derer, welche *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος* besitzen (V. 23), gehört einem Zusammenhange an, welcher, von *εἶπαρ συνπάσχομεν ἕνα καὶ συνοδοξασθόμεν* V. 17 b seinen Ausgang nehmend, nachweisen will, wie das gegenwärtige Leid die einstige *δόξα* samt dem mit ihr verbundenen Leben nicht ausschliesse. Ganz im Gegenteil liege in der Diskrepanz zwischen der traurigen Gegenwart und der künftigen Bestimmung der Schöpfung und insbesondere der Geistes-träger, und in dem durch dieselbe erzeugten Sehnen und Seufzen nach der herrlichen Zukunft die Gewähr für den Eintritt derselben.¹) — Hier spielt nun aber nach V. 23 der Geist irgendeine Rolle. Was den Ausdruck *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* betrifft, so ist die Deutung auf einen Gen. subj. abzuweisen.²) Denn es bliebe so vollständig unklar, was mit *ἀπαρχή* eigentlich gemeint ist. Aber auch um einen Gen. part. kann es sich nicht handeln.³) Liegt doch keinerlei Veranlassung vor, an den ersten Anteil eines Geistesbesitzes zu denken, mag derselbe nun dasjenige bezeichnen, was zuerst und im Gegensatz zu einer allgemeinen Geistesausgiessung den gegenwärtigen Christen zu teil geworden ist, oder dasjenige, was für seinen Inhaber eine bevorstehende, noch reichere Geistesernte erwarten lässt. Weit und breit ist ja nur von einer Gattung Leute die Rede, nämlich von solchen, welche im Elend der Gegenwart der zukünftigen Herrlichkeit gewiss sein können. Und wo der Geist zuletzt erwähnt wurde (V. 15 und 16), da war es der Vollbesitz desselben, auf Grund dessen die Gottessöhne angeblich sein Zeugnis für ihren Sohnesstand erführen.

Man ist darauf angewiesen, den Ausdruck *ἀπαρχή* mit Hinblick auf die den Christen für die Zukunft erwartende *δόξα* gewählt sein zu lassen. *πνεύματος* bezeichnet dann als epexegetischer Genitiv der Apposition die Erstlingsgabe

1) Vgl. Gloël p. 125, Meyer-Weiss. 2) Gegen Fritzsche, Böhmer, Otto. 3) Gegen Philippi und Meyer.

als eine solche, welche im Geist besteht.¹⁾ Der Geist ist der Erstlingsbesitz von dem, was den Christen in der Zukunft erwartet. Daraus ergibt sich aber auch seine grosse Bedeutung. Weil man ihn hat (ἔχοντες), kann man der δέξα, der Vollendung der *ἰσοθεσία* (ἀπεκδεχόμενοι ἰσοθεσίαν), dem Leben, mit Erfolg entgegenzufeuern. Denn in seinem Besitz liegt die Gewähr für den einstigen Besitz auch all' jener Güter.

Wir kommen weiter zu V. 26—27. Hier heisst es zunächst vom Geist ganz allgemein, dass er unserer Schwachheit, oder uns in unserer Schwachheit, helfend beispringe. Will aber nun das folgende γάρ die helfende Tätigkeit des Geistes damit motivieren, dass uns die Fähigkeit zu genügendem Beten abgehe, so ist damit zweierlei ausgesprochen. Erstens ist jene ἀσθένεια speziell eine solche im Beten, und zweitens ist es wiederum die Sphäre des Gebetes, in welcher wir die Hilfe des Geistes erfahren, seine στεναγμοί sind also Gebetsseufzer.

Was uns aber der Hilfe des Geistes bedürftig macht, ist unsere Unwissenheit bezl. des Inhaltes (τί προσευξώμεθα), wie bezl. der Form (καθὼ δεῖ) des Gebetes. Die Art dagegen, wie der Geist hilft, ist die, dass er für uns eintritt mit unaussprechlichen, nicht in Menschenworte zu kleidenden Seufzern. Wenn er dabei Erfolg hat, so liegt das daran, dass er κατὰ θεόν für uns eintritt, d. h. so, dass sein Gebet nach Inhalt und Form dem Willen Gottes entspricht.

Nun ist aber damit die Bedeutung des Geistes an dieser Stelle keineswegs erschöpft. Das zeigt das ὡσούτως, mit dem V. 26 an das Vorausgehende angeschlossen ist. — Wie aus der Erwähnung der στεναγμοί V. 26 b ersichtlich, liegt Anschluss, nicht an das unmittelbar Vorhergehende,²⁾ sondern an das weiter zurückliegende στεναξόμεν (V. 23) vor.³⁾ Und dies wiederum gewiss nicht so, dass ὡσούτως das Tun des Geistes lediglich als ein dem unseren gleichartiges hinstellen,⁴⁾ sondern so, dass es die Übereinstimmung beider

1) So Hofmann, Holsten, Godet, Meyer-Weiss, Lipsius, vgl. auch Cremer a. a. O. p. 181 f. 2) So Meyer, Philippi. 3) Vgl. Hofmann, Meyer-Weiss. 4) So Hofmann.

in ihrer Bedeutung betonen will. Was jenes bedeutete, die Garantie für den Eintritt der herrlichen Zukunft, ebendas (ὡσούτως) schliesst auch das Seufzen des Geistes in sich. Nur bietet, was der Geist tut, eine viel grössere Sicherheit, weil er die Fähigkeit besitzt, gottgemäss zu seufzen.

Nach dem Bisherigen wollen schliesslich die kürzer gefassten Aussagen II. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 13; 4, 30 verstanden werden. Die hier begegnenden Ausdrücke σφραγίζεσθαι und ἀρραβών weisen beide darauf, dass in der Gegenwart ein Zukünftiges gewährleistet werden soll. Auf die zu erwartende Errettung aus der unvollkommenen Gegenwart, auf den einstigen Empfang des Lebens hin (vgl. II. Kor. 5, 5 mit Vers 4) wird man versiegelt. Dass man jener Güter wirklich teilhaftig werden wird, darauf hin erhält man das im Geist bestehende Unterpfang.¹⁾

Dritter Teil.

Die Methode der Wirksamkeit des Geistes.

Die namhaft gemachten Wirkungen des Geistes, welche es alle in ihrer Weise mit dem Leben zu tun hatten, regen aber nun die weitere Frage an: Nach welcher Methode ist der Geist hier wirksam? Bedient er sich irgendwelcher äusserer Mittel oder nicht?

I. Kapitel.

Geist und Wort.

Dass der Geist innerhalb des Christenstandes für seine Lebenswirkungen keinerlei äusserer Mittel bedarf,

1) So, nämlich im Sinne eines gen. appos., wird der Ausdruck ἀρραβών τοῦ πνεύματος an den beiden Korintherstellen allgemein verstanden. Und man tut wohl recht daran, sich von der Art, wie Eph. 1, 14 ihn auseinanderlegt, leiten zu lassen. — Was an der

sondern sich ebenso frei und ungebunden bewegt, wie dort, wo es sich um seine ausserordentliche, charismatische Wirksamkeit handelt, ist aus jeder Seite bei P. zu entnehmen und wird meines Wissens auch von niemandem geleugnet. Etwas Besonderes aber ist es um den Beginn des Christenstandes oder, mit P. zu reden, um die Entstehung des Lebens.¹⁾ Hier hört die ungebundene Tätigkeit des Geistes auf, denn hier erscheint das Wort als Mittel seiner Betätigung. Das erweist sich an dem, was P. einerseits über seinen Beruf, andererseits über die Ziele und Erfolge desselben zu sagen hat.

Sein Beruf besteht alles in allem in der Verkündigung des Evangeliums (I Kor. 1, 17, 21, 23; 9, 16 und öfters) und ist zugleich ein Dienst des Geistes (II Kor. 3, 6, 8), d. h. ein solcher Dienst, welcher dem Geist zur Auswirkung zu verhelfen hat. Beide Bestimmungen aber laufen im Grunde in eins zusammen: P. versieht den Dienst des Geistes, indem er das Evangelium verkündigt (II Kor. 4, 1—6, vgl. I Kor. 1, 17). Und zwar beruht diese Sachlage

Epheser-Stelle den Zusatz τῆς ἐπαγγελίας zu πνεῦμα betrifft, so will er nach Gal. 3, 14 (ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος) verstanden werden. Das heisst, τῆς ἐπαγγελίας ist gen. qual. und bezeichnet den Geist als einen solchen, welcher verheissen worden ist (Meyer). — Jetzt, am Schluss obiger Ausführungen, sind wir nun auch in der Lage, das Verhältnis, welches zwischen der das Leben gewährleistenden und Leben schaffenden Tätigkeit des Geistes besteht, annähernd abschätzen zu können. Zwar sind sie sehr voneinander zu unterscheiden, ja, es hat den Anschein, als hätten sie nichts miteinander zu schaffen. Dennoch wird man die Gedanken des P. wohl nur dann richtig treffen, wenn man jene beiden in die engste Beziehung zu einander setzt. Eben darum vermag der Geist das Leben zu gewährleisten, weil er es ist, der es zu Wege gebracht hat. Er täte das erstere nicht, wenn nicht das letztere der Fall wäre. Beider Art Auftreten des Geistes, so verschieden es auch ist, fällt so eigentlich in eins zusammen (Holtzmann II p. 135).

¹⁾ Dies natürlich im weitesten Sinn des Wortes genommen. So lange P. mit einem Wachsen resp. einer Abnahme des Glaubenslebens rechnete (I Thess. 3, 10; II Thess. 1, 3; I Kor. 2, 6; 3, 1 ff; II Kor. 10, 15 u. andere), ist Belebung bzw. Wiederbelebung des vielleicht schwach gewordenen Glaubens in seinem Sinn eine mit Erzeugung desselben analoge Aktion.

erstens darauf, dass Gegenstand der Verkündigung des Evangeliums Weisheit ist (I Kor. 2, 6), und dass es Art dieser Weisheit ist, durch Vermittelung des Geistes aus ihrer Verborgenheit (V. 7) herauszutreten (V. 10). Sie beruht zweitens auf dem eigentümlichen Verhältnis, wie es zwischen Weisheit und Geist besteht. Vom Geist heisst es, dass er allein erkannt habe, was Gottes sei (I Kor. 2, 11). Er ist damit ebensoschr allem Menschlichen (oder Psychischen, wie es V. 14 genannt wird,) entrückt, wie mit der göttlichen σοφία verschmolzen. Er heisst darum „Geist aus Gott“; und nicht ohne Rückblick auf die σοφία ist hernach (V. 14) vom Eigentum des Geistes (τὰ τοῦ πνεύματος) die Rede. — Auf Grund dessen, und nachdem er den Geist aus Gott empfangen hat, weiss nun aber auch der Apostel, was Gott ihm geschenkt hat (V. 12). Und er weiss es nicht nur inhaltlich, sondern der Geist hat ihm sogar die Worte gelehrt, in welchen er das Erfahrene zu verkündigen habe, und ihn in stand gesetzt, geistige Dinge in geistiger Weise zu behandeln (V. 13). So verwaltet er nun in Kraft des Geistes sein Apostel- und Predigtamt (I Kor. 2, 4; II Kor. 4, 13; Röm. 15, 19, 20).

Der Beschaffenheit seines Berufes entsprechen Ziel und Erfolg desselben. Als mittels des Geistes verkündigtes ist das Evangelium eine Gotteskraft, fähig, Menschen zu retten (I Kor. 1, 18, 24; Röm. 1, 16), weil geeignet, als Fundament ihres Glaubens zu dienen (I Kor. 2, 5 vgl. Röm. 10, 17; I Kor. 4, 15). Wenn der Apostel in der Thessalonicher-Gemeinde etwas erreicht hat, und wenn ihre Glieder ihm nun als von Gott Erwählte und als seine und des Herren Nachfolger vor Augen stehen, so liegt das daran, dass ihnen das Evangelium verkündigt worden ist, freilich nicht mit Worten allein, sondern mit Kraft und heiligem Geist (I Thess. 1, 5 vgl. I Kor. 4, 20). Und derselben Evangeliumsverkündigung ist es zu danken, dass sie standhaft die über sie ergehenden Verfolgungen erduldet haben (2, 13, 14). — Durch den Dienst am Evangelium hat P. die Heiden zu einem Gott wohlgefälligen Opfer zu machen (Röm. 15, 16). Soll es aber zugleich ein im

heiligen Geist geheiligtes Opfer sein, so wird von der Predigt des Apostels verlangt, dass sie das von ihr hergestellte Opfer in die Sphäre des Geistes hineinzuhoben vermag. Und das kann sie nur, wenn sie selbst vom Geist getragen, ein Stück der geistgewirkten und darum dem Geist zur Auswirkung verhelfenden Tätigkeit des Apostels ist (V. 19).¹⁾

II. Kapitel.

Geist und Taufe.

Dieser an sich einfache Tatbestand wird aber nun dadurch durchkreuzt, dass ein paar Mal auch die Taufe als Mittel der Geisteswirkungen sich geltend macht. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind I Kor. 12, 13; 6, 11; Tit. 3, 5—7.

Wir beginnen mit I Kor. 12, 13. Zur Stütze des Gedankens, dass die Christen Glieder eines Leibes seien, wird darauf hingewiesen, wodurch es zu dieser Einheit in einem Leibe gekommen sei, nämlich dadurch, dass man in einen Leib hinein (εἰς ἐν σῶμα) getauft worden wäre.²⁾ Und zwar berechtigt das beigefügte ἐν ἐν πνεύματι nicht dazu, die Taufe tropisch im Sinne einer Geistestaufe zu verstehen (nach Mark. 1, 8 u. Parall.; Joh. 1, 33; Akt. 1, 5; II, 16).³⁾

1) Ganz willkürlich denkt Weiss bei Meyer 8. Aufl. bei πνεύματι ἄγιον an den in der Taufe empfangenen Geist.

2) Ist der Christus selbst der Leib (V. 12), ist mithin die Vorstellung von Eph. 4, 16; 5, 30, wonach der Christus das Haupt der Gemeinde ist, abzuweisen, sofern das Haupt im Zusammenhange ja selbst als Glied am Leibe erscheint (V. 21) [Gegen Meyer], so kann sie auch nicht den Zweck der Taufe angeben, als sollte durch sie der Leib erst entstanden sein [Gegen Godet]. Sondern es kann sich nur um Eingliederung in den schon vorhandenen Leib, resp. um Hineinsetzung in die Gemeinschaft mit dem Christus handeln. Vgl. Haussleiter, Greifswalder Studien 1895 p. 167. Der Gedanke ist also dem von Röm. 6, 3 ff. u. Gal. 3, 27 verwandt.

3) Gegen Hofmann, Schriftbeweis² II. 2 p. 24; vgl. dagegen aber seinen Kommentar zu dieser Stelle p. 279.

Handelt es sich doch um den Hinweis auf eine Erfahrungstatsache, unter welcher, wie namentlich der Vergleich mit Gal. 3, 27 und Röm. 6 ergibt, nur die wirkliche Taufe verstanden sein kann.¹⁾

Was will aber ἐν ἐν πνεύματι dann besagen? Mit Nachdruck vorangestellt, soll es offenbar einen Umstand benennen, durch welchen die Taufe eine solche εἰς ἐν σῶμα sein, die Einheit der Glieder in einem Leibe hat bewirken können. Mit Recht aber hat sich schon Hofmann unter Hinweis auf 10, 2 gegen eine lokale Fassung des ἐν erklärt, derzufolge βαπτίζεσθαι ein Eingetauchtwerden im Geist bedeuten würde,²⁾ und sich für die Übersetzung „Überströmtwerden mit Geist“ entschieden.³⁾ — Wenn solches Überströmtwerden aber nun in der Taufe geschehen ist, und wenn diese Tatsache den einheitlichen Zusammenschluss aller in einem Leib zu Wege gebracht hat, so wird diese Wirkung dadurch vollends garantiert, dass bei allen ein und derselbe Geist beteiligt war.⁴⁾

1) Meyer, Hofmann, Komm. p. 279 Glöckl p. 141 f. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe 1897 p. 48. 2) Gegen Cremer⁸. Art. βαπτίζεσθαι p. 196.

3) Instrumental fassen das ἐν auch Meyer, Glöckl p. 142 f. Weiss, Bibl. Theol. § 84a. Althaus p. 48 f. Teichmann, Die Taufe bei Paulus, Zeitschr. für Theol. und Kirche 1896 p. 357 ff. Schmiedel, H. C. — Betreffs der Art, wie der Dat. instrum. und ἐν c. Dat. mit einander wecheln, vgl. Mark. 1, 8 mit Matth. 3, 12 und Joh. 1, 33. Ferner Luk. 3, 16 ἵδαναι mit daseibst ἐν πνεύματι καὶ πορ. Matth. 26, 52; Luk. 22, 49; Apok. Joh. 2, 16; 6, 8; 13, 10; 19, 21 (ἐν μαχαίρα, ῥομφαίᾳ) mit Akt. 12, 2; Luk. 21, 24 (μαχαίρα, στίματι μαχαίρας). Kol. 4, 6 (das Würzen geschieht ἄλλοι πορ. Mark. 9, 50) mit Mark. 9, 50; Matth. 5, 13; Luk. 14, 34 (ἐν τίνι ἄλλοθῆσται). Schliesslich Apok. Joh. 16, 8; 17, 16; 18, 8 (ἐν πορ.) mit Matth. 3, 12; Luk. 3, 17 (πορ.). — Wohl mit Recht findet Blass, Grammatik des neutest. Griechisch 1896 p. 114 in diesem ἐν das hebräische ׀ wieder, sofern dieses zur Bezeichnung des Mittels oder der wirkenden Ursache dient und von den LXX auch oft mit ἐν wiedergegeben wird.

4) Hier zeigt sich freilich, dass, wenn unter der Taufe zunächst die übliche Wassertaufe verstanden war, diese letztere doch insofern in Betracht gezogen werden soll, als sie zugleich Geistestaufe ist,

Es folgt aber noch eine weitere Aussage betreffs des Geistes: πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν. Man hat jede direkte Beziehung dieser letzteren Aussage zu der ersteren über die Taufe mit dem Geist leugnen wollen, indem man sie garnicht auf die Taufe, sondern auf das Abendmahl deutete.¹⁾ Diese Deutung aber verbietet sich mit Rücksicht 1) auf die Lesart ἐν πνεύμα und 2) auf die aoristische Zeitform ἐποτίσθημεν.

Ist ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν zu übersetzen: Mit einem Geist getränkt,²⁾ so läge, im Falle das auf das Abendmahl ginge, hier eine Vorstellungsweise vor, für welche sonst jede Analogie fehlt. Nirgend im N. T. findet sich eine Andeutung darüber, dass im Abendmahl ein Trinken des Geistes statthabe.³⁾ Wollte man dagegen, um die Deutung auf das Abendmahl zu retten, das freilich viel besser bezeugte ἐν πνεύμα durch εἰς ἐν πνεύμα korrigieren, so würde zwar der verfolgte Zweck erreicht. Der Genuss des Abendmahlskelches erschiene als der den geistigen Organismus der Gemeinde konstituierende Faktor.⁴⁾ Zugleich aber wäre damit ein Gedanke ausgesprochen, welcher aus dem Zusammenhang ganz und gar herausräte. Was sollte der Hinweis auf den geistlichen Organismus der Gemeinde, nachdem kurz vorher der Leib, um den es sich handelt, ausdrücklich von den in ihn eingefügten Gliedern, und diese letzteren wiederum ausdrücklich von dem auf ihre Einfügung in den Leib wirksamen Geist unterschieden worden? Heben sich die Glieder, wie sie ja die Gemeinde konstituieren, einerseits vom Leibe = Christus und andererseits vom

d. h. derjenige Akt, durch welchen der Täufling mit dem Geist in dauernde Berührung kommt. (Meyer, Heinrici, Gloël, Schmiedel.)

¹⁾ So Luther, darnach Kahnis, Lehre vom Abendmahl 1851 p. 146 f. Neander, Nösgen, Gesch. der neust. Offenbarung II. 1893 p. 332 f. Bossert, Die Bedeutung der Taufe im N. T., Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1888. Spitta, Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums I. 1893 p. 315. Heinrici bei Meyer 7. Aufl. Auch Holtzmann, Neutest. Theol. II, p. 185 neigt sich dieser Anschauung zu.

²⁾ vgl. dieselbe Konstruktion 3, 2. ³⁾ vgl. Meyer und Althaus gegen Heinrici. ⁴⁾ Philippi, Kirchl. Glaubenslehre 2 V. 2 p. 483.

Geiste ab, so bleibt für den Begriff „geistlicher Organismus“ schlechterdings kein Raum übrig.

Zweitens aber spricht der Aorist ἐποτίσθημεν gegen die Deutung auf das Abendmahl. Schon an sich könnte er schwerlich eine fortlaufende Ernährung, wie sie im Abendmahl stattfände, im Auge haben. Und vollends unmöglich erscheint dies, wenn man ihn mit dem vorangehenden ἐβαπτίσθημεν in Beziehung setzt. Gewiss nicht ohne Absicht ist beidemal der Aorist gewählt, um beide Geschhnisse zunächst als vollendete, der Vergangenheit angehörige, dann aber auch als der Zeit nach zusammengehörige hinzustellen.¹⁾ — Trotzdem aber liegt die Sache nicht so, als wäre mit der Vorstellung der Geistesausgiessung diejenige des Getränktwerdens mit Geist schon gegeben.²⁾ Vielmehr haben wir hier eine Vorstellung vor uns, welche an sich mit der Taufhandlung nichts zu tun hat. Wird sie dennoch mit der letzteren so eng verknüpft, so geschieht es mit dem Gedanken, wie er den P. im Zusammenhang mit den Ausführungen V. 1—11 noch immer beherrscht, dem Gedanken an den Geist, sofern dieser im Inneren des Menschen Kräfte und Gaben wirkt. In der Taufe, das will P. sagen, hat nicht nur eine Ausgiessung des Geistes stattgefunden, sondern der Geist ist damals wirklich in das Innere der Täuflinge eingegangen. Und zwar diesmal mit dem Zweck, die Zugehörigkeit des durch die Taufe und den darin wirksamen Geist dem Leibe (= Christus) Eingegliederten zu diesem Leibe zu einer ganz unerschütterlichen zu machen.³⁾

¹⁾ So Meyer, Hofmann, B. Weiss, Bibl. Theol. 6 § 84a p. 329. Gloël p. 140 Anm. Althaus, p. 50 f. Schmiedel, Hand-Kom. zum N. T. 1893. Schultzen, D. Abendmahl im N. T. 1895 p. 59.

²⁾ Gegen Meyer, Althaus, p. 50 f. Für diesen Fall freilich könnte ποτίσθημεν aus seiner tautologischen Stellung zu βαπτίσθημεν nur dadurch gerettet werden, dass man in demselben den Begriff des Durchtränktwerdens fände. Das ergäbe dann allerdings eine Steigerung im Vergleiche zu βαπτίσθημεν. Nicht nur überströmt worden ist man vom Geist, sondern völlig von ihm durchtränkt (Althaus p. 51 t.). Diese Auskunst aber muss schon daran scheitern, dass ποτίσθημεν Durchtränktwerden eben nicht heisst.

³⁾ Vgl. Hofmann, Kom. p. 279 f. Gloël p. 143. — Die Meinung Godef' (Kom. II. p. 122 f.) und Holstens (Evangelium des Paulus 1880),

An der soeben besprochenen Stelle tritt zwar die Verbindung von Geist und Taufe deutlich entgegen. Nicht aber ist gesagt, dass der erstere in der letzteren und durch sie Lebenswirkungen ausübe. — Dieses letztere findet nun an den beiden anderen, hier in Betracht kommenden Stellen Erwähnung.

I Kor. 6, 11. Seine Leser vor dem Lasterleben (*ἀδικία*), welches vom Besitz des Reiches Gottes ausschliesse (V. 9), warnend, verweist P. sie auf mehrere Vorgänge, durch welche der Zustand der Unsittlichkeit für sie eigentlich aufgehoben worden sei und für alle Zeit hätte aufgehoben bleiben sollen. Ist zunächst von einem Sichwaschenlassen (Medium) die Rede, so legt sich schon an und für sich der Gedanke an die Taufe nahe und wird dadurch bestätigt, dass P. Röm. 6 in ganz ähnlicher Weise die Mahnung zu sittlichem Leben durch Erinnerung an die Taufe stützt.¹⁾ — Was dagegen die zwei weiteren, an *ἀπολούεσθαι* sich anreihenden Verben betrifft, so zeigt ihre aoristische Form, dass sie mit *ἀπολούεσθαι* in Parallele treten wollen. Es können darum unter ihnen nicht weitere, auf den Taufakt folgende Vorgänge verstanden sein, sondern solche, welche, wie untereinander, so mit jenem zeitlich und sachlich zusammengehören.²⁾

Was wollen aber nun die drei Verben besagen? Reingewaschen wird man von einer Befleckung, welche man sich zugezogen. Wenn man unter der letzteren die Sündenschuld hat verstehen wollen, welche die Leser in ihrem vorchristlichen Wandel auf sich geladen hätten,³⁾ so war man

dass es sich bei *ἐποισθημεν* um einen auf die Taufe folgenden Akt sakramentaler Handauflegung zwecks Ausrüstung mit besonderen pneumatischen Gaben und Kräften handle, muss, selbst wenn sie sich auf die Akten stützen könnte, doch hier als unbelegbar abgewiesen werden.

¹⁾ An die Taufe denken Meyer, Holsten, Godet, Gloël p. 149, Althaus p. 54. Unmotivierter Weise dagegen sieht Heinrici bei Meyer 7. Auflage die Verbindung mit dem Christus, wie sie nicht in der Taufe aufgehe, wenn sie auch in ihr ihr Symbol habe, als denjenigen Faktor an, durch welchen die Waschung erfolgt sei. ²⁾ Vgl. Hofmann, Kom. p. 123. Gloël p. 149 f. Althaus p. 54. ³⁾ Meyer, Hofmann, Gloël.

insofern im Recht, als P. auch sonst Reinigung von Sündenschuld mit der Taufe verknüpft. Zweierlei aber verwehrt, dabei stehen zu bleiben, das mediale *ἀπελούσασθε* und der Zusammenhang, in welchem dasselbe steht. Der Kontext, welcher es ja nur mit der Sünde in ihrer augenblicklichen Auswirkung zu tun hat, erfordert einen Ausdruck, welcher, im Gegensatz zu jener, ein Lossein von sündlicher Betätigung bezeichnet. Und dem kommt nun das Medium *ἀπολούεσθαι* insofern entgegen, als es die Selbstbestimmung zur Waschung in der Taufe, damit aber auch dasjenige aussagt, was wir bei Besprechung von Röm. 6 als Inhalt der Taufhandlung kennen lernten, das freiwillige Sichlossagen von der Sünde. Somit bezeichnet *ἀπολούεσθαι* weder ausschliesslich eine Reinigung von Sündenschuld, noch ausschliesslich eine sittliche Reinigung durch Entäusserung von allem Sündlichen,¹⁾ sondern beides zumal, eine Reinigung von Sünde im allgemeinsten Sinne. Auffallen könnte dabei nur, dass P. den nämlichen welchen er soeben V. 8 unsittlichen Wandel vorgeworfen, sittliche Reinheit zuschreibt. Dem dient aber zur Erklärung, dass dem P. in dem Abschnitt VI—11 durchweg der Gegensatz von Heidnisch und Christlich vorschwebt. Angesichts dieses Gegensatzes erscheinen die Vergehungen der korinthischen Christen als heidnisch und darum trotz ihrer Gegenwärtigkeit als solche, welche der Vergangenheit angehören oder doch angehören sollten (vgl. das *ἦτε* V. IIa). Was den Christen in der Gegenwart kennzeichnen soll, ist die mit ihm vor sich gegangene sittliche Erneuerung. Dass es sich dabei nicht um Sittlichkeit im aktuellen, sondern um eine solche im potentiellen Sinne handelt, versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst. Die Vorstellung einer solchen findet sich auch sonst bei P., z. B. I Kor. 5, 7, wo die Aufforderung erfolgt, den alten Sauerteig auszufegen, trotzdem oder weil die Korinther *ἄζυμοι* wären, und scheint auch sonst vom Urchristentum vertreten worden zu sein. (Vgl. Ebr. 10, 10, 14; I Joh. 5, 18).

Die Abwaschung geschah aber, indem zugleich ein *ἀγιαζέσθαι* mit den Lesern vor sich ging. Der Gegensatz,

¹⁾ So Usteri und Rückert.

in welchem ἄγιοι und ἄδικοι V. 1 zu einander stehen, scheint darauf hinzuweisen, dass derselbe Gegensatz auch zwischen ἡγιασθητε V. 11 und ἄδικοι V. 9 obwalte. Und so könnte es naheliegen, den einen Gegensatz nach dem anderen, das ἡγιασθητε nach ἄγιοι zu erklären. — V. 1 sind nun die ἄδικοι den ἄγιοι gegenübergestellt, zunächst nicht, wie die Unsittlichen den sittlich Reinen, sondern wie die Heiden den Christen. ἄγιοι heissen die Christen als solche, welche im Gegensatz zu den Heiden für Gott ausgesondert, ihm zugehörig sind. Falsch aber wäre es, daraus den Schluss zu ziehen, als bedeute ἡγιασθητε nun auch nichts weiter, als die Hineinversetzung in den Stand der ἄγιοι, der Gott-Zugehörigen.¹⁾ Das verbietet sich gerade darum, weil es den Gegensatz zu ἄδικοι V. 9 bildet. Letzteres weist nämlich auf ἄδικαί V. 8 zurück und bezeichnet hier keineswegs mehr die Heiden im Gegensatz zu den Christen, sondern alle die, welche um ihrer Unsittlichkeit willen des im Reiche Gottes bestehenden Erbes verlustig gehen, und zwar vornehmlich unter den Christen. So muss denn auch das ihm gegenüberstehende ἡγιασθητε es mit dem Gebiet des Sittlichen zu tun haben. Nicht, als wenn der Begriff des Ausgesondertseins für Gott daraus zu eliminieren wäre. Letzterer liegt bei P. dem ἄγιος und allen von diesen abgeleiteten Verbal- und Substantivbildungen (ἀγιαζέω, ἀγιασμός, ἀγιότης, ἀγιασθήναι) zu Grunde und fehlt auch hier nicht. Worauf hier aber das Gewicht ruht, ist das Ausgesondertsein aus dem Gebiet der Sünde. Es handelt sich um eine Hineinversetzung in den Stand der Gottzugehörigkeit, sofern dieser Reinheit der Sünde gegenüber in sich schliesst.²⁾

¹⁾ Vgl. Olshausen und Rückert: „Ausgesondert (in theokratischem Sinn), unter die ἄγιοι gerechnet“. Hofmann: „Der heiligen Gemeinde einverleibt“. Gloël p. 150: „Versetzung in den Stand der Gottgeweihtheit“. Ähnlich auch Ritschl II. p. 336; Althaus p. 99; Schmiedel H. C.

²⁾ Vgl. Meyer und Heinrici. — Eine ähnliche Verwendung, wie I Kor. 6, 11, findet der Stamm ἄγιος auch noch I Thess. 5, 23; 4, 3, 4, 7; II. Kor. 1, 12; 7, 1; Kol. 1, 22. (Beobachte die Zusammenstellung von ἄγιος und ἔμωμος und den Gegensatz beider zu den einstigen bösen Werken V. 21).

So scheint aber nun das ἡγιασθητε im Vergleich zum ἀπελούσασθε nichts wesentlich Neues auszusagen. Der Gedanke, dass man von Sünde rein geworden, kommt hier, wie dort zum Ausdruck. Dabei handelt es sich aber doch nicht um eine einfache Tautologie, sondern das ἀπελούσασθε findet im ἡγιασθητε seine nähere Erläuterung und Bestätigung. Das freiwillige Tun der Leser, wie es sich in der Taufe abgespielt hat, ist mit einem Tun Gottes an ihnen eng verknüpft gewesen. Indem sie sich von der Sünde waschen liessen (Medium), sind sie von Gott in die unsündliche Lebensrichtung versetzt worden (Passiv). Um so gewisser sollen sie dessen sein, dass sie mit der Sünde nichts mehr zu schaffen haben.

Drittens aber ist ein δικαιωθῆναι mit den Lesern vor sich gegangen. Man hat dieses von der Mitteilung einer aktiven Gerechtigkeit verstehen wollen: Ihr wurdet rechtschaffen gemacht.¹⁾ Weist aber schon das ἀγιασθῆναι auf die sittliche Lebensrichtung, in welche die Täuflinge versetzt sind, so wäre nicht einzusehen, was die sich daran anschliessende Aussage ganz gleichen Inhaltes sollte. Jene Deutung des ἀγιασθῆναι erfordert unumgänglich ein Verständnis des δικαιωθῆναι, wonach dieses technisch-paulinisch die Rechtfertigung im forensischen Sinne bezeichnet.²⁾ So schliesst sich dasselbe aber auch gut an das vorausgehende ἡγιασθητε und mit ihm wiederum an das ἀπελούσασθε an. Mit ἡγιασθητε teilt es die passive Form und steht auch insofern in Parallele zu ihm, als es ebenfalls das ἀπελούσασθε dem Sinne nach wiederaufnimmt, freilich nicht nach der von der Sünde, sondern nach der von Sündenschuld reinigenden Seite. Beides aber weist darauf hin, dass es, wie das ἡγιασθητε es in seiner Weise tat, das ἀπελούσασθε sicherstellen soll. Man braucht sich nicht an dem Bewusstsein genügen zu lassen, dass man sich freiwillig der Waschung von Sündenschuld unterzogen habe. Die Schuld ist zweifelsohne getilgt. Denn der Sünder ist von Gott gerechtfertigt worden.

¹⁾ z. B. Meyer.

²⁾ So Hofmann, Meier-Heinrici, Gloël, Schmiedel, Althaus.

An die drei Verben schliessen sich aber nun zwei mit *ἐν* eingeführte Bestimmungen: *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ*.¹⁾ Die Art des Anschlusses betreffend, hat Meyer²⁾ gemeint, beide präpositionalen Bestimmungen nur mit dem letzten Verbum *ἐδικαιώθητε* verbinden zu sollen. Zum *ἀπελοδοσασθε* (und dem mit diesem eng zusammengehörenden *ἡγάσθητε*) passten sie nicht, weil der Geistesempfang erst nach der Taufe erfolge. — Ritschl³⁾ fand, dass die Modalbestimmung *ἐν τῷ πνεύματι κτλ.* unmöglich auf *ἐδικαιώθητε*, wohl aber auf *ἡγάσθητε* zu beziehen sei, und nahm infolgedessen einen Chiasmus an: *ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι — ἡγάσθητε ἐν τῷ πνεύματι*.⁴⁾

Gegen beiderlei Auffassungsweise aber erheben sich Bedenken. Zwar wenn Meyer sich bezl. des von ihm konstatierten Verhältnisses von Geistesempfang und Taufe auf Akt. 2, 38; 19, 5, 6 beruft, so hat er Recht. Dass aber deswegen auch bei Paulus der Geist nicht schon in der Taufe wirksam sei, ist eine Behauptung, deren Unbegründbarkeit eben hier nachgewiesen werden soll. Was dagegen die andere Deutung anbetrifft, so verliert ein Chiasmus schon dadurch an Boden, dass die Rechtfertigung von P. mit dem Geist in enge Beziehung gesetzt wird, mithin von einer Unmöglichkeit, *ἐν τῷ πνεύματι* mit *ἐδικαιώθητε* zu verbinden, nicht die Rede sein kann.

Die Hauptsache aber ist, — und das wird von beiden in Rede stehenden Auslegungen gleichmässig übersehen, —

1) Denn dass dieselben zum Vorausgehenden gehören und nicht mit Hofmann zu *πάντα μοι ἔξουσιν* in V. 12 zu schlagen sind, dürfte kaum auf Widerspruch stossen. Wäre Hofmann im Recht, so hätte *πάντα ἔξουσιν* ja schon an den beiden vorausgehenden Modalbestimmungen seine Beschränkung gefunden, und es wäre ganz unersichtlich, was das folgende *ἀλλὰ* sollte. Kann denn von dem, was erlaubt ist, weil es *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου* und *ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ* geschieht, noch irgend etwas nicht frommen? So wird dann wohl die neue Gedankenreihe mit *πάντα μοι ἔξουσιν* beginnen, und die Ausdrucksweise mit derjenigen von 10, 23 identisch sein (vgl. Ritschl II. p. 336).

2) Komm. 3. Aufl. So auch Rückert. 3) Rechtf. u. Vers. II. p. 335 f. 4) So auch Weiss, Bibl. Theol. § 84 d. Anm. 14 p. 336.

dass die drei Verben ja auf das engste zusammengehören. Dieser Umstand macht es von vorn herein unwahrscheinlich, dass die folgenden Modalbestimmungen mit diesem und jenem von ihnen, nicht aber mit allen dreien zumal sollten zu verbinden sein.

Man wird darum von allen Scheidungsversuchen abzu- sehen und die mit *ἐν* eingeführten Bestimmungen beide mit jedem der Verben zu verknüpfen haben.¹⁾ — Was wollen jene Bestimmungen aber nun besagen? Wie man im übrigen auch das *ἐν* fassen möge, soviel dürfte ausser Frage stehen, dass es beidemal das Gleiche bedeutet. Strittig könnte nur sein, ob es lokal oder irgendwie anders gemeint ist. Was zunächst *ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* betrifft, so liegt gar kein Grund vor, *ἐν* anders, als lokal, zu fassen. Wo die Phrase sonst noch begegnet (I Kor. 5, 4; Phil. 2, 10; Kol. 3, 17; Eph. 5, 20 vgl. Akt. 3, 6; 4, 7; 9, 27 f.; 10, 48; 16, 18), handelt es sich um ein Tun oder Erleben, für welches der Name des Christus die Sphäre ist, innerhalb deren es sich vollzieht, freilich so, dass damit zugleich die Bedeutung, welche dieser Name für die Menschheit gewonnen, der machtvolle Einfluss, welchen er in ihr besitzt (Akt. 4, 12), an jenem Tun und Erleben zu Tage tritt.²⁾

Entsprechend wollen denn auch I Kor. 6, 11 die durch die drei Verben bezeichneten Geschehnisse sich im eigentlichen, lokalen Sinn im Namen des Herrn Jesus des Christus abgespielt haben, und zwar so, dass dieser Name zugleich die wirksame Macht war, welche jene Geschehnisse zu dem machte, was sie waren.³⁾

Daran schliesst sich nun die andere Bestimmung, welche es mit dem Geiste Gottes zu tun hat. Der Paralleli-

1) So Holsten, Evang. des Paulus p. 291, Meyer-Heinrici, Godet, Gloël p. 150 f., Schäfer, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus 1893 p. 43. Althaus p. 55.

2) Vgl. Cremer, Wörterbuch p. 713.

3) Dem gegenüber gibt sich die Erklärung Ritschls, Rechtf. und Versöhnung II. p. 335, das *ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* sei davon zu verstehen, „dass die Leser durch Christus, an den sie glauben, in das rechte Verhältnis zu Gott versetzt sind“, als eine Modernisierung paulinischer Gedanken.

mus, in welchem dieselbe zu ἐν τῷ ὀνόματι κτλ. steht, nötigt dazu, sich bei ihrer Deutung nach jenem zu richten. Wir werden also auch hier ἐν lokal zu fassen haben. Wie in der Sphäre des Namens Jesus' des Christus, so haben sich Abwaschung, Heiligung, Rechtfertigung auch in der Sphäre des Geistes Gottes vollzogen. Aber auch hier ist dann das Element, in welchem all Jenes geschehen ist, als die wirkungskräftige Ursache gedacht, welche jenes Geschehen zu Wege gebracht hat.¹⁾ Sind die Korinther in der Taufe von der Befleckung der Sünde reingewaschen und damit geheiligt und gerechtfertigt, so verdanken sie es dem Geist, sofern er in der Taufe wirksam gewesen.

Um seiner Verwandtschaft mit der letztbehandelten Korintherstelle willen ist schliesslich Tit. 3, 4—7 ins Auge zu fassen. Freilich hat man unter dem Bad der Wiedergeburt und Erneuerung, durch welches Gott seinem Erbarmen gemäss uns errettet haben soll, garnicht die Taufe, sondern, eben um des beigefügten πνεύματος ἁγίου willen, die Ausgiessung des Geistes auf die Gemeinde verstehen wollen (nach Ez. 36, 25; Joël 3, 1).²⁾ Dafür spricht der Umstand, dass das V. 5 erwähnte Ereignis mit dem V. 4 genannten, der Offenbarung der Güte und Menschenliebe Gottes, zusammenzufallen und darum gleich jenem (vgl. das ἐπεφάνη 2, 11) auf eine Allgemeinheit sich zu erstrecken scheint, dafür auch der Gegensatz, welcher zwischen der gegenwärtigen, durch die V. 4—7 geschilderten Ereignisse ge-

1) Meyer und Heinrici bei Meyer 7. Aufl. erklären: „Der Name des Herrn Jesu ist es, worin die sittliche Gerechtwerdung ursächlich beruht (Heinrici: worin der Christenstand wurzelt), und nicht minder hat dieselbe (derselbe) ihren (seinen) Grund in dem Geiste unseres Gottes, da ja dieser vermöge seiner heiligenden Wirksamkeit dieselbe (denselben) hergestellt hat.“ Diese Erklärung leidet an Verschwommenheit, sofern ἐν scheinbar lokal gefasst wird, tatsächlich aber doch nur die wirkende Ursache bezeichnen soll. — Wenn dagegen Gloël p. 151 behauptet, was in dem Namen Jesu Christi für die Gläubigen beschlossen liege, sei ihr Eigentum geworden durch des Geistes Wirken, so wird er nicht nur dem ἐν nicht gerecht, sondern zerstört ausserdem noch den Parallelismus von ἐν τῷ ὀνόματι und ἐν τῷ πνεύματι.

2) So Ritschl, Rechtf. u. Vers. II. p. 336—38.

schaffenen Situation der ἡμεῖς und der bisherigen, nun vergangenen (V. 3), konstatiert wird. Kann unter der letzteren nichts Anderes, als das vorchristliche Heidentum verstanden sein, so stehen sich zunächst ganz allgemein Christen und Heiden (vgl. καὶ ἡμεῖς V. 3), die Inhaber der geschichtlichen Gottesoffenbarung und diejenigen, welche sich dieselbe nicht angeeignet haben, gegenüber.¹⁾

Gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass der Abschnitt 2, 15 ff. es neben jenen allgemeinen Gesichtspunkten zugleich mit persönlichen Erfahrungen des einzelnen Christen zu tun hat. Hinweis darauf ist die 3, 3—7 immer wiederkehrende Einführung der ersten Person. Hier handelt es sich nicht mehr bloss um den Eintritt der Gottesoffenbarung in die Weltgeschichte, sondern um ihre Auswirkung an dem persönlichen Leben des einzelnen Menschen.

Hörte nun aber ein Christ von einer Errettung, welche er persönlich durch ein Bad sollte erfahren haben, so müsste es mit wunderlichen Dingen zugehen, wenn er dabei nicht an seine Taufe gedacht haben sollte. Denn abgesehen davon, dass die Ausdrücke λούειν, ἀπολούεσθαι, λουτρὸν in Anwendung auf die Taufe üblich waren (vgl. I Kor. 6, 11; Akt. 22, 16; Eph. 5, 26; Ebr. 10, 23), — die Taufe als rettende Gottestat war ein allgemein geläufiger Begriff (vgl. Röm. 6; Kol. 2, 12 ff. und oft).

Ist aber unter λουτρὸν die Taufe zu verstehen²⁾, so wird dieselbe nun durch zwei Genitive näher bestimmt. Denn es scheint beides notwendig, die Genitive sowohl einander zu koordinieren, als sie, wiederum zusammen, von διὰ λουτροῦ abhängig zu denken. Sie sind inhaltlich zu verwandt, um sie voneinander zu scheiden und, etwa vor ἀνακαινώσεως ein zweites διὰ einschiebend, in διὰ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου ein neues Mittel neben dem Bad der Wiedergeburt angezeigt zu sehen, durch welches die Rettung erfolgt sei.³⁾

Für die Deutung des Ausdruckes παλιγγενεσία dürfte

1) Vgl. Holtzmann, Pastoralbriefe 1880. Hofmann, Soden.

2) Betreffs der fast allgemeinen Anerkennung dieser Sachlage vgl. die Nachweise bei Althaus p. 216.

3) Gegen Bengel und Ewald.

massgebend sein, was mit der V. 5 erwähnten Errettung gemeint ist. — Letztere ist nach dem Zusammenhange eine solche aus dem früheren Zustande der Sündenknechtschaft gewesen. Darin hat sie bestanden, dass man von dem V. 3 geschilderten heidnischen Sündenleben befreit und in die Möglichkeit versetzt wurde, einen sittlich reinen Wandel zu führen, wie V. 1—2 ihn forderten.¹⁾ Soll nun aber diese Rettung erfolgt sein διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, so kann letzterer Ausdruck es selbstverständlicher Weise wieder nur mit dem sittlichen Gebiet zu tun haben. Noch ganz abgesehen von dem Sinne, in welchem παλιγγενεσία λουτρὸν näher bestimmt, werden wir mit ersterem einen Vorgang bezeichnet finden, in welchem die bisher der Sünde ergebene Menschheit zu einem neuen, sittlich reinen Leben wieder- resp. neugeboren wurde.

Was nun die Verbindung von παλιγγενεσία und λουτρὸν betrifft, so kann letzteres durch den Genitiv nicht als ein Bad bestimmt sein, welches zur παλιγγενεσία verpflichtet.²⁾ Wie sollte es sich um eine Verpflichtung des Menschen handeln, wo nur von einer rettenden Tat Gottes die Rede ist? Und dazu noch von einer in der Gegenwart vollendeten? — Es kann aber auch nicht ein Bad gemeint sein, welches παλιγγενεσία versinnbildlicht.³⁾ Denn eine derartig vergeistigte Auffassungsweise dürfen wir von dem, an massive Vorstellungen gewöhnten, antiken Menschen nicht erwarten. — So bleibt nur übrig, den Genitiv als einen objektiven zu betrachten, und λουτρὸν durch ihn als ein solches bestimmt sein zu lassen, welches παλιγγενεσία beschafft.⁴⁾

Wenn dann zu παλιγγενεσίας noch ein zweiter Genitiv ἀνακαινώσεως hinzutritt, so wird damit nicht etwas Neues ausgesagt, sondern nur darauf hingewiesen, dass es sich bei der Neugeburt wirklich um die Ersetzung eines Alten durch ein Neues gehandelt hat.⁵⁾ Für eine Unterscheidung von παλιγγενεσία und ἀνακαινώσεως in dem Sinne, als sei mit

1) Dieselbe Rettung wird Tit. 2, 11 erwähnt. 2) Zwingli, Schweizer. 3) De Wette. 4) Huther, Hofmann, Weiss, Holtzmann. 5) Vgl. Gal. 6, 15; II Kor. 5, 17 — cf. Meyer-Huther, Weiss, Althaus p. 264.

jenem die Wandlung in den Stand der Gnade und Schuldfreiheit, mit diesem dagegen die Erneuerung des sittlichen Zustandes gemeint,¹⁾ fehlt jeder Anhaltspunkt.

Nun schliesst sich aber an die Aussage über Wiedergeburt und Erneuerung die Bestimmung πνεύματος ἁγίου an. Zunächst ist klar, dass dieselbe mit ἀνακαινώσεως zu verbinden ist, und zwar als Gen. subj., näher als Gen. auct. oder caus. effic.²⁾ Der Geist, welcher auf uns ausgegossen ist (V. 6), bewirkt die Erneuerung. Gehören aber ἀνακαινώσεως und παλιγγενεσία in der Weise, wie oben beschrieben, zusammen, so müssten sehr zwingende Gründe vorliegen, wenn πνεύματος ἁγίου lediglich an ἀνακαινώσεως und nicht auch an παλιγγενεσίας sollte angeschlossen werden.³⁾ Was ferner die Art dieses Anschlusses betrifft, so liegt meiner Ansicht nach keine Nötigung vor, denselben bei παλιγγενεσία einen andersartigen sein zu lassen, als bei ἀνακαινώσεως.⁴⁾ Zwar herrscht insofern ein Unterschied zwischen beiden letzteren Begriffen, als παλιγγενεσία mediale Färbung hat, während ἀνακαινώσεως sich zunächst aktivisch gibt. Und dieser Unterschied zieht, scheint es, bezl. der Verbindung der Begriffe mit πνεύματος ἁγίου Konsequenzen nach sich. Andererseits hindert aber nichts, ἀνακαινώσεως ebenfalls medial zu fassen, d. h. als Erlebnis des Täuflings. So gut wie die Wiedergeburt hat man die ἀνακαινώσεως, die Erneuerung, an sich erfahren, zunächst noch ganz abgesehen von dem erneuernden Subjekt. Dann aber steht auch nichts im Wege, die angesichts der engen Zusammengehörigkeit von παλιγγενεσία und ἀνακαινώσεως natürlichere Erklärung zu wählen und πνεύματος ἁγίου in ganz gleicher Weise mit den beiden vorangehenden Genitiven zu verbinden.⁵⁾ Der Geist erscheint also als die wirkende Kraft, welche, durch Vermittelung des in den Tod gegebenen (2, 14), nun aber lebendigen Christus ausgegossen, Wiedergeburt, alias

1) So fast alle älteren lutherischen Exegeten. 2) So Huther, Hofmann, Holtzmann, Gloël p. 157, Weiss. 3) Gegen Huther, Hofmann z. d. St., Weiss, Holtzmann, Gloël. 4) So Holtzmann z. d. St. p. 497, Gloël p. 157. 5) Vgl. Hofmann, Schriftbw. II, 2 p. 171; Frank, System der christl. Wahrheit; Althaus p. 228.

Erneuerung, zustande bringt. — Sofern aber nun diese Wiedergeburt (Erneuerung) in der Taufe beschafft worden sein soll, ist es diese letztere, deren sich der Geist bei seinem Wirken als Mittel bedient hat.

Die Titus-Stelle hat uns eine Reihe von Gedanken geliefert, die wir schon vorher als paulinisch kennen gelernt haben, und die mithin hier aufs neue als paulinisches Besitztum gekennzeichnet sind. Ganz wie I Kor. 6, 11, und Röm. 6 wird die Verpflichtung zu einem sittenreinen Wandel aus der Tatsache abgeleitet, dass in der Taufe durch Gnadenwirkung Gottes die Möglichkeit zu solchem Wandel beschafft worden sei. Ganz in der Art von I Kor. 6, 11 wird das in der Taufe Geschehene auf die Wirksamkeit des Geistes zurückgeführt. Immerhin aber will bemerkt werden, dass bei „Titus“ unter den Wirkungen, welche die Taufe in sich schliessen soll, dasjenige Moment vollkommen fehlt, das sowohl in der Korinther-, wie in der Römerstelle eine wichtige Rolle spielt, das Moment des Schulderrlasses. Nicht einmal der Gebrauch von Ausdrücken, wie *χάρις* und *ἔλεος* vermag letzteres im Verfasser lebendig werden zu lassen. Die ganze Aufmerksamkeit ist auf das sittliche Gebiet konzentriert. Wir haben das Bild eines Mannes, welcher zwar auf paulinischen Bahnen wandelt, aber doch zu einer Zeit, wo das Urchristentum schon im Übergang zum Katholizismus begriffen war. Paulinische Termini werden benutzt, aber ohne, dass für die ganze Fülle ihres ursprünglichen Inhaltes das Verständnis vorhanden wäre. —

Die Verhältnisbestimmung zwischen Geist und Taufe, wie sie uns bisher bei P. entgegengetreten ist, wirkt freilich einigermassen überraschend. Wenn doch P. eine Wirksamkeit des Geistes durch das Wort des Evangeliums kennt, wenn diese nach ihm eben dasjenige, was für den Inbegriff aller religiös-sittlichen Güter gilt, das Leben, zu Wege bringt, wozu dann noch die Taufe? Was soll dieses zweite Mittel der Wirksamkeit des Geistes, wo zudem die letztere, soweit sie sich angeht in der Taufe vollzieht, mit der Wirksamkeit im Worte in den Resultaten wesentlich übereinstimmt? Das sind Fragen, die einer Lösung harren, die aber P. selbst

nicht beantwortet. Ist hier überhaupt Klarheit zu erlangen, so kann dieselbe nur von einem Ausblick auf den weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang, dem P. angehört, erwartet werden.¹⁾

1) Aus I Kor. 10, 3—4 hat man folgern wollen, dass nach P. der Geist auch im Herrenmahl wirksam wäre. (Holtzmann, Neutest. Theol. II. p. 182 f.) Soviel darf freilich mit Hinblick auf die vorangehende Anspielung auf die Taufe behauptet werden, dass dem P. bei der Erinnerung an das alttest. Speisungs- und Tränkungs-wunder das neben der Taufe Gemeindegottes gewordene Herrenmahl im Sinne gelegen hat. Eine andere Frage aber ist, ob darum notwendig auch eine Verknüpfung von Geist und Herrenmahl vorliegt. Und diese Frage muss verneint werden. Unter *βρῶμα*, *πίμα*, *πίμα* darf nichts anderes verstanden werden, als wirkliche Speise, wirklicher Trank, ein wirklicher Fels in historisch-materiellem Sinn. Dann aber kann das Adjektiv „*πνευματικῶς*“, soweit es die Beschaffenheit jener Objekte bezeichnet, dieselben weder zum Irdisch-Materiellen in Gegensatz stellen wollen (gegen R. Schmidt p. 147 und Holsten, Evang. des Paulus p. 323), noch auch „*πνευματικῶς*“ vermitteln“ bedeuten (gegen R. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi 1896 p. 131). Vielmehr kann es nur etwas über den Ursprung und das dadurch bedingte Wesen der mit ihm näher bestimmten Objekte angeben. Weil es nicht gewöhnliche Speise, nicht gewöhnlicher Trank, kein gewöhnlicher Fels, sondern vom Himmel stammende bzw. von Gott express beschaffte Dinge waren, und weil dieser Ursprung ihre Eigenart bedingte, darum erhalten sie die Bezeichnung „*πνευματικῶς*“. — Damit ist aber auch klar, dass die Speisung und Tränkung in der Wüste zwar als Typus desjenigen gelten soll, was die Christen im Herrenmahl erleben, dass aber betreffs einer Wirksamkeit des Geistes in letzterem nichts ausgesagt ist. Nicht dies, dass sich der Geist darin ausgewirkt hat, macht die Speisung in der Wüste zu einem Typus des neutest. Herrenmahles, sondern der Umstand, dass die in jener dargebotene Nahrung ihrem Ursprung und Wesen nach ein Übernatürliches, Göttliches darstellte.