Archiv-Nr. 37-1339

Preisschrift

der Jahres 1923.

Thema:

"Der Glaube an die Kirche im Epheser und Colosserbrief"

Motto: καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.
[s.c. Kirche]

Matth. 16 18b

Bernhardt Felix

Avhimatōō
374339

Kāesolev töö kinnitati 1. detsembril 1923. a. eriõnesse arhiivnaga.
Autor: õpetaja-teol. Felix Bernhof.

Tartu Ülikooli Sekretär

Preisschrift

der Jahres 1923.

über das Thema:

~~44~~ ~~2918.~~

„Der Glaube an die Kirche im Epheser- und Colosserbrief."

Motto: καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς [sc. ἐκκλησίας]

(Matth. 16 18b.)

Bibliotheca Universitatis Tartuensis 373109

1) a.v. Harnack, in „Das apostolische Glaubensbekenntnis" 1892 S. 10 „man darf es als ein gesichertes Ergebnis der Forschung bezeichnen: das alte röm. Symbol .... ist um die Mitte oder kurz vor der Mitte des 2. Jh. entstanden". – Derselbe in Dogmengeschichte 1909 I⁴ S. 356. – H. Thieme, das apostol. Glaubensbekenntnis" 1914 S. 38. setzt die Entstehung des röm. Symbols um 120–140 an. – F. Kattenbusch, in „das apostol. Symbol 1894 setzt die Entstehungszeit des symbolum romanum u. zwar das ganzen Textes schon vor 100 an. Vorsichtiger: Krüger in H.G.G.; – Th Zahn „Das apostol. Symbolum" 1893 S. 37ff setzt den Anfang der Symbolbildung spätestens 120 an, zur festen, heiligen Formel wird aber das Symb. erst circa 200–220 in Rom.

2) Citiert nach Karl Müller, Kirchengeschichte 1921² S. 92 (Grundriss der Theolog. Wissensch).

3) Tertullian de praescr. haer. cap 36 (ed. Öhler): habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est .... videamus quid didicerit, docuerit cum africanis quoque ecclesiis contesserarit (tessera = symbolum). – Kattenbusch a.a.O I Bd S. 141 ff auf 135; – vgl. v. Harnack, D. Ap. Glaub. S. 10.

I. Kapitel: Einleitendes.

§ 1. Das Problem und seine Bedeutung.

1. Mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich für die römische Gemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus ein formuliertes Glaubensbekenntnis annehmen.[1] Es hat folgenden Wortlaut: πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. Ἀμήν.[2] —

Es lässt sich vermuten, dass dieses Symbol nicht vereinzelt dastand, sondern, dass es auch in anderen Gemeinden bzw. Landeskirchen um dieselbe Zeit „Formeln von ähnlicher Anlage u. ähnlichem Umfang" gegeben hat. Wenn das auch nicht ganz sicher zu erweisen ist, so steht doch soviel jedenfalls fest: zur Zeit Tertullians hatte neben Rom die afrikanische Kirche ein formuliertes Glaubensbekenntnis, das – Tertullian zufolge – eine Tochterrecension des römischen war.[3] Und soviel wird als ganz sicher gelten dürfen: seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nimmt die Verbreitung der bzw. der Symbole in steigendem Masse zu. — Ob nun die Symbolbildung ihren Ausgangspunct in Rom hatte, d. h. ob die Symbole anderer Gemeinden und Kirchen, deren wir eine Reihe kennen, auf das

römische Symbol zurückzuführen sind, kann dahingestellt bleiben. Wichtig für unsere Zwecke ist aber die Tatsache, dass alle abendländischen Kirchen vom Ende des 2. Jh. bis zum 9. Jh. Glaubensbekenntnisse besitzen, die im grossen u. ganzen einen mit dem röm. Bekenntnis sich deckenden Wortlaut haben: sie alle weisen wohl mehr oder weniger umfangreiche Zusätze auf, bringen aber im Vergleich zum römischen Symbol fast nie Abstriche! Damit ist uns aber das Recht an die Hand gegeben das röm. Bekenntnis gewissermassen als Grundlage der andren Symbole und als richtunggebend für die Symbolbildung anzusehen: mit der römischen Formel ist fast ausnahmslos der Inhalt der andren, resp. späteren Symbole im wesentlichen gegeben.-

Gegenüber dem Wortlaut des Symbols herrschte anfänglich eine gewisse Freiheit. Erst später wurde er zu einer festen, heiligen Formel an der nichts geändert werden durfte. Offenbar hat gerade Rom als erstes „aus einem Glaubens-zeugnis der Kirche ein strenges Gesetz gemacht." Denn ein Glaubenszeugnis im strengen Sinne des Worts war ursprünglich jedes Symbol, auch das römische. Jedenfalls auch dann noch als es in der oben angegebenen formulierten Gestalt vorlag und allmälig die Bedeutung einer kultischen Formel erlangte. Diesen Character eines Glaubenszeugnisses zeigt uns für das symbolum romanum die um 250-300 p. chr. entstandene Legende vom apostolischen Ursprung des Symbols.[2] Ihren Ursprung hat diese Legende in dem Bestreben peinlich den Wortlaut des Bekenntnisses zu schützen, um - im Kampf mit der Irrlehre - den rechten Glauben, die rechte Lehre - also ein reines Glaubens-zeugnis zu erhalten. — Doch, noch deutlicher wird uns der Character des Symbols als Glaubenszeugnis, wenn wir es uns vergegenwärtigen, dass bis zum Ende des 5. Jh. das Symbol im gottesdienstlichen Gebrauch keine

1) v. Harnack D.ap.Alben S. 8; D.G. I 336 anm 5

2) v. Harnack D.ap. Alben Glaub 59-71

Verwendung findet. „Es hat seinen Ort gehabt in den Acten, welche die Taufe umgeben. Man hat zu betonen, dass es ursprünglich überhaupt nur zur Taufe in Beziehung gebracht ist." [1] Indem der Katechumene – der Täufling – dieses Bekenntnis zu seinem geistigen Eigentum machte, wurde er Christ und in die christliche Bruderschaft aufgenommen. Diese Verknüpfung des Symbols mit dem Initiationsritus der Christenheit, – der Taufe – macht aber den Charakter des Symbols als Glaubens-zeugnis, – jedenfalls für das 2. u. 3. Jh. –, vollends deutlich; in den Worten des Symbols sind die wesentlichen Bestand-teile des christlichen Glaubens enthalten; sofern der Täufling diesen Glauben zu dem seinen machte u. die Formel bekennend sprach, wurde er Christ. –

Wenn der Charakter des Symbols als Glaubensbekenntnis bei der Taufe richtig bestimmt worden ist, so liegt es in der Natur der Sache, dass in ihm nur die wichtigsten Tatsachen und Grundlagen des christlichen Glaubens Platz fanden. Denn das Bekenntnis konnte nur eine kurze Zusammenfassung dessen sein, was den Christen als Höchster und Heiligster ihres Glaubens galt. Ja, gerade dessen war ihnen als Heiligster galt. Und das sind notwendigerweise die religiösen, himmlischen Grössen: Gott, Christus, Heiliger Geist. Kann doch ein religiöses Bekenntnis nur den Glauben an göttliche, übersinnliche Grössen zu seinem Inhalt haben.

Dann aber muss jedem auffallen, dass das römische Symbol neben den Satz πιστεύω εἰς θεόν, εἰς χριστόν, εἰς πνεῦμα ἅγιον den Satz πιστεύω εἰς ἁγίαν ἐκκλησίαν stellt; d.h. doch: neben den rein religiösen, übersinnlichen Grössen Gott, Christus und heiliger Geist hat das römische Symbol die heilige Ecclesia zum Glaubensobject. — Dieser Tatbestand ist zumindest sehr auffallend. Wird doch die ἐκκλησία – das Wort hat für den griechisch Sprechenden u. Denkenden fraglos den Klang:

1) F. Kattenbusch a.a.O. S.38., dem sich v. Harnack DG. I S.36 anschließt, auf Thiene a.a.O. S.75.

profane Versammlung, Volksmenge, Volk[1] — auch in christlichen Kreisen durchaus als eine menschliche, irdische Größe angesehen: sie besteht ja aus Menschen, die Fleisch und Blut sind, aus Sündern. Wie konnte sie da auf dieselbe Linie mit den anderen Größen des Symbols zu stehen kommen?! Und wenn auch in der Selbstbezeichnung οἱ ἅγιοι – die die Christen seit ältester Zeit auf sich anwandten –, der kolossale Anspruch liegt wirklich heilig zu sein, so musste doch das tägliche Leben zeigen, wie weit man von diesem Ideal entfernt war; gerade um die Mitte des 2. Jahrhunderts wird der Name „Heilige" immer mehr zu einer technischen Selbstbezeichnung der Christen[2] und ist keineswegs mehr Bezeichnung der „Heiligkeit" der Christen. Man ist sich nun diese Zeit ganz deutlich der Sündhaftigkeit der „Heiligen" bewusst.[3] Da, seit dem 2. Jh. schwindet die Bezeichnung „Heilige" in steigendem Masse: man hat nicht mehr den Mut sich so zu nennen. — Dann aber genügt das Prädicat der Heiligkeit, das der Ecclesia schon früh beigelegt worden ist[4], keineswegs zur Erklärung der auffallenden Tatbestände; denn wenn auch die Ecclesia „heilig" genannt wird, so braucht sie doch deswegen nicht zum Gegenstand des Glaubens gemacht zu werden, u. vor allem braucht sie deswegen noch lange nicht auf dieselbe Linie mit den überirdischen Größen wie „Christus, hlg. Geist genannt zu werden. —

Aber, es liegt noch schärfer. Denn um so merkwürdiger ist der erwähnte Befund, als ja diese aus sündigen Menschen bestehende Ecclesia neben Gott, Christus u. heiligem Geist zu stehen kommt nicht in irgend einer privaten Abhandlung, wo vielleicht subjective Gedanken zu dieser „Profanation" geführt hat, sondern in einem Taufbekenntnis, das als solches den Anspruch auf höchste Autorität stellt, da es den Glauben verschiedener Gemeinden verkörpert, und andererseits naturgemäss als Bekenntnis nur die allerwesentlichsten Grundlagen dieses Glaubens wiedergibt. —

Wir haben zu constatieren: in dieser Parallelisierung liegt ein ganz ungeheurer Anspruch, der zunächst in seiner Schärfe

1) N. Sohm, Kirchenrecht I 1892 S. 16 Anm 1, S. 17; O. Schell, die Kirche im Urchristentum 1912, S 13; Th. Schmidt, der leib Christi 1919, S. 119

2) cf. dazu v. Harnack, Mission u. Ausbreitung des Christentums 1906 I S. 399 f; u. I Clem, Hermas, Didache etc.

3) cf. Hermas I 1, 9 ἀλλὰ τῷ προσέχον πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἐλεεῖται τὰ ἁμαρτήματα σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων. 2, 4 f. III 1 § 1 2 u. Kap 5; 6; 8 ii usw.

4) Barnab 14, 6 Hermas Vis I 3, 4 | 6; Ign. ad Trall inscr. usw. – Stellensammlung bei Hahn-Harnack, Bibliothek der Symbole[3] S. 388; cf. v. Harnack, DG I 407 Anm 2

empfunden werden muss. Diese aus Menschen bestehende, irdische Ekklesia - eine Grösse, Christus u. hlg. Geist gleichwertige Grösse! Sie ist ebenso wie diese Object des Glaubens. Ja, „sie ist nicht von dieser Welt, sie ragt hinauf in die Sphäre, worin Gott selbst lebt." [1] Die Ekklesia ist tatsächlich nicht mehr blos etwas Irdisches, nein, sie wird als himmlische, transzendente Grösse, als „Zweiheits-erscheinung" geglaubt. Sie ist eine Grösse, Christus u. heiligem Geist soweit gleichwertige Grösse, dass sie im Symbol, das doch nur die unveräusserlichen Bestandteile des christl. Glaubens enthält, einen Platz erhalten hat. – Diese Aussagen des symbolum romanum haben wir zunächst einfach zu constatieren. –

Stellen wir aber diesen Aussagen das Neue Testament gegenüber, so entrollt sich unserem Blick sofort das Problem in seiner ganzen Grösse. Denn nirgends im NT. finden sich auch nur die Ausdrücke πίστις εἰς τὴν ἐκκλησίαν oder πιστεύω εἰς τὴν ἐκκλησίαν? [2] Wenn aber im NT. von einem Glauben an die Ecclesia nicht gesprochen wird, so entsteht die Frage: wie und wodurch ist die Stellung der Ekklesia im Symbol als Glaubensobject neben Gott, Christus und hlg. Geist bedingt? Was für Anschauungen, was für religiöse Kräfte haben diese ausserordentliche Hochschätzung der Ekklesia bewirkt und wo ist zwischen NT und röm. Symbol der Ansatzpunkt, die Wurzel dieser Entwicklung zu suchen? Ja, ist es überhaupt eine Entwicklung, d.h. liegen irgendwo innerhalb der Zeit zwischen Christus und etwa 150 p. Chr. die Keime, die mit innerer Notwendigkeit dazu führen mussten, dass die heilige Ekklesia neben Gott, Christus u. Geist geglaubt wurde? Oder ist in irgend einer Weise äusserer Einfluss, äusserer Zwang für die Symbolbildung verantwortlich zu machen? [3]

Man könnte nun leicht versucht sein die Stellung der Ekklesia im Symbol aus dem Abwehrkampf des Christentums gegen den Gnostizismus u. Marcion zu verstehen. [4] Etwa so: im Gegensatz zu den häretischen Gemeinden wurden die organisatorisch in

1) K. Müller a.a.O. S.67; auf v. Harnack, Mission u. Ausbreitung I S.343.

2) Siehe die Concordanz. – Übrigens wird im NT (ausser Eph 5 23) die Ecclesia nie „heilig" genannt.

3) Fr. Schmidt a.a.O. S. 1 formuliert das Problem ähnlich.

4) Gerade die harnackianischen Kinder stellte den Anspruch die hlg. Kirche, die Kirche der Erlösten zu sein. auf v. Harnack, Marcion 1921, Abdruck VII S 161–190

straffen u. straffen zu einer Einheit sich zusammenschliessenden christlichen Gemeinden, immer mehr zu einer unantastbaren, zu Gott in naher Beziehung stehenden, ja schliesslich göttlichen Grösse, die im Symbol neben Geist, Christus und Gott ihren Platz erhielt. — Doch, diese Erklärung genügt nur in ganz geringem Masse. Gewiss hat der Kampf mit der Häresie dazu beigetragen, dass die christlichen Gemeinden sich immer mehr als Verfechterinnen der reinen, wahren Glaubens fühlten, dass sie sich immer bewusster als heilige, abgesonderte Gemeinden betrachteten, die in ganz besonderer Weise Gott nahe sind.[1] – Doch, das reicht nicht dazu aus um die Spannung: die aus Menschen bestehende Ecclesia Glaubensobjekt wie göttliche Grösse – gerecht zu werden, auch wenn es zu Recht bestünde, dass die Symbolbildung erst im 3. Jh. anzusetzen ist. Ausserdem bliebe dabei völlig unerklärt, warum das römische Symbol (wie auch das für Africa durch Tertullian bezeugte) eine jüdische Polemik gegen Irrlehre enthält.[2] Wir werden uns nach anderen Erklärungen umsehen müssen. —

Nachdem wir eine Erklärung der merkwürdigen Einschätzung der Ecclesia durch das römische Symbol aus dem ~~innersten Entwicklungsgang des Christentums~~) Abwehrkampf der Gemeinden gegen die Häresie, also aus äusserem Anlass heraus, abgelehnt haben, entsteht die Möglichkeit diese Erklärung aus dem inneren Entwicklungsgang des Christentums zu geben: es müssten dann im Urchristentum, speziell in der altchristlichen Gemeindeauffassung die Kräfte u. die Keime aufgewiesen werden, die mit Notwendigkeit zu einer Stellung der Ecclesia im Symbol führen mussten. —

In der Tat ist dieser Weg nicht nur ein möglicher, sondern auch der einzig mögliche Weg.[3] Denn die Stellung der Ecclesia im Glaubenssymbol als Glaubensobjekt neben Gott, Hlg. Geist, Christus ist doch nur dann erklärlich, wenn sie von den Christen als etwas göttliches, himmlisches erlebt wurde, wenn die Christen in ihr ganz stark das Vorhandensein

1) Dem Abwehrkampf hat zum späteren Zusatz catholicam Einl. geführt. – v. Harnack D.G. S. 407 anm 2: „... Die Betonung der Allgemeinheit der Kirche diente schon von Irenäus u. Tertullian einem apologetischen Zweck; sofern die Allgemeinheit ein Beweis der Wahrheit ist, wird allgemein = rechtgläubig ...“ cf. Heinrici u. Ausbreitung S. 344.

2) Ganz entschieden macht v. Harnack mit Recht darauf aufmerksam, D. ap. Glbn S 18; D.G I S 362 Anm 1. — Keine Erklärung, sondern bloss eine Abschwächung des Tatbestandes ist der Versuch die drei „heilsgüter“ der dritten Antithese bloss als Wirkungen oder Werke des Hlg. Geistes zu erklären. Man muss sich vor allem halten: die Antithese hypostasiert gern unpersönliche Begriffe u. so wird wohl auch die Ecclesia als selbständige Wirklichkeit gemeint sein. — cf. v. Rhein a.a.O. S. 73: („Heiligkeit der heiligen Ecclesia“)

3) Damit liegen wir keineswegs gänzlich fern von einem normalen Beeinflussen der Gemeindeauffassung. Allerdings genügt u. E. nach ihr Vorhandensein nicht zur vollen Erfassung u. Erklärung der vorliegenden Probleme. — Man beachte was Joh. Müller, „Die Entstehung der persönlichen Christentums der paulin. Gemeinden“ 2 1911, S. 3 sagt: „Wenn man den Einfluss der „heidnischen Gesellschaftsauffassung auf die werdenden christlichen Institutionen zeigt, so erklärt man keineswegs die Organisation der Gemeinden an sich, sondern nur die Form, in die sie sich kleidete; und auch dem fremden ange-

-nommenen u. angepassten Vorstufe auf das Wesen selbst zu schliessen ist ein trügerischer, unmöglicher Weg. Wenn das alte Testament und die Welt griechischen Gedankens aber den vom christlichen Gemeindebewusstsein verarbeiteten Stoff und seine Einwirkung auf die religiösen Anschauungen untersucht wird, so lässt sich wohl erklären, welch eigentümliche Ausgestaltung die Heilsvorstellungen durch die Reflexion auf die hlg. Schriften erfahren, welche Wandlungen in den Ausdrücken durch die Verschmelzung mit der griechischen Kultursphäre eintreten; wir begreifen aber damit weder den Gehalt der Verkündigung, sein Unterscheidendes u. seine gestaltende Energie, noch können wir eine eventuelle Selbstentfremdung u. Depotenzierung durch die Berührung mit dem Fremdartigen nachweisen..... Wir bleiben also mit alledem im Bereiche der äusseren Gestaltungen, u. begreifen die ganze geistige Ursprünglichkeit des Christentums ebensowenig, wie wir eine geschichtl. Persönlichkeit verstehen, wenn wir ihr Leben, ihre Taten u. Äusserungen mit allen Wandlungen u. Irrungen unter peinlicher Beobachtung aller äusseren Einflüsse und Umstände schildern, ohne jemals die Frage nach ihrem Charakter, nach ihrer ganzen geistigen Anlage, nach ihrer inneren Verfassung u. Lebensweise zu stellen." auf besonders S.42 wie überhaupt S.1–50.

1) zum Ganzen Fr. Schmidt a.a.O. S.1f.

transzendenten, himmlischen Kräfte spürten. — Und nun liegt es so: dieses Erlebnis der Ecclesia als etwas göttlichen, Himmlischen, Transzendenten können wir bis in die ältesten Quellen des Christentums verfolgen. Freilich, wie wir es oben erwähnten, die Wendungen πίστις oder πιστεύω εἰς τὴν ἐκκλησίαν suchen wir vergebens. Aber Tatsächlich sind im Neuen Testament alle Bedingungen schon vorhanden um den Satz des Symbols: ich glaube eine heilige Ecclesia formulieren zu können; die Ecclesia ist schon im NT. Objekt von Glaubensaussagen, die sie auf eine Linie mit Gott, Christus u. Geist stellen, ja, gewissermassen ist sie selbst im NT. Objekt des Glaubens.—

Es ist das religiöse Erlebnis der innigsten Verbindung mit Gott, Christus u. Geist das den Gedanken, vielmehr den sanften Glauben ermöglicht: diese göttlichen Grössen verkörpern sich, gewinnen Gestalt in der Gemeinde, wohnen u. wirken in der Ecclesia auf Erden – und durch diese enge Verbindung mit diesen himmlischen Realitäten wird sie, die Ecclesia, über die Erde hinausgehoben, sie wird selbst zu einer himmlischen Grösse, die in jenen göttlichen Kräften lebt. Letzten Endes ist es das durch das Erlebnis vom Geistes vermittelte Bewusstsein der ständigen Gegenwart Christi in der Ecclesia, das zur Identification von Christus und Gemeinde führen musste, das als notwendige Consequenz den Satz zur Folge haben musste: πιστεύω εἰς τὴν ἐκκλησίαν.[1]

Freilich, unsere Pflicht ist es nun nicht das aufgezeigte Gesamtproblem in der angedeuteten Weise zu lösen. Nur eine Teilfrage dieses grossen, überaus interessanten Problems haben wir zu untersuchen. Und zwar: „der Glaube an die Kirche im Epheser- und Kolosserbriefen." Das Gesamtproblem bildet aber den Rahmen unserer Spezialfrage. Es interessiert uns nur insofern, als wir die Pflicht haben die eigentümliche Gemeindeanschauung der

Epheser u. Colosserbriefe innerhalb desselben verständlich zu machen. D.h., wir haben innerhalb der Zeit zwischen Jesus Christus und etwa 150 den Anschauungen unserer Briefe einen Platz anzuweisen u. die Verbindungslinien nach hinten und vorne anzudeuten. Nur insofern liefern wir einen, allerdings bescheidenen, Beitrag zur Klärung des Gesamtproblems. Von wesentlicherer Bedeutung ist unsere Arbeit selbstredend für das engere Problem. Ist doch die Auffassung der Ekklesia, wie sie uns in den beiden Briefen vorliegt, das Grossartigste, was je über die Ekklesia gesagt worden ist. [1]

2.) Unsere Arbeit soll also eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken sein. Genauer zum Gemeindegedanken, wie er sich in den beiden Briefen an die Epheser u. Colosser darstellt. Ohne weiteres ist es nun deutlich, dass wir folgenden Fragen werden nachgehen müssen: Was bedeutet die Ekklesia für den Glauben beider Briefe; d.h., was ist die Ekklesia als Object des Glaubens, der uns aus den Epheser u. Colosserbriefen entgegentritt? – Dabei werden wir naturgemäss all die Bilder u. Anschauungen untersuchen müssen in denen sich dieser Glaube an die Ekklesia ausprägt. — Dann aber werden wir die andre Frage stellen: wie ist dieser Glaube an die Ekklesia aus der eigentümlichen Frömmigkeit der ältesten Christentumes zu erklären? Wie konnte es überhaupt zu einem Glauben an die Ekklesia kommen?

Wollen wir uns über die Bedeutung der Aufgabe, die in der Beantwortung dieser Fragen und unseres Problems besteht, wenigstens in kurzen Zügen klar werden.

Deutlich ist zunächst, dass die Beantwortung obiger Fragen eine Bedeutung in biblisch-theologischer Hinsicht hat. Gilt es doch die religiösen Gedanken beider Briefe über die Ekklesia zu verstehen und einen Einblick in die eigen-

[1] P. Feine, Bibl. Theolog. d. N.T.[4] 1922. S. 280: „In ihnen (sc. Eph. u. Col) ist die reife paulinische Gnosis erreicht." cf. S. 283 ff; Th. Schmidt a.a.O. S. 254.

-tümliche Ausprägung ihrer Frömmigkeit zu erlangen. An und für sich dürfte schon allein in dieser Hinsicht unser Thema ein bedeutender Interesse beanspruchen.

Doch, die Bedeutung unseres Themas ist weit grösser. Denn sobald man es als Teilfrage des grossen Problems: wie ist die Ekklesia in den Glaubenssymbol genommen - aufgefasst und dementsprechend den Gehalt unserer Briefe als ein Glied in der Entwicklung von Urchristentum bis ins nachapostolische Zeitalter ansieht, steigt die Bedeutung und das Interesse unserer Teilfrage in grösstem Masse. Denn, dann steht sie nicht mehr losgelöst, vereinzelt da, indem sie sich bloss mit den besonderen Fragen innerhalb der Sphäre u. Colosserbr. beschäftigt - sondern: dann trägt sie zu ihrem Teil bei zur Klärung der Prozesse der sich entwickelnden Gemeindeanschauung. - Wir führen das etwas näher aus.

Es liegt doch so: gerade modernem Denken ist es geläufig einen überaus scharfen Strich zwischen Urchristentum und Katholizismus zu ziehen; dabei behauptet man einen unüberbrückbaren Gegensatz in den Anschauungen beider Sprechen von der Kirche![1] - Gewiss hat diese Lösung einer der umstrittensten Probleme wissenschaftlichen Forschung, des Problems: wie verhält sich das kirchliche Bewusstsein der Urchristentums zur katholischen Kirchenanschauung - eine gewisse Berechtigung. Und doch, - u. E. nach mit Recht -, wird dieser Lösung des Problems zum Vorwurf gemacht, sie übersähe, dass eigentlich alle Ansatzpuncte zur Entstehung des Katholizismus schon in ältester Zeit gegeben sind: mit innerer Notwendigkeit mussten diese Keime in geradliniger Entwicklung die katholische Kirchenauffassung ergeben; ja, schon Paulus sei recht eigentlich der Schöpfer der katholischen Kirchen-

1) wir erinnern hin an R. Sohms Theorie (a.a.O), derzufolge der Übergang zum autoritativen Kirchensystem der Katholizismus einen Abfall darstellt, der den Idealen der ältesten Christenheit schnurstracks zuwiderläuft.

- gedenkens.[1]

An der Hand unserer Themas, also des Eph. u. Colosserbriefs, wollen wir nun die grössere Berechtigung der letzt-genannten Auffassung und dieser katholisierenden Ansatzpunkte für Paulus, wie auch teilweise für die älteste Christenheit aufzuzeigen. Und zwar scheinen uns folgende Momente - sie sind in der bisherigen Literatur unseres Wissens nicht berücksichtigt worden - von wesentlichster Bedeutung für die Lösung des Problems zu sein. - Vorauszuschicken ist, dass die Entstehung der katholischen Kirche in der Hauptsache folgender Process ist: was in der Zukunft erwartet wurde, was der Zukunft vorbehalten war, wird in die Gegenwart gezogen. Die katholische Kirche u. dementsprechend der Kirchengedanke ist eine Vorwegnahme der zukünftigen Herrlichkeit durch die empirische Ekklesia. Nun ist der Epheserbrief ein Hymnus auf die Herrlichkeit des Heils in der gegenwärtigen Kirche, also ganz „katholisch". Gerade dieser Tatbestand neben der Betonung der Einheit der allgemeinen Kirche hat dazu geführt, dass man den Epheserbrief dem Paulus absprach und einem Altkatholiken zuschrieb. Wir glauben nicht, dass das berechtigt ist. Da, wir hoffen sogar zeigen zu können, dass katholisierende Ansätze dem Urchristentum ganz geläufig sind, u. dasses deshalb gar nicht unmöglich ist, dass Paulus die Gründe der katholischen Kirche gelegt hat. Und zwar ist es der Gedanke der „neuen Gemeinde", dessen Verwirklichung nach durchgehender Auffassung der urchristlichen Gemeinden das Christentum ist, der es nun ermöglicht, ja der es notwendig macht Paulus als den Schöpfer der grundlegenden katholischen Kirchenauffassung anzusehen. Vom Christentum führt über Paulus der gerade Weg in die katholische Kirche.[2] — Der Gedanke der „neuen Gemeinde" wird uns schliesslich auch die Antwort auf die Frage geben, wie es überhaupt zum Glauben an die Ekklesia kommen konnte.

1) Zu neuester Zeit ist Wilhelm Lundle in „das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit" ZNTW 1923. S. 20-42 dafür eingetreten. Besonders prägnant S. 39: „Wenn wir das Gesagte in seinen letzten Consequenzen übersehen, so müssen wir sagen, dass Paulus recht eigentlich der Schöpfer der katholischen Kirchengedankens ist. Dessen wesentliches Merkmal ist ja eben, dass ihm die wahrnehmbare, empirische Kirche als solche eine Grösse, sündige Grösse ist, die sichtbar auf Erden, doch übernatürlichen, jenseitigen Wesens ist" u.s.w. Auch K. Holl in seinem Aufsatz über den Kirchenbegriff des Ps (Sitzungsberichte Berl. Akad. - 1921 S. 920-947) legt mit Recht auf die Katholisierenden Ansätze bereits im ältesten Christentum den Nachdruck. - Nicht berechtigt erscheint uns seine Theorie, derzufolge die katholische Kirchenidee bis in die Kreise der ältesten Gemeinde zurückreiche, während Paulus in seinem Kampf mit den Autoritäten der Urgemeinde die Geltung eines dynamischen Princips, der Autorität des lebendigen Geistes vertreten habe. - Tatsächlich führen wir mehr Linien von Paulus auf den späteren Katholizismus, als es nach Holl den Anschein hat. - Eine Auseinandersetzung mit K. Holl bei F. Kattenbusch, Die Vorstellung des Petrus u. der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem (Festschrift für K. Müller zum 70. Geburtstage 1922) u. in dem oben erwähnten Artikel W. Lundle's.

2) A. Freiherr von Stromberg deutete in seiner Vorlesung über „Einleitung ins N.T." (speziell Eph.-Kol.), gehalten an der Universität Dorpat, Frühjahr 1920 diese Lösung des Problems: ältestes Christentum - Katholizismus. an. — Auf übrigens auch v. Stromberg, „Theorie u. Praxis der Taufe" 1913, S. 63-89. —

neben dieser Bedeutung unseres Themas für die Frage nach dem Verhältnis zwischen ältestem Christentum und Katholizismus, ist noch seine Bedeutung für die Symbolbildung hervorzuheben. Unsere ~~Frage~~ Arbeit vermag es, gewiß nur zu einem Teil, aber sie vermag es auf auf die Frage zu antworten: wie kam die Ecclesia als Glaubensobjekt in das Symbol? nur hierin sei uns gestattet hervorzuheben. Wenn es uns gelingt die Ansätze zum Glauben an die Ecclesia, oder diesen Glauben selbst innerhalb des Epheser- u. Colosserbriefes zu erweisen, wenn es uns gelingt die Anschauungen unseres Briefes über die Kirche aus der Frömmigkeit der apostolischen Zeit, wie aus der allgemeinen Denkungsart der damaligen Zeit - d.h. der Gnosis u. des Hellenismus - verständlich zu machen und wenn es uns gelingt nachzuweisen, daß aus dieser Frömmigkeit und diesen Anschauungen die Schätzung der Ecclesia als gleichwertiges Glaubens-objekt neben Gott, Christus und Geist mit absoluter Notwendigkeit erwachsen mußte – so ist es letzten Endes belanglos, ob das römische Symbol nun von einem Menschen oder gerade nur von der römischen Gemeinde geschaffen worden ist.[1] Diese wären dann doch nur das Werkzeug, das die innerste Denkungsart der Zeit zum Ausdruck brachte. Diese innerste Denkungsart in der Ausprägung des Epheser u. Colosserbriefes darzustellen und zu verstehen macht uns unser Thema zur Pflicht. – Darin ist nun zunächst nach der wissenschaftlichen Seite hin die Bedeutung unseres Themas gekennzeichnet.

3. noch nach zwei anderen Richtungen hin ist die Bedeutung unseres Themas hervorzuheben. Zunächst seine Bedeutung für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft. Ist doch die Echtheit der beiden Briefe, insbesondere des Epheser-briefes gerade auf Grund seiner eigentümlichen Auffassung von der Kirche bestritten worden. Der Gedanke der

1) v. Harnack D.9. S.176 Anm4 Punkt 5.; D.ap.Glbn. S.18; F. Kattenbusch, Das gesch.lich. Sinn des apostol. Symbol. in Zschr. für Theol. u. Kirche XI, 1901 S. 409.

1) Genauere Behandlung der Echtheitsfragen siehe in Einleitungen u. Commentaren.

2) Wir verweisen nur z.B. nur auf die eingehende Untersuchung von H.J. Holtzmann, Kritik der Epheser u. Kolosser-Briefe, 1872

3) z.B. T. Schmidt a.a.O. S. 174 f., etwas vorsichtiger S. 191. – A. Frhr. v. Stromberg in seiner Einleitungsschrift Sem 1880 hält Col wie Eph. für echt. Die letzte Gestalt der Eph. ist vielleicht nicht ein Werk des Paulus. v. Stromberg vermutet, dem Pls viele Gedanken dictirt hat, die Ausarbeitung aber dem Schreiber überlassen hat. –

universalen Kirche, der Katholizität und der Gedanke: das zukünftige Heil ist in der Kirche realisiert – könne unmöglich paulinisch sein; hier sei ein Altkatholik am Werk. So hat man verschiedentlich behauptet.[1] – Als zweiten Grund gegen die Echtheit einer der beiden Briefe wird ihre gegenseitige Ähnlichkeit dem Inhalt und der Form nach angeführt. Nur durch ein Abhängigkeitsverhältnis sei dieser Tatbestand zu erklären.[2] Dabei sei es aber undenkbar, dass derselbe Verfasser so ähnliche, so voneinander abhängige Briefe geschrieben habe. Infolgedessen können nicht beide Paulus als Verfasser haben. — Doch, in neuerer Zeit werden immer mehr Stimmen laut, die sich für die Echtheit nicht nur einer der beiden Briefe, sondern beider aussprechen.[3]

Es ist nun selbstverständlich, dass wir bei Behandlung unseres Themas die Echtheitsfrage der beiden Briefe nicht übergehen können. Wir müssten sonst verzichten unsere Briefe im Zusammenhang mit der übrigen urchristlichen Literatur behandeln zu können. Das würde aber eine erfolgreiche Bearbeitung des uns gestellten Themas verhindern. – Selbstverständlich ist es aber auch, dass wir im Rahmen unserer Arbeit diese ins Gebiet der Einleitungswissenschaft gehörende Frage nicht in der ihr gebührenden Weise behandeln können. Nur innerhalb der Grenzen der Kirchengeschichte kommt die Frage nach der Echtheit der Briefe in Betracht und wird eine Antwort durch den Gang unserer Arbeit erbracht werden müssen. Und zwar drängt sich uns die Echtheitsfrage von selbst auf, sobald wir fragen: auf welchen Voraussetzungen baut sich die Anschauung unserer Briefe von der Ecclesia auf? Wie ist innerhalb der Gedankenwelt von der Ecclesia das Verhältnis der unbestritten paulinischen Briefe zu unseren Briefen? –

An dieser Stelle sei ganz kurz folgendes gesagt. Gewiss sind zwischen den älteren u. jüngeren Briefen grosse Unterschiede

vorhanden. Doch, ohne unserer Arbeit zu weit vorgreifen zu wollen, darf schon hier gesagt werden: Inspallinisches gerade innerhalb der Anschauung von der Kirche enthalten die Epheser- und Colosserbriefe nicht. Das genügt zunächst uns es zu rechtfertigen, dass wir unsere Arbeit unter Voraussetzung der Echtheit beider Briefe beginnen. Im Laufe der Arbeit erbringen wir, soweit es unser Zweck erfordert, die fehlenden Beweise für die Echtheit der Briefe und werden wir auch das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zur Sprache bringen. Wir setzen also zunächst die Originalität wie den paulinischen Ursprung sowohl des Epheser- als auch des Colosserbriefes voraus. —

Wenn wir oben die Bedeutung unseres Themas für die Einleitungswissenschaft des Neuen Testaments und im Vorherigen seine Bedeutung für die theologische Wissenschaft im allgemeinen hervorgehoben haben, so dürfen wir es nicht versäumen als Zweites die Punkt 3. auf das ganz aktuelle Interesse unseres Themas aufmerksam zu machen. Nicht nur für wissenschaftliche Forschung ist das Problem „die Kirche" in den letzten 30. Jahren und besonders wieder in der Gegenwart Objekt interessanter Studien.[1] Sondern gerade das praktisch-kirchliche Leben der Gegenwart nötigt sich uns das Verständnis der Kirche. Es liegt doch so: der nach dem Weltkriege stattgehabte ungeheure Zusammenbruch aller Zweige unseres modernen wirtschaftlichen wie geistigen Lebens, hat auch die Kirche nicht unverschont gelassen. Gegenwärtig ringt sie allerorts nach einer neuen Fundierung. Die Frage nach dem Sinn der Kirche wie die nach einer festen Grundlage des Wiederaufbaues ist ganz brennend. Man braucht nur die während (die) u. nach dem Weltkriege erschienen Zeitschriften u. Publikationen verschiedenster Orientierung durchzusehen, um davon überzeugt zu werden, dass ganz allgemein wo überhaupt noch religiöses Interesse wach ist, „die Kirche"

[1] Die am N. Sohm anschließende Literatur wird im Verlauf der Arbeit gegebenen Orts citiert werden. Von neueren Erscheinungen seien genannt: Th. Schmidt a. O. 1919; K. Holl a. O 1921; F. Kattenbusch l.c. (s. 10 Anm.) 1922; W. Lueken l.c.

im Vordergrund dieses Interesse steht.[1]

Angesichts dieses Interesses und der Literatur, die durch solches veranlasst ist, kann nun nicht etwa ganz die Pflicht betont werden wissenschaftlich den Gemeindegedanken der ältesten Christenheit zu erforschen. Denn vielfach sind die Anschauungen und Bilder, in die sich der altchristliche Gemeindegedanke kleidet, wie auch die letzte Grundlage, auf die sich die neutestamentliche Auffassung der Ekklesia stützt, für die Tagesliteratur - obwohl sie sich immer auf das Neue Testament beruft, eine vollständige terra incognita. Man frage doch z.B. nur: was verstehen die Erörterungen der Jetztzeit unter dem Satze „die Kirche ist der Leib Christi" und man sieht es sofort, dass dieses populärste Bild wohl von allen im Munde geführt wird, im Grunde genommen ist es aber unverstanden; man füllt sich zwar es mit Inhalt zu füllen, aber wie unzulänglich ist dieser Inhalt im Vergleich zu den Gedanken, die das Neue Testament an das Bild vom σῶμα Χριστοῦ knüpft.[2] - Und doch bleibt nur das Neue Testament der Ausgangspunkt der kirchlichen Erneuerung. Die Bedeutung, u. zwar die nicht hoch genug einzuschätzende Bedeutung unseres Themas für die in der Gegenwart akute Kirchenfrage liegt darin, dass es uns zu der Quelle führen kann - nämlich die neutestamentliche Auffassung der Ekklesia - aus der belebende und vertiefende Kräfte fließen, die allein die Reformation unserer Kirche bewerkstelligen können.

---

1) Ich führe hier nur einige, ganz willkürlich herausgegriffene Schriften an: Th. Engert, Wege zur deutschen Kirche 1919; Herzog u. Bender, Pfarrer u. Gemeinde in der Volkskirche 1919; H. Gratius, Die Kirche als Gemeinschaft der Gemeinden 1919; J. Richter, Die Bildung der Kirchenregierung 1919; Schmidt, Der Gedanke einer heiligen christl. Kirche 1921; R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, 1922; E. Herzog, Die Kirche als der „Leib Christi"; Luther. Kirchl. Zeitschr. 1922 № 2 (118), S. 78-100 - wie überhaupt die Artikel der Luther. Kirchl. Zeitschr.; - Althaus, das Erlebnis der Kirche u.s.f. — Auf Übrigens auch G. Hilbert, Ecclesiola in ecclesia 1920. -

2) Man lese unter diesem Gesichtspunkt etwa E. Herzog, die Kirche als der Leib Christi; siehe dann i

§ 2. Das Material.

Im folgenden Paragraphen haben wir die Aussagen der Epheser- u. Colosserbriefe über die Pleroteia festzustellen, indem wir den Gehalt der einschlägigen Stellen exegetisch erheben. Wir behandeln dabei auch die Parallelstellen beider Briefe getrennt um den Anschein zu entgehen, dass wir charakteristische Eigenheiten verwischen. – Wir wenden uns zunächst dem Epheserbrief zu.

A. Die Aussagen des Epheserbriefes über die Pleroteia.

a. Als Erstes kommen die vier Stellen des Briefes in Betracht an denen das Wort ἐκκλησία gebraucht ist: 1 22; 3 10; 3 21; 5 23-32. Siebenmal wird der Ausdruck ἐκκλησία an den gegebenen Stellen verwandt.

1. Eph 1 22b 23. καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

Es ist die erste Stelle unseres Briefes, die das Wort ἐκκλησία – und zwar wie allgemein zugestanden im Sinne „Gesamtkirche" verwendet. Daher darf von vornherein angenommen werden, dass wo erstmalig über die ἐκκλησία ausdrückliche gesprochen wird, ganz grundlegende Seiten des Gemeindegedankens gegeben sind.[1] Um so grössere Aufmerksamkeit werden wir unserer Stelle zuwenden müssen. Dabei werden wir gerade hier aus der Art und Weise wie der Verfasser sich ausdrückt, wie er Worte und Bilder gebraucht und verknüpft ohne sie irgendwie zu erklären, breiter auszuführen mit Vorsicht den Schluss ziehen können, dass diese dem Leserkreis ohne weiteres verständlich waren.[2] — Freilich, um so mehr müssen wir uns davor hüten moderne, uns gewohnte Vorstellungen in diese, auf den ersten unbefangenen Blick merkwürdige Anschauungen hineinzutragen. —

Zur objektiven Beurteilung von 1 22.23 ist es notwendig den Zusammenhang seit v. 15 zu beachten. – Durch διὰ τοῦτο (v. 15)

1) T. Schmidt l.c. S. 167

2) so: κεφαλή, σῶμα Χριστοῦ, πλήρωμα.

knüpft der Verfasser an das seit v.3. gesagte an.[1] Der Gedanke ist so natürlichen und ungleich stärker, als wenn wir die Anknüpfung nur an v.13f.[2] geschehen sein lassen: die allen Christen gemeinsamen Heilsgüter, nämlich: Gotteskindschaft, Erlösung und Vergebung, Erkenntnis und Weisheit, Erbteil (u. Hlg. Geist) - davon spricht der Verfasser in vv.3-14, - veranlassen den Apostel zum εὐχαριστῶν. Ganz naturgemäss ist es dabei, dass der Letzterwähnte - der Glaubensstand der Leser und ihre Versiegelung mit dem heiligen Geist (v.13f) - besonders stark nachklingt, wie denn auch der Verfasser in v.15 ausdrücklich die Leser hervorhebt (ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστ.). - Also, die allen Christen gemeinsamen Heilsgüter und die Versiegelung der gläubigen Leser mit dem Geiste, dem Angeld der Erbes, sind der Grund für den ständigen Dank des Verfassers. - Daran anschliessend folgt die Bitte für die Leser. Im Interesse der Leser gedenkt Paulus in seinen Gebeten ihrer.[3] Und nun kommt von v.17 an der Inhalt dieser Fürbitte: „es möchte doch der Gott unseres Herrn Jes. Christi, der Vater der δόξα" den Lesern den Geist der Weisheit und Offenbarungen in Gotteserkenntnis[4] geben[5] und erleuchtete Augen, zu dem Zweck, dass sie erkennen[6] εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς κτλ. - Schon die Ausdrücke πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως[7]...., πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς lassen ahnen, dass der Verfasser im Folgenden etwas ganz Wichtiges sagen will: sonst wäre die Feierlichkeit und Häufung der Ausdrücke unverständlich -

Den Geist der Weisheit und Offenbarungen, erleuchtete Augen erbittet der Verfasser für die Leser εἰς τὸ εἰδέναι εἰς ἐστιν ἡ ἐλπὶς κτλ. - Für das Verständnis von v.22 u. 23 ist es nun nicht unwesentlich festzustellen, wie die drei Sätze εἰς.., εἰς...., καὶ τί zu construieren sind. Abzuweisen ist der Versuch Satz 1 und 2, die inhaltlich fast gleichkommen, durch ἐν τοῖς ἁγίοις zusammenzufassen und dem dritten Satz gegenüberzustellen.[8] Um dazu berechtigt

1) Paul Ewald, die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser u. Philemon[2], 1910 (in Zahns Kommentar) z.St. - „Das πίστις tritt dann dem allgem. Satz gegenüber, der mit εἰλογήσας ὁδὸς einsetzte, während das ἀκούσας κτλ mit Nachdruck den Inhalt von v.13 f. voraushebt..." (so auch Grotius).

2) E. Haupt, die Gefangenschaftsbriefe 1897 (in Meyers Kom.) ähnlich v. Hofmann und Meyer.

3) ὑπὲρ ὑμῶν zu μνείαν ποιούμενος. So auch Haupt, Ewald a.a.O.O z.St. - Vor ποιούμ. haben D*dG ein ὑμῶν, das aber nicht zu halten ist: offenbare Erleichterung.

4) ob ἐπιγν. zum Vorhergehenden oder Folgenden gezogen wird für uns wenig aus; wir nehmen es zum Vorhergehenden. -

5) Fast gleich gut bezeugt ist der Konj. δῷη (δῷ ist verbessernde Correctur, weil correct), der freilich für Paulus nicht sicher nachweisbar. Für den Konj. haben sich ausgesprochen z.B. Lachmann, Win.-Schmiedel, Meyer-Dehrmann[4] § 369 i; E. Haupt l.c S.37 Anm 1; - Dem paulinischen Sprachgebrauch würde δῴη (auch δοίη) als selbständiger Optativ geläufig sein; cf. Ewald l.c. p. 94 Anm i; - 6) εἰς τὸ τοῦ. zu δῴη -

7) Unentschieden für uns, ob man darunter den Verkündigungsgeist (v.14), oder etwas neu hinzutretendes, oder eine Abwandlung des Verheissungsgeistes versteht. -

8) so v. Hofmann

zu sein müsste an Stelle der zweiten εἰς ein καί stehen, oder ὁ πίστος sich ohne καί als einfache Apposition an-
-schliessen. Ausserdem wäre das erste αὐτοῦ mehr als überflüssig. Und zuletzt spricht gegen diese Fassung die formel-
-hafte Ausdrucksweise πληροφορία ἐν τοῖς ἁγίοις.[1] — Es ist der Versuch gemacht worden den 2. u. 3. Satz als nähere Ausführung
des 1. zu fassen, so dass sie dem Gedanken nach dem ersten subordiniert sind und „die Summe dessen, was die Leser
mit geöffnetem Auge erkennen sollen" in den Worten τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ zusammengefasst ist.[2] —
Nun ist aber gegen diese Verbindung der Sätze der Einwurf gemacht worden: „wenn man auch zugeben kann, dass die
Aussagen der ersten und zweiten Satzes sich nahe kommen, so ist doch der dritte in keinem Fall nur Auseinander-
-legung des ersten".[3] — Diesen Einwand werden wir nicht übergehen können und müssen uns mit ihm auseinander-
-setzen.

Wenn wir den Ausdruck πλοῦτος τῆς κληρονομίας im objectiven Sinne[4] — also als res separata, Hoffnungsgut, die Hoffnung
die an die göttliche Berufung gebunden ist — fassen, so ist es deutlich, dass mit dem Ausdruck πλοῦτος τῆς δόξης
τῆς κληρονομίας αὐτοῦ nur eine nähere Umschreibung des ersten Satzes gegeben ist. Und zwar trägt der erste Satz
allgemeineren, unbestimmteren Charakter, während der zweite genauer ausführt worin eben dieses Hoffnungsgut der
Berufung etwas wesentlich Zukünftiges besteht: es ist das Erbteil (cap 1 14), der Zustand der Endvollendung unter
den Heiligen.[5] Was besagt aber der 3. Satz: τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κτλ.? — Der Ausdruck
δύναμις θεοῦ wird im N. T. überall da gebraucht, wo es sich um die Heilswirksamkeit Gottes handelt. Die Kraft
Gottes ist da tätig, wo es sich um die anfängliche und schliessliche Realisierung des Heils handelt, wo es sich

1) auf dasselbe vgl 1 12; Acta 20 32; 26 18 (κληρος = κληρονομία); Polycarp ad Phil 12 2; Jren I 10. 3 — A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903; S. 228 ff, dem sich Joh. Belser, der Epheserbrief des ap. Pls 1908 u. Martin Dibelius in Hdbuch z. NT. III. ii 1912 z. St anschliessen.

2) so Haupt a.a.O. z. St. u. ähnlich H. Freiherr v. Soden „die Briefe an die Colosser, Epheser, Philemon" 1891 (in H.C. z. NT. III i) z St

3) so Ewald a.a.O. z. St, der alle drei Sätze coordiniert.

4) A. Klöpper, Der Brief an die Epheser 1891 z. St, fasst πλοῦτος ausschliesslich blos deswegen subjektiv, weil sonst eine Tautologie zum Folgenden entstehe. —

5) ἐν τοῖς ἁγίοις ist hier wohl kaum auf die Heiligen zu deuten. Dagegen spricht das αὐτοῦ. Der Vf. denkt wohl an Engel, abgeschiedene Fromme, Inhaber der Urzeit. —

übrhaupt in irgend einer Weise um einen wichtigen Moment des Heilsgeschehens, der Heilsordnung handelt. Die δύναμις θεοῦ ist also überall da tätig gedacht, wo das Heil verwirklicht werden soll: und gerade die endgültige Verwirklichung des Heils ist nach mehrfacher Anschauung nur durch Gottes Kraftwirken möglich.[1] — Auch an unserer Stelle wird der Ausdruck δύναμις θεοῦ nicht zufällig gebraucht worden sein, sondern die Erwähnung des ausstehenden Hoffnungsgutes wird in natürlicher Weise den anderen, ergänzenden Gedanken hervorgerufen haben: die δύναμις θεοῦ ist dazu nötig, um das Endziel zu verwirklichen.

Wir können nun ruhig den oben wiedergegebenen Einwand zurückweisen und nur der durchaus richtigen Meinung zustimmen, dass „auch der dritte Fragesatz nur nähere Ausführung des ersten ist, indem der zweite die Frage beantwortet, was wir erhoffen dürfen, der dritte darlegt, dass wir wirklich darauf hoffen dürfen".[2] Die Gotteskraft wird also als Garantie für die Durchführung der in der ὑπομονή bestehenden Hoffnung erwähnt[3] — so stehen denn alle drei Sätze in engstem Zusammenhang und faktisch ist gegen die oben angeführte Construction nichts einzuwenden: die πίστις εἰς κλῆσιν wird durch die beiden Begriffe ὑπομονή und δύναμις erklärt. Denn schliesslich ist die ὑπομονή und auch die im Bezug auf die Gläubigen wirkende δύναμις θεοῦ Gegenstand der πίστις εἰς κλῆσιν, und diese wiederum Objekt der σῴζειν.[4]

Das folgende κατὰ κτλ. knüpft zunächst nur an den dritten Satz τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος κτλ. an[5], damit aber zugleich an den zweiten und ersten, und gibt den Ermessensgrund für die Grösse der göttlichen Machtwirksamkeit in Bezug auf uns, die Norm gemäss der Gott an den Gläubigen wirkt, an. Dieser Ermessensgrund, nämlich

1) auf Matth 22 29 Mc 12 24, besonders Lc 1 35. 1 Cor 6 14; 2 Cor 13 4 6 7; I Cor 2 5 15 43 u.s.f. — vgl. H. Cremer, bibl.-theol. Wörterb.[8] 1895 sub voce δύναμις

2) So Haupt a.a.O. z. St.

3) Haupt, ~~Cremer~~ v. Soden a.a.O.O., Dibelius z. St.

4) Ewald a.a.O. z. St., der die 3 Sätze als parallele, nebeneinanderstehende ansieht muss doch zuletzt zugeben, dass für κατὰ κτλ. als dritte möglichkeit nachbleibt „die verknüpfung mit dem 3. indirekten Fragesatz, bzw. damit zugleich die Beziehung auf die beiden ersten Fragesätze".

5) A Kloepper a.a.O. S. 54 anm 1 verbindet τοῦς πιστεύοντας mit κατὰ κτλ. zu der von uns vertretenen Verbindung sagt er: „abgesehen davon, ob es nötig sei in diesem Falle ein Begriffe von Kraft ausnahmsweise anschaulich zu nehmen, u. ob nicht die gezogene Präposition sei, um einen Ermessensgrund zu vermitteln, würde dieser Ermessensgrund eine sehr unnatürliche u. schwache sein."

die von Gott an Christo erwiesene Kraftenergie, verbürgt die zukünftige Verwirklichung der ὑπεροχή. Christi Verherrlichung verbürgt die zukünftige ὑπεροχή, die zukünftige δόξα der Gläubigen. – V. 20 und 21 nennt nun die Schilderung der Machttaten Gottes an Christo: ἐγείρας, καθίσας (αὐτὸν) καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. –

Hier setzen mit dem nachdrücklichen καὶ αὐτόν an der Spitze die uns interessierenden Aussagen über die Ecclesia ein: v. 22b 23.[1] – Der Anschluss des v. 22b f. an das Vorhergehende ist immer als schwierig empfunden worden.[2] – Es stehen sich in der Hauptsache zwei Erklärungen gegenüber: a) v. 22b sei die Fortsetzung von 20–22a, insofern es auch wie diese Verse eine Wirkung Gottes an Christus darstelle; und b) v. 22b ist nicht mehr davon die Rede, was Gott an Christus, sondern davon was er an der Gemeinde getan hat.[3] – Es sei betont: zweifellos ist die Höhe der Aussagen über Christus in dem Satz: καὶ πάντα ὑπέταξεν κτλ. erreicht.[4] Es wäre im höchsten Grade auffallend und unerwartet, wenn nach der Aussage: die Größe Christi erweise sich in seiner Machtstellung über alles hinausgeht wäre: sie zeigt sich auch in der Stellung zur Gemeinde. – und selbst der Gedanke „die Machterweisung, die Christus widerfuhr, zeigt sich in seinem Verhältnis zur Gemeinde" ist nicht ohne weiteres leicht. – aber hauptsächlich ist gegen den Versuch in v. 22b eine Aussage nur über Christus zu sehen anzuführen: in ganz ungerechtfertigter Weise wird die betonte Stellung des αὐτόν und der τῇ ἐκκλησίᾳ übergangen.[5] Gerade diese Wortstellung, das betont vorangestellte Object, macht es aber notwendig in v. 22b nicht eine directe Fortsetzung des bisherigen Gedankens zu sehen, sondern etwas Neues: das was Gott an der Gemeinde getan hat. –

1) vgl. S. 15. 2) z.B. Ewald l.c. z. St., Haupt l.c. S. 45; O. Walther-Halzall, Christus und die Gemeinde bei Paulus 1913 (in Mitteilungen u. Nachrichten für die evang. Kirche in Russland, 1913 Mai–Juli S. 61–124) S. 95.

3) a) z.B. Ewald z. St. b) z.B. schon Chrysostomus, – Haupt l.c. z. St.; Walther-Halzall, l.c. p. 95

4) Das scheint auch Ewald zu fühlen, wenn er bemerkt „dem der Dativ τῇ ἐκκλ. schon auf den Gedanken der Machtverleihung über alles führte, aber das Interesse der Satzes liegt nicht darauf, sondern auf der Machterweisung, die Christo widerfuhr, da ihm Gott erwerte, erhöhte, allen ihm unterordnete u. ihn als Haupt über alles der Gemeinde gab" l.c. p. 103.

5) Die von Ewald l.c. p. 103 anm 1 angeführten Stellen (I Thess. 2,14; II Cor 6,16 – II Tim 4,16; Col 2,14 [?];) genügen in keiner Weise zum Erweis der Tonlosigkeit des αὐτόν an unserer Stelle, weil sie der Construction nach unserer Stelle nicht analog sind. –

Es läßt sich nun aber nicht verneinen, daß der Anschluß τοῦτο γὰρ οἶδα κτλ. an das unmittelbar Vorhergehende hart ist. Ja, man hat gerade auf Grund dieser Beobachtung angenommen: der Verfasser habe den bisherigen Gedanken verlassen und beginne etwas ganz Neues.[1] Das anzunehmen ist aber keineswegs nötig. Vielmehr ist die genannte Schwierigkeit zu überwinden, indem man die gewöhnlich übliche Verbindung mit dem unmittelbar Vorangehenden aufgibt. — Es liegt doch so: der ganze Exkurs über die Machterweisungen Gottes an Christus (v. 20-22a) hat ja keineswegs ein selbständiges Interesse - wie wir es ja oben schon andeuteten -, sondern ist durch den letzten Hauptsatz εἰς τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας und durch das Bestreben dem Lesern zu zeigen: diese Kraft, die an Christus wirksam wurde, wird auch eure Hoffnung auf die zukünftige κληρονομία verwirklichen, - veranlaßt. Der Hauptnachdruck liegt doch entschieden auf dem Wunsch: ihr möget erkennen was die Hoffnung seiner (Gottes) Berufung, der Reichtum seiner Erbes und die überschwengliche Größe seiner, in Bezug auf Euch Gläubige wirkenden Kraft ist. Der Exkurs vv. 20-22a soll darlegen, wie groß und mächtig diese Kraft ist. An dem Handeln Gottes an Christus wird das gezeigt. V. 22b greift aber dann das εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας auf, indem er schildert, was Gott an der Gemeinde schon getan hat. Sachlich also ist v. 22b an v. 19 angeschlossen; v. 20-22a bilden gewissermaßen eine Klammer, während der Hauptnachdruck auf vv. 19. 22b. 23. ruht. — Nun geht es aber wohl nicht an den Exkurs 20-22a lediglich durch die Erwähnung der ἐνέργεια (v. 19) veranlaßt zu sehen. Vielmehr wird es dem Verfasser gerade daran gelegen haben die wirkende Kraft Gottes in ihrer überschwänglichen Größe an Christi Erhöhung darzulegen.

1) So Beer, der einen Gedankenstrich einfügt. - Anstoßen, meint man (Grundl), wenn αὐτοῦ bekannt ist und gesagt werden soll „und ihn gab er als Haupt der Gemeinde" - so sei das οὗτος πάντα nach κεφαλή störend.

dieser an Christus wirksam gewordenen Kraft hat zunächst die Macht die κληρονομία und die Hoffnung der Christen zu verwirklichen; — dann aber: diese Macht hat es gewollt, dass gerade dieser über alles erhabene Christus der Kirche als „Haupt über alles" gegeben wurde. - Das ὑπὲρ πάντα fasst den Inhalt von v. 20-22a zusammen. Die Grösse der Kraft Gottes besteht eben darin, dass sie diesen Christus, den Weltherrscher, der Kirche als Haupt gegeben hat. Die Grösse der überschwänglichen Macht Gottes ist in Bezug auf die Gläubigen wird eben an diesem Tun erkannt: Christus - der Gemeinde. —

Dadurch ist aber nicht gesagt, dass die Aussagen v. 22.23 die Bedeutung haben: „Das Erbteil besteht darin, dass die Gläubigen in der Gemeinde zum „Leib" des Hauptes Christi" werden[1]. Sondern durch den ganzen Redenszusammenhang vv 19-23 soll klargelegt werden: ihr habt eine Hoffnung; diese wird realisiert werden, denn Gottes Kraft ist übergross in ihrer Wirkung auf euch; erkennt aber diese Kraft an ihren Machterweisungen an Christo; sie hat ihm alles unterworfen; nun ist aber diese Kraft Gottes so gross, dass sie diesen Christus - gerade in dieser seiner weltbeherrschenden Stellung - der Gemeinde als Haupt gegeben hat; das ist schon jetzt geschehen; daran könnt ihr die Grösse der Kraft Gottes besonders deutlich erkennen; diese Kraft wird aber - ihr könnt dessen sicher sein - auch Eure zukünftige Hoffnung verwirklichen. — Wir hoffen dadurch die oben erwähnte[2] Schwierigkeit im Anschluss an v. 22a an der Vorherige beseitigt zu haben. -

Bei v. 22a interessiert uns nun Folgendes: Christus als der über alles Erhabene ist κεφαλή der Kirche. - Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass eigentlich in unserem Vers zwei Gedanken zusammen—

1) Martin Dibelius „die Geisterwelt im Glauben des Paulus" 1909, S. 165.

2) S. 20 oben.

- gearbeitet sind;[1] einerseits wird Christus als Haupt über die Welt bezeichnet, andererseits ist Christus Haupt über die Gemeinde. Und man hat es als störend empfunden, dass der Zweite noch in besonderer Weise hervorgehoben wird, da ja doch durch den Satz „Christus - Haupt über alles" der Gedanke „Christus - Haupt der Ekklesia schon gegeben sei. — Nun liegt aber gerade darin, dass neben die erste Aussage die zweite Tritt die Feinheit unserer Verse. — Denn es ist doch so: die Aussage „Christus ist Haupt über alles (Welt)" ist Glaubensaussage. Die Christen leben der festen Glaube, dass Christus diese alles beherrschende Weltstellung bestimmt erringen wird.[2] Diese Überzeugung ist so fest, dass vielfach von dieser Stellung Christi als von etwas schon Erreichtem gesprochen, obwohl ganz parallel Aussagen gemacht werden, die dem strictissime widersprechen. - Wir sind geradezu gezwungen den Satz πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (sc Χριστοῦ) als solchen auch Glaubensaussage anzusehen: sonst wäre es ganz unverständlich, wie in nächster Nähe der eben angeführten Aussage der Satz stehen könnte: καὶ τὸν ὑπερβάλλοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ λάρυγγος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.(2,) Es wäre nicht auffallend, dass im selben Brief der Verfasser schreiben kann 6 ἵνα ἐπιγνῶτε τὴν ὑπεροχὴν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότου τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι.[3] — Wenn aber der Verfasser zu der ersten Aussage: Christus Haupt über alles - hinzufügt: dieser Christus ist κεφαλὴ der Kirche - so liegt darin zweierlei beschlossen. —

1) v. Soden, Ewald a.a.O.o.z.St., Tz. Schmidt l.c.p.172; - anders z.B. B. Weiss z.St (conj).

2) Eph 1,9.10 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.

3) Besonders instruktiv ist 1 Cor 15,24-28, auf auch Phil 2,9-11. - A Seeberg a.a.O. S.277ff sieht das richtig, wie auch der Übersetzer mit als Kernsätze den eschatologischen Glaubenssatz formulieren. Darin, dass in diesen Sätzen der Glaube der Endzeitlichkeit zu uns spricht, hat er Recht. —

Erstens haben im Unterschied zu den (~~anderen~~ übrigen) Welt für den Glauben der Verfassers die Christen den Zustand erreicht, der dem Ende der Welt vorbehalten ist (cnf. 1 io): die Ἐκκλησία hat Christus zum Haupte, während das Ziel der Weltentwicklung, nämlich unter Christus als Haupt [1]) zusammengefasst zu werden, erst verwirklicht werden soll.[2]

Zweitens liegt darin: Christus, den die Ecclesia schon als Haupt hat, wird einst die Welt beherrschen. Es tritt uns der unüberwindliche Glaube entgegen: Christus, das Haupt der Ἐκκλησία, unser κύριος – denn das ist der Sinn von κράτος, wie wir noch erweisen werden – ist dazu bestimmt einst das ganze Weltall zu beherrschen. — Ein kolossales Selbstbewusstsein der Christen spricht zu uns aus v. 22b. Wir constatieren es zunächst um in späterem Zusammenhang näher darauf einzugehen.

Wenn v. 22b in erster Linie Christi Überordnung über die Ecclesia aussagt – allerdings steht Christus schon nach dieser Aussage in einer aussergewöhnlichen Beziehung zur Ecclesia – so bringt der folgende Relativsatz die Begründung dieser bevorzugten Verhältnisses: ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ κτλ.[3])

Es fragt sich nun inwiefern eine solche Begründung in v. 23 enthalten ist. Deutlich ist von vornherein das Eine: wenn begründet werden soll, dass die Gemeinde wirklich das Recht hat in Christus ihr Haupt zu sehen, so kann v. 23. das nur dann tun, wenn er ein Verhältnis der Zusammengehörigkeit zwischen Christus und Ecclesia aufzeigt, das das Recht gibt Christus als Haupt der Gemeinde zu bezeichnen. Dass das Bild vom σῶμα Χριστοῦ ein Verhältnis engster Zusammengehörigkeit zwischen Christus und Ecclesia zum Ausdruck bringt ist allgemein zugestanden. Es ist nun zu fragen

1) Siehe zu Eph 1 io

2) P. Feine, Theol. d. N.T.[4] 1922, S. 285–289, bes. 289, 284 – auf Eph 2, 1–6

3) So auch Fr. Schmidt a.a.O S. 173 auf Ewald l.c.p.St; Walther-Halpall l.c.p.96: „In gegebenem Zusammenhang kann es sich nur um die Begründung dessen handeln, dass die Gemeinde das Recht hat, den über alles erhabenen Christus, als ihr Haupt anzusehen"

1) Walther - Holtzmann a. a. O. S. 97

2) Zu beachten ist: die Bilder vom Leibe und vom ὑπόμνημα auf die Gemeinde angewandt, sind offenbar den Lesern etwas ganz Geläufiges, das dadurch die Gedanke Χρ. κεφαλή begründet wird. - auf Eph 4 11.12 (2 10) Col 1 24 3 15

3) Auch 4 4-6 wenn man zugibt, dass κύριος = κεφαλή ; - Col 1 18 2 19 ist beides eng verschmolzen!

4) gegen H. J. Holtzmann, Neut. Theol 1897 II. S. 256

wie dieses Bild eigentlich zu verstehen ist, genauer wie das Verhältnis von κεφαλή und σῶμα Χριστοῦ zu bestimmen ist? Mit Recht ist bemerkt worden: „da ... ἥτις ... begründet, darf v. 23a gar nicht von vornherein mit dem zu begründenden κεφαλή zusammengenommen werden." [1] Das heisst aber dann, dass das Bild vom σῶμα Χριστοῦ nicht durch das Wort κεφαλή veranlasst worden ist, dass die Bilder vom Haupt und Leib nicht ohne weiteres als ein Bild zu nehmen sind, ja schliesslich, dass das σῶμα Χριστοῦ einen in sich geschlossenen Begriff: die Gemeinde ein Organismus - bedeutet. [2] Dieser Gebrauch des Bildes σῶμα ist uns aus den ältern Paulinen geläufig; und auch in Col. 2 10 Eph 1 10 2 16 sind die Bilder κεφαλή, σῶμα unabhängig voneinander gebraucht. -

Trotzdem scheint es uns aber nicht berechtigt eine stattgehabte Verknüpfung beider Bilder zu leugnen. Vielmehr wird es dem Verfasser gerade daran liegen beide zu vereinen. Denn 1) man frage sich nur: worin liegt das Kennzeichnende unserer Stelle? Es liegt doch so: begründet soll der Satz werden „Christus ist Haupt der Kirche". Den Beweis bringt der Satz: die Ecclesia ist Christi Leib, - indem er notwendigerweise den Schluss fordert, dass Christus Haupt seines Leibes ist. Diesen Schluss wird der Verfasser gewollt haben und jeder Leser musste ihn ziehen. Die Gemeinde hat ein Recht in Christus ihr Haupt zu sehen, weil Christus naturgemäss Haupt seines Leibes ist. 2) man beachte, dass in unserem Brief beide Bilder in nächster Nähe stehen 4 15.16 [3] und 5 23-32. -

Doch, zugegeben ist: wenn der Verfasser beide Bilder auch ganz nahe aneinanderrückt, so sind sie ihm doch keineswegs immer ganz zu einem Bild verschmolzen. So ist auch im Eph. das σῶμα Χριστοῦ nicht überall als Kennzeichnung gedacht. [4] Zu beachten ist es auch, dass unser Brief nicht die Formel κεφαλή τ. σώματος gebraucht. - Wir werden dem-

- entsprechend provisorisch dabei stehen bleiben, dass im Epheserbrief das Bild von d. κεφαλή und vom σῶμα noch nicht gänzlich als ein Bild zu nehmen sind. In späterem Zusammenhang werden wir Veranlassung haben dieses Resultat nachzuprüfen, indem wir unsre Stelle in Verbindung mit analogen Aussagen des Epheser und Colosserbriefes behandeln. –

Desgleichen behandeln wir erst später die Frage nach der Bedeutung des Wortes πλήρωμα und der Bedeutung der Aussage: ἐκκλησία (ἐστὶν) τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. –

Zusammenfassend sei gesagt, dass das, was der Verfasser in v. 22 a 23 ausdrücken will, ein eigentümliches Verhältnis der Übergeordnetheit wie Zusammengehörigkeit zwischen Christus und Gemeinde ist.[1] Daraus entsteht nun die Pflicht diesem Verhältnis nachzugehen, indem wir – in einem grösseren Rahmen gestellt – die drei Bilder a) χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, b) ἐκκλησία σῶμα χριστοῦ und c) ἐκκλησία πλήρωμα χριστοῦ untersuchen.

2] Eph 3,10 ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, ...

Paulus spricht vom anfang des Kapitels über das ihm erteilte Amt. Dieses besteht darin, dass ihm die Verwaltung und das Verständnis des μυστήριον τοῦ χριστοῦ gegeben ist. Der Inhalt dieses Mysteriums, den früheren Geschlechtern unbekannt, ist jetzt den heiligen Aposteln und Propheten benannt gegeben worden und besteht darin, dass die Heiden Mitglieder[2], Miterben und Mitteilhaber der Verheissung in Christo Jesu durch das Evangelium sind, dessen Diener Paulus ist. Ihm, dem geringsten der Heiligen ist die Gnade gegeben den

1) Tr. Schmidt a.a.O. S. 167; Haupt l.c. z. St.; B. Weiss z. St.

2) σύσσωμα = mit in das σῶμα Xp. einverleibt: v. Hofmann, Commentar über den Brief Pauli an die Epheser² 1868; H. Meyer, Krit.-exeg. Handbuch über den Br. a.d. Epheser³ 1859; W. M. L. de Wette, die Briefe Pauli an die Gal., Eph., Phil., Col., Thessal.; 1887; v. Soden a.a.O., Haupt a.a.O., Holtzm. a.a.O., Ewald a.a.O z. St.; Franz Heule, Der

Epheserbrief der Hdg. Ap. Väter 1408; auf A Kloeppen a.a.O. z. St.; Th. Schmidt a.a.O. S. 160. — E Preuschen hat in ZNTW. f. ntl. W. 1900, S. 85f. den Vorschlag gemacht auf Grund von Apc 18$_{13}$ (θύμα = Sklave), Exx Gen 34$_{22}$ ct und Profanschriftstellern (A Deissmann, Bibelstudien S. 158) σύσσωμα durch „mitzeugen" wiederzugeben. Denn sei an unserer Stelle συγκλῆρ. das zusammenfassende Anhängsel der beiden vorherigen Adjektiva (σύσσωμα = σύγκοινος col 1$_7$ 4$_7$ Apc 6$_{11}$ 18$_{10}$ 19$_9$) und τῆς ἐπαγ. Hinweis von allen 3. ab. — Der ganze Zusammenhang von Kap 1–3 scheint mir unbedingt für die gewöhnliche Fassung zu sprechen, wenn auch die von Preuschen vorgeschlagene Übersetzung einen erträglichen Sinn ergibt. —

1) So die meisten. — v. Harless, A Kloeppen a.a.O. z. St. machen das ἐν von πίστει abhängig (an einen ganz unerträglichen Hysteron-Begriff angesichts des Gedankens: Gott hat alles geschaffen, damit ich!), — v. Hofmann (der wohl) fassten den Satz als zweckbestimmung des Predigt Pauli (dagegen spricht: γνωρισθῆ entspricht dem ἀποκεκρ., und τὸν den ἐπὶ τῶν αἰώνων) — ἐν ist auch nicht instrumental zu verstehen = wobei, wie Augustin, Thomas Aquinas, Zanchius, Estius, Koppe, Flatt, Meier, Holzhausen wollen

2) So richtig v. Soden a.a.O. z. St., Dibelius, Geisterwelt S. 161

3) Das tut Ewald u. Haupt a.a.O. z. St.; dagegen Dibelius, Geisterwelt 161f. — Haupt bei Meyer^8 106 findet die Schwierigkeit dadurch nur zu wenden, dass er die Kundmachung zunächst an die Engel, dann an die Menschen gelangen lässt. Das ist aber wohl kaum der Sinn von διὰ τῆς ἐκκλησίας. — Ewald bei Zahn 164 nennt die Deutung einfach, „dass jener Vorgang mit Absicht eigentlich auf die Kundmachung speziell vor den Engeln u. Dämonen geschehen sei". Aber Ewalds Deutung der Erwähnung der Menschen als bloße Steigerung der allgemeinen Kundmachung (bis zu den Menschen im Himmel sollte es kund werden) widerspricht der Art, wie der Epheserbrief Ereignisse der Heilsgeschichte mit den Engelmächten in Beziehung bringt (1,21; Bibl. Anm. 2.

4) Haupt a.a.O. z. St.; u. Meinertz, Die Apostelgeschichtsbriefe der Hdg. Ap. Väter 1921 „Allein die Vermittelung durch die Kirche ist in dem Sinne zu verstehen, dass die gewaltigen Wirkungen der göttlichen Gnade im Leben der Kirche, vor allem die stattgefundene Ausbreitung durch die Heiden, die Größe der Weisheit Gottes offenbaren. Wenn dies sogar auf die Engelmächte Eindruck macht, so erscheint diese Größe in um so leuchtenderen Farben" S. 70.

5) ἐν τῇ ἐκκλ. καὶ ἐν Χρ. haben ℵ A B C, Vulg; umgestellte Ordnung bei D* F G; d e f g haben dieselbe Stellung

leiden den überschwänglichen Reichtum Christi zu verkünden und den Haushaltungsplan der von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses zu beleuchten. — Nun folgt der unser Interesse erweckende Satz. — Das ἐν ist an v. 9 τοῦ ἀποκεκρυμμένου anzuschließen.[1] Dann ergibt sich der Sinn: der Haushaltungsplan des Mysteriums (Aufnahme der Heiden) war seit Ewigkeiten verborgen zu dem Zweck damit jetzt an der Kirche[2] offenbar werde den Mächten und Gewalten im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes. — Die Gemeinde ist das Mittel, das Objekt, wodurch Gottes Weisheit den Engeln offenbart wird. Die Ekklesia ist in ihrem Vorhandensein und in ihrer Lebensentwicklung das die Kundmachung der göttlichen Weisheit faktisch Vermittelnde." — Die Größe der Kirche ist hier in leuchtendsten Farben gezeigt. —

Schwierigkeiten hat den Auslegern der Gedanke der Kundmachung göttlicher Weisheit vermittelst der Kirche an die Engel gemacht. Zuzugeben ist, dass dieser Gedanke für uns unverständlich ist; aber es ist verfehlt an ihm herumzudeuten, indem man ihn abschwächt.[3] — Durch die Kirche wird Gottes Weisheit insofern vermittelt als sie ja die lebendige Darstellung von Gottes Haushaltungsplan ist: die Heiden sind in ihr Miterben geworden. Sachlich gibt also der Finalsatz auch Antwort auf die Frage τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου: darin nämlich besteht der Haushaltungsplan, dass an der Gemeinde Christi, in der auch die Heiden berücksichtigt sind, Gott diese seine Weisheit zur Erscheinung bringen wollte und dadurch die Geisterwelt zum Anerkennen dieser Weisheit kommen lassen wollte.[4]

3] Eph 3 ai..., ἀπὸ ἧς δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[5] εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν

mit Hinzusetzung von ἐν nach εἶ; das καὶ lassen fort D^{gr} K L P, Syr., indem sie ἐν τῇ ἁγιωσ. voranstellen; D^{c}, indem ἐν Χρ. Ἰ. vorangestellt ist. – Das καὶ ist also ursprünglich, denn niemand wird auf die Hinzusetzung gekommen, während es als unbequem leicht fortgelassen wurde. – Die Umstellung der Worte ist erklärbar: Christus sollte den Vorrang vor der Gemeinde haben. – Für das καὶ v. Hofmann, Haupt, Ewald, Dibelius etc; dagegen alten, wie Luthern, Klöpper, Flatt, Holzhausen, Klein, v. Harless etc.

1) So v. Hofmann, Schriftbeweis II 2 p. 108 und im wesentlichen Ewald a.a.O. z. St., indem er übersetzt: „in der Gemeinde u. durch Vermittelung Chr. Jes. in alle Generationen der Zeitlenfe bis in Zeitäuse hinein".
2) Meyer a.a.O. z. St.

3) Wir glauben nicht, dass es berechtigt ist bei localer Auffassung das ἐν mit Haupt a.a.O. z. St. zu sagen: „Die Verherrlichung Gottes findet statt äusserlich in dem Kreise der Gemeinde u. zugleich innerlich so, dass dieselbe sich dabei in Christo befindet". Der Unterschied zw. äusserlichen u. innerlichen Verherrlichung ist an unserer Stelle nicht erforderlich. – Auf übrigens auch Meyer a.a.O. z. St.: „vielmehr ist ἐν τῇ ἁγιωσ. den äussern Bereich, in welchem Gott gepriesen werden soll und ἐν Χρ. ist die geistige Sphäre, in welcher diese Verherrlichung vor sich gehen soll". – Aber, schliesslich fallen Christus u. Gemeinde zusammen!

ἀιώνων· ἀμήν. –

Dass die Stätte der δόξα Gottes die ἐκκλησία ist – ist deutlich. Schwierigkeiten bereitet das καὶ ἐν Χρ. Ἰ. wie ist dasselbe zu verstehen? – Es ist der Vorschlag gemacht worden unter Beibehaltung des καὶ „εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων" nur zu ἐν Χριστῷ, nicht aber zu ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ zu ziehen – da die Existenzform der ἐκκλησία nur dem Diesseits angehöre, die Verherrlichung Gottes aber ewiglich nur ἐν Χριστῷ geschehen könne.[1] – Diese Erklärung erscheint uns nicht zutreffend: geschieht doch auch die zeitliche Verherrlichung Gottes nicht anders als ἐν Χριστῷ[2] und ist es zumindest fraglich, ob nach den Anschauungen des 1. Jahrhunderts die Existenzform der ἐκκλησία nur dem Diesseits angehöre. – Die natürlichste Erklärung der Stelle, wie sie auch zumeist gegeben wird ist: beide ἐν sind ganz parallel zu nehmen und εἰς κτλ. ist zu beiden zu ziehen. Der Sinn der Aussage ist dann: die Verherrlichung Gottes geschieht in der Sphäre der Ekklesia und zugleich in Christus, wobei beide ἐν locale Bedeutung haben. Dazu zwingt uns das καὶ und die Erwägung, dass die ἐκκλησία σῶμα Χριστοῦ ist. Beide Aussagen sind parallele Aussagen: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ und ἐν Χριστῷ fallen an unserer Stelle ganz zusammen[3]! – Dann aber wird hier von dem ewigen Bestand der Kirche gesprochen. –

4. Eph 5 22-32 (ὑποτασσόμενοι ....) Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.

Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ· οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. [ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ] ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. —

Eph 5 22-32 bringt nachdem im Vorhergehenden eine ganze Reihe practischer Verhaltungsregeln vorgebracht worden sind diese fortsetzend eine „Haustafel", die im Vergleich zu der Haustafel Col 3. viel ausgebauter ist. — Wesentlich für die Auslegung unserer Stelle ist die Erkenntnis, dass diese Haustafel Regeln für das Verhältnis der Ehegatten vom ἱερὸς γάμος zwischen Christus und der Ecclesia ableitet, und nicht umgekehrt.[1] Der Gedanke des ἱερὸς γάμος und seine Einplanungsgestaltung, durch welchen die practischen Lebensregeln belegt werden muss dem Lesern etwas ganz Bekanntes und Selbstverständliches gewesen sein[2]; denn sonst wäre das von dem Verfasser der Epheser-briefes eingeschlagene Verfahren unmöglich gewesen. —

Verhältnismässig leicht sind v. 21-23. Das Verhalten der Frau zum Manne, ihre Unterordnung in Gehorsam,

1) cnf v. 23 ὡς καὶ ὁ Χρ., v. 24 ὡς - οὕτως, v. 25 καθώς.

2) z.B. Hosea 1-3.

wird gesetzt durch den Satz ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τῆς γυναικός. Darin kommt die Herrenstellung des Mannes zum Ausdruck.[1] Um dieses Gebot der Unterordnung zu bekräftigen, wird hinzugefügt: ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. Diese Aussage über das Verhältnis zwischen Christus und Kirche ist uns schon 1,22 begegnet. An unserer Stelle ist es ganz deutlich, dass der Gedanke Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας dem Gedanken: Christus ist κύριος, Herr der Gemeinde gleichkommt. – Der Verfasser fährt fort: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. Wie ist der Gedankenzusammenhang? Diese Aussage ist offenbar auf Christus zu beziehen, aber sie geht allerdings über die Parallele zur Ehe hinaus.[2] Es scheint uns natürlicher, wenn wir αὐτὸς καὶ nicht als Apposition zu Χριστός auffassen (dann wäre ja die Ableitung der Gehorsamsgebote aus dem Verhältnis zwischen Christus und Gemeinde unmöglich), sondern zum folgenden ἀλλά ziehen; αὐτὸς σωτὴρ τ. σώματος ist ein möglicher Einwand von seiten der Leser, den Paulus aufgreift.[3] Gerade dieser Einwand konnte und musste Jedem einfallen: Christus ist der ἐκκλησία gegenüber doch nicht allein Herr, sondern σωτήρ; das Verhältnis zwischen Gemeinde und Christus ist anders begründet als das zwischen Mann und Weib, also ist aus dem ersten Verhältnis kein Schluss auf das Wesen des zweiten zu ziehen! – Gegen diesen Einwand wendet sich nun Paulus: ἀλλά (Haupt a.a.O z.St.: nichtsdestoweniger), trotz dieses anders begründeten Verhältnisses zwischen Christus und Gemeinde: wie die ἐκκλησία dem Christus gehorcht, unterwürfig ist – so auch die Frauen den Männern in Allem (ἐν παντί ist betont). –

Beachtenswert ist, dass der Verfasser gerade den Einwand αὐτὸς σωτὴρ τ. σώματος aufgreift. Offenbar muss diesem Gedanken etwas Allgemeinverbreitetes gewesen sein, dass Christus Retter des Leibes ist. – Unter σῶμα kann nur

1) auf Ikon II 3

2) Das sagt schon das folgende ἀλλά.

3) So oder ähnlich die meisten. – Eigentümlich natürlich an dieser Stelle die Katholiken – z.B. Belser a.a.O z.St.: oder Heule: αὐτὸς σωτὴρ τ. σώματος gäbe „den Grund an, warum das eheliche Verhältnis ein Gnaden-Verhältnis ist.... Die gratia capitis ist eine Gnade, die sich Christus als Erlöser verdient hat. Der mystische Leib Christi ist der aus dem Erlösungsopfer erwachsene und nunmehr in der Kirche fortlebende christus. Glieder dieses mystischen Leibes, also wirklicher Eigentum Christi, ist jeder christliche Ehemann und jede christliche Ehefrau..... Christus ist also das Haupt des großen mystischen Leibes, der Kirche, so auch das Haupt dieser kleineren Organisation, die in der Ehe begründeten Lebensgemeinschaft von Mann und Frau und wie er für den einen mystischen Leib sich seinen Repräsentanten im sichtbaren Haupte der Kirche wählte, so hat er für den anderen im Manne seinen Stellvertreter. Somit hat die Unterwürfigkeit der Frau gegenüber dem Manne einen eminent religiösen Character und hat zugleich das denkbar höchste Motiv in Christus selbst." a.a.O s. 297.

die Ekklesia verstanden sein. So stehen denn an unserer Stelle der σῶμα und κεφαλή-Gedanke in unmittelbarer Nähe beieinander. Eine vollständige Verknüpfung der beiden Bilder liegt hier wie in 1,22f nicht vor. Das Bild vom σῶμα tritt erst nachträglich zu dem von der κεφαλή heran. Immerhin wollen wir es im Auge behalten, dass beides in einem Zusammenhang auftritt. —

Damit haben wir den ersten Teil der Haustafel die uns interessierenden Aussagen über die Ekklesia entnommen: a) Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας; und dazu die parallele Aussage ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ. b) Χριστὸς σωτὴρ τοῦ σώματος (sc τῆς ἐκκλησίας). — Daraus, dass das Verhältnis zwischen Mann und Frau in Analogie gesetzt wird zu dem zwischen Christus und Ekklesia lässt sich der diese Analogie ermöglichende Gedanke der Ehe zwischen Christus und der Ekklesia ermitteln. Im weiteren tritt er noch deutlicher hervor. —

V. 25ff soll der Satz erläutert werden: Männer, liebet eure Frauen. Wiederum muss das Verhältnis Christi zur Gemeinde vergleichend, motivierend verhalten. An unserer Stelle ist dieses Verhältnis überaus breit beschrieben und mit Recht hat man v. 25 „ein Loblied auf die irdische Kirche" genannt.[1] — Zunächst tritt uns die eigentümliche Aussage entgegen „Christus liebte die Kirche und hat sich hingegeben zu ihren Gunsten." Während sonst, - so sagt man -, Christi Liebe dem Einzelnen gilt, scheint hier in ganz „katholischer" Weise die Gemeinde das Object dieser Liebe zu sein.[2] Ohne an dieser Stelle irgendwie die Frage lösen zu wollen ob das Wort Ekklesia „als Summe der Einzelnen, nicht aber als organischer Ganze"[3] oder umgekehrt gefasst sein will - sei zunächst konstatiert: tatsächlich erscheint die Ekklesia an gegebener Stelle

1) Meinertz a.a.O. z. St.

2) auf den Satz A. Ritschl's, Rechtfertigung u. Versöhnung III³ 217 „Das Correlat aller an den Opfer-tod Christi geknüpften Wirkungen ist die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher."

3) Walther-Hultgall, a.a.O. S. 100, Haupt l.c. z. St. - dagegen v. Stromberg a.a.O. S. 25

als die Größe, die das Objekt der Liebe und des Todes Christi ist. Irgendwie an den Einzelnen zu denken gestattet unsre Stelle nicht. Doch wird diese Frage uns im Verlauf unserer Arbeit mehrmals beschäftigen u. hoffen wir dann eine endgültige Erklärung für die jedenfalls auffallende Aussage, dass die Gemeinde Objekt der Liebe Christi ist, zu finden. – [1]

Es fragt sich nun, wie die Aussagen v. 26–28 gemeint sind? Deutlich ist: sie sind keineswegs gemeint als vollkommene Analogie zur Ehe. Es liegt doch so: was bezweckt werden soll ist doch nur der ganz allgemeine Satz „Männer liebet eure Frauen". Dementsprechend wird die Bethätigung der Liebe Christi an der Ekklesia geschildert und dann v. 28 mit οὕτως aufgefordert – nicht die geschilderten einzelnen Züge der Liebe Christi zu verwirklichen – sondern, es wird aufgefordert den ganz allgemeinen Gedanken der aufopferungsvollen Liebe Christi zur Ekklesia (~~als Beispiel~~) für das eheliche Leben zu verwerten. [2]

Wie sind nun die einzelnen Sätze innerhalb von v. 26–28 zu verbinden, und was sagen sie über die Ekklesia aus?

Dass v. 26.27 eine Explicierung von v. 25^b ist, ist ohne weiteres deutlich. Für die Construction der Sätze ist zu beachten, dass dem betonten ἑαυτόν (25^b) in v. 26 das vorangestellte σύν entspricht, das später durch εἰς ἑαυτόν (v. 27) aufgenommen wird. – Zunächst wird der Gedanke ausgesprochen: er gab sich hin um sie zu heiligen. Sein Todessterben – an diesen haben wir ja bei παρέδωκεν zu denken – hatte den Zweck der Heiligung für die Ekklesia. [3] – Diese geheiligt werden (durch den Geist) geschah indem [4] er sie reinigte im Wasserbad mit dem Wort. Ohne uns irgendwie genauer mit den Worten ἐν λουτρῷ τοῦ ὕδατος

1) vgl. zu Eph 5,25 – Eph 5,2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν κτλ., was nur unsern Satz gleichbedeutend ist; daraus folgt doch, dass dem Verfasser von Ephesus die ὑμεῖς, ἡμεῖς 5,2 = ἐκκλησία 5,25

2) ähnlich z.B. v. Hoekstra, Dibelius a.a.O.O. z.St., vgl. übrigens A. Seeberg, der Tod Christi, 1895. S. 284.

3) ἁγιάζειν ist ein religiöser Begriff: schon das ganz vorher genannte ἑαυτὸν παρέδωκεν spricht dafür, wie auch die paulin. und biblische Sprachgebrauch; cf. 1. Cor 1,2 6,11 7,14 u.ö. Der Begriff ist also nicht ethisch aufzufassen; auf H Oremen a.a.O. und von ἁγιάζειν u. καθαρίζειν, – Ewald, Haupt, v. Soden z.St., Walther-Holzhey a.a.O. S.100f., dagegen m.E. de Wette z.St. ἁγιάζειν ist auch hier, im Zshg mit der Taufe (τῷ λουτρῷ κτλ.) Aufforderung durch den Hlg. Geist.

4) sonstige als modale Bestimmung v. Hoekstra, Haupt, Ewald (v. Soden, Dibelius) etc, dagegen Meyer, de Wette, Heinr etc.

ἐν ῥήματι auseinanderzusetzen, werden wir ganz allgemein daran festhalten können, dass der Verfasser dabei an die Taufe denkt, durch die das ἐγιάζειν und καθαρίζειν zu Stande kam. Vielleicht weist der Ausdruck ἐν ῥήματι auf die Taufformel hin.[1])

Schwierig ist nun die Anknüpfung der zweiten ἵνα (v.27). Das Richtige scheint eine Coordination der Sätze zu sein. Denn eine Subordination des 2ten ἵνα unter das erste, d.h. der ἵνα Satz v.27 ist als Zweck des ἁγιάζειν.... ...ἐν ῥήματι und als Endzweck des παρέδωκεν zu nehmen, ist schon wegen des betont vorangestellten αὐτός nicht gut möglich und würde ausserdem das αὐτόν (v.26) den ihm gebührenden Ton verlieren. — Es ist vielfach versucht worden das zweite ἵνα als Endzweck der Aussagen 25[b]26 hinzustellen, indem man v.27 eschatologisch auffasste[2]), wozu allerdings im Text gar kein Anlass vorliegt. Auch eine Abhängigkeit des ἵνα von καθαρίσας ist schwer anzunehmen: es ergäbe sich ein schwerfälliger Satz, der sich an die participielle Näherbestimmung anschliesst. Ganz entschieden spricht aber gegen die letzte Verbindung dass durch τὴν ἐκκλησίαν wiederaufgenommene αὐτήν. — Eine Modification der Ansicht v.27 sei dem v.26 subordiniert - stellt es so dar, dass unser Vers „den Zweck angibt, zu dem alles v.25 u.26 Gesagte, also mit Einschluss des ersten Satzes mit ἵνα, so und nicht anders geschehen ist." D. h. v.27 wird als eine Zusammenfassung der beiden vorhergehenden Sätze hingestellt.[3]) Aber, es ist doch zu beachten, dass v.27 das stark betonte αὐτός hat und keinerwegs eine Zusammenfassung der beiden früheren Gedanken bringt. Ausserdem würde man statt ἐκκλησίαν ein αὐτήν erwarten und bleibt es ganz

1) auf Dibelius, die Weite, Haupt, Heinrici; von den Alten Chrysostom; Theodoret, Theophylact, Ökumenius, Ambrosiaster, Thomas; – anders: Hieronym., Estius, u. mehrere, wie Meyer, Meinert. – Jedenfalls ist nicht an das Bad, welches die Braut bei den alten vor dem Hochzeitstage nahm zu denken (Meyer). Diese Parallele wird schon allein durch den Ausdruck ῥῆμα unmöglich gemacht, cf. Ewald a.a.O. S.237 Anm 2.

2) So Augustin, Hieronym., Thomas, Estius, Calvin, Beza, Bengel, Meinert, de Wette, Meyer, Baehr, Heinrici; – dagegen Chrysostomus, Theophylact, Thomas de Vio., Wolf, Bengel, v. Hofmann, Heinrici, Haupt, Ewald. — Vielleicht hat Evodius den Anlass gegeben an die zukünftige Herrlichkeit zu denken; doch ist der Inhalt des v. 27 von v.26 so wenig verschieden, dass an die Termin u. Endvollendung zu denken unmöglich ist.–

3) So Haupt a.a.O. z. St

unerklärlich, warum der Verfasser eine so eigentümliche Construction wählt: Hauptsatz – ἵνα Satz und diese beiden durch einen anderen ἵνα-Satz zusammengefasst!

Es bleibt uns nur die Möglichkeit die beiden ἵνα-Sätze coordiniert zu nehmen. Und zwar gewinnt dann die Betonung der Worte ἁγάσῃ und ἅγιος ihr Recht: Christus hat sich hingegeben für die Gemeinde, auf dass er sie heilige etc., auf dass darstelle er sich nunmehr die Gemeinde.[1] —

An ἔνδοξον schliessen sich dann die Ausdrücke σπίλον ἢ ῥυτίδα ~~ἢ τι τῶν τοιούτων~~ ἢ τι τῶν τοιούτων. = ohne Flecken, Runzeln oder dergleichen – an. Und durch oratio variata – man würde erwarten ἀλλ' οὕτως ἁγίαν – wird die letzte Bezeichnung gebracht: als eine heilige und tadellose. Demnach hat παραστήσῃ drei prädicative Bestimmungen: ἔνδοξον, μὴ ἔχουσαν σπίλον κτλ, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. – Speziell die letzte Bestimmung der Heiligkeit und Unbefleckheit zeigt, dass v. 27 wie auch v. 26 kein bei der Parusie eintretender Zustand ist, sondern ein schon jetzt im Princip gegebenen. Somit haben alle die verherrlichenden der Kirche beschreibende Ausdrücke religiöse Bedeutung: es sind Glaubensaussagen.[2]

V. 28 nun, auf v. 25 zurückgreifend, zieht die praktische Anwendung: so, auf diese Art und Weise müssen[3] die Männer ihre Frauen lieben, nämlich vollwertigen aufopferungsvoll. — Das οὕτως ist fraglos zurückgreifend. Allerdings ergibt sich dann eine gewisse Härte beim Anschluss von ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα — Doch bevor wir uns dieser Frage zuwenden, fassen wir in Kürze die Aussagen über die Kirche, die sich uns in v. 25-27 ergeben, zusammen. — Über die Ecclesia wird ausgesagt: a) sie sei Object der Liebe und des Opfertodes Christi

1) Der Einwand Haupt's z. St., man würde ein explicatives καί erwarten statt ein gewisses Recht. Doch a) bietet Haupt durch seine Exegese viel mehr Schwierigkeiten; b) gerade in einem so stark rhetorischen Brief ist kein allzu grosser Gewicht auf die richtige Verbindung zu legen; c) das anzuknüpfende ἵνα gibt viel Sinn, als ob die Steigerung der zweiten Aussage wieder. —

2) Haupt z. St.: „Wenn die Gemeinde gereinigt ist, so ist sie eben damit heilig und untadelig, was bildlich durch den Mangel an Flecken u. Runzeln bezeichnet wird. Also werden diese Ausdrücke hier nicht auf die vollendete sittliche Durch-heiligung der Gemeinde gehen, sondern ebenso wie das ἁγάσῃ v. 26 darauf, dass sie infolge der παλιγγενεσία in der Taufe, also der Sündenvergebung als heilig u. untadelig angesehen wird." – Ebenso andere zur Stelle. – Zur religiösen Auffassung der Bestimmungen kommt auch Walther-Holzall, der aber u. E. zu. darauf den ungerechtfertigten Schluss zieht es könne sich dann nicht mehr um die Gemeinde als Ganzes, sondern nur um die vielen Einzelnen handeln. – Er selbst kommt aber schliesslich nicht darum herum hier die Ecclesia, wenn auch im abgeschliffenen Sinne, als Object der Aussagen von Eph 5 23 ff hinzustellen. —

3) Das καί vor οἱ ἄνδρες fehlt bei ℵ K L Vulg, Patres etc., war wahrscheinlich der ursprüngliche. Doch ist die Frage nicht leicht zu entscheiden; cf. Haupt S. 228 Anm 1; Oswald S. 237, Anm 4.

b) Christi Opfertod hat den Zweck die Ecclesia zu heiligen, sie (in der Taufe) zu reinigen, um sie herrlich, ohne Runzeln und Flecken darzustellen, heilig und untadelig. Durch Christi Opfertod hat die Ecclesia diesen Zustand der Herrlichkeit und Heiligkeit erreicht; er ist nicht erst bei der Parusie zu erwarten. — Beachtenswert ist, dass Christus als der liebende Teil erscheint. Das erhärtet noch mehr die Tatsache, dass wir es hier mit religiösen Aussagen, Aussagen des Glaubens zu tun haben. — Allen diesen Gedanken wird Ausdruck gegeben, indem ganz stark der Gedanke mitklingt: die Gemeinde ist Braut Christi, der seine Liebe gilt, die in körperlicher Schönheit dasteht; dass dieses Bild dem Verfasser vorschwebt zeigt ja die Anwendung des Verhältnisses Christi und der Ecclesia auf die Ehe zwischen Mann und Frau. —

Doch, um zum ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Es wird nicht richtig sein darin nur eine „Nachbringung eines neuen Motivs" zu sehen. Vielmehr wird ein Gedanke aufgegriffen, der schon v. 23 angeschlagen war (die Gemeinde - Leib Christi) und der dem Leser noch im Ohr klingt und implicite in v. 25-27 enthalten war: Christi aufopferungsvoller Tun an der Ecclesia ist doch dadurch zu erklären, dass sie sein Leib ist. Diesen Gedanken vom Leib Christi, den Christus liebt, wird nun auf den anderen Gedanken bezogen: liebet eure Frauen. So wie Christus die Ecclesia, seinen Leib liebt, - so sollen die Männer ihre Frauen als[1] ihre Leiber lieben. —

Der nächste Satz ὁ ἀγαπῶν κτλ. geht einen Schritt weiter: wenn im vorigen Satz gesagt war: liebet die Weiber als eure Leiber - so zieht ὁ ἀγαπῶν κτλ. den Schluss: der da sein Weib als seinen Leib liebt, liebt sich selber. — Diesen Ausspruch hat etwas Verwunderlicher an sich; ist es doch merkwürdig, dass der Apostel zur Begründung der Liebe zur Frau letzten Endes Selbstliebe aufführt. Diesen merkwürdige Tat-

1) Das ὡς ist nicht komparativ, wie Meier, Grotius (sicuti corpus est instrumentum animi, ita uxor est instrumentum viri ad res domesticas ad quaerendos liberos (!)) wollen, sondern begründend; so die meisten z. B. Meyer, Haupt, Walther-Halzall S. 102; auf übrigens zur St. Sanhedrin f. 76. 2: qui uxorem amat ut corpus suum (DIJP) etc.

- bestand kann nur aus dem Bestreben des Verfassers erklärt werden das Verhältnis Christi zur Ecclesia näher zu beleuchten, und zwar will er offenbar die Bedeutung des σῶμα-Gedankens klären, des Gedankens, der ja schon im Zusammenhang angeklungen war. Dieser Gedanke schwebt ihm also schon bei ὁ ἀγαπῶν κτλ vor.[1]

v. 29., mit γάρ den Gedanken v. 28 begründend, führt weiter: die Liebe zur Frau ist etwas naturnotwendiges; denn es wäre παρὰ φύσιν seine Frau nicht zu lieben. — Der Ausdruck ἑαυτοῦ σάρκα greift auf ἑαυτῶν σώματα und ἑαυτὸν ἀγαπᾷ zurück. Dass der Apostel auffallenderweise σάρκα schreibt und nicht σῶμα ist wohl schon aus der folgenden Genesisstelle zu erklären. Mit 29c kommt nun der Verfasser auf das Verhältnis zwischen Christus und Ecclesia zurück: Die Liebe zur Frau ist ebenso natürlich, wie es natürlich ist, dass Christus die Ecclesia liebt. Das καθώς bezieht sich hierbei nicht auf das ἐκτρέφειν und θάλπειν, sondern auf den Gedanken: es wäre παρὰ φύσιν, wenn nicht die Liebe zur Frau da wäre. So ergibt sich ein guter Anschluss nach oben. Und das folgende ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ bestätigt das: greifen doch gerade diese Worte auf ἑαυτῶν σώματα, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ, ἑαυτοῦ σάρκα zurück. Der Gedanke ist also: die Liebe des Mannes zur Frau ist naturnotwendig, weil die Frau sein Leib, sein Fleisch ist — wie auch die Liebe Christi zur Ecclesia naturnotwendig ist, weil wir Glieder seines Leibes sind. Die Liebe Christi zur Gemeinde wird dadurch also notwendig erwiesen, weil die Christen Glieder seines Leibes sind. —

[1] Die Annahme liegt nahe, dass es sich dabei um eine sprichwörtliche Redensart handelt; doch lässt sich das nicht erweisen. —

Auffallend ist, dass der Verfasser nicht schreibt ὅτι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, sondern ὅτι μέλη ἐσμὲν ἐκ τ. σώματος αὐτοῦ. Diese Ausdrucksweise erklärt sich aus folgendem: dem Verfasser kommt es darauf an durch das καθώς eine Analogie zum Vorhergehenden zu bringen. nun konnte er aber nicht schreiben: ὅτι σάρξ Χρ. ἐσμεν, um eine Analogie zu ἐκ τοῦ σώματος zu haben, wollte aber trotzdem den Zusammenhang mit diesen Worten behalten da es ihm darauf ankam den Satz zu beweisen, dass die Fürsorge des Menschen für sein Fleisch analog ist der Fürsorge, wie sie Christus der Ecclesia erweist. Trotzdem diese Analogie berechtigt ist zeigt v. 30: wenn auch die Gemeinde nicht direct σάρξ Χριστοῦ genannt werden kann, so sind die Christen doch als μέλη des Leibes gewissermassen σάρξ Christi. „In diesem Zugehörigkeit zum Gemeindeleib dokumentirt sich unsere Zugehörigkeit zu Christus, die also in Analogie steht zum Verhältnis des Menschen zu seiner σάρξ“ [1]

Die Glosse v. 30 ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ist jedenfalls, wenn sie echt ist, durchaus dem Gedanken des Autors entsprechend, und will – ohne jeglichen Andeutung bis ins Einzelne hinein zu verfolgen –, ganz allgemein zum Ausdruck bringen: wir gehören ganz wirklich zum σῶμα Χριστοῦ. [2]

Wie ist nun v. 31 zu verstehen? Wesentlich für das Verständnis der Stelle ist die Einsicht, dass sie nicht ohne Weiteres gleich auf das Verhältnis zwischen Christus und Ecclesia zu deuten ist. Dagegen spricht Folgendes: a) v. 32 sagt der Apostel ausdrücklichst: ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Paulus erwartet es also, dass die Stelle zunächst auf die Ehe bezogen wird. b) Weder ἄνθρωπος, πατέρα, noch μητέρα passt auf Christus. [3] Alle die Auslegungen sind abzuweisen, die den v. 24 sofort

---

1) Walther-Katzall a.a.O. S. 104–107. – Ganz unmöglich ist, wie v. Harless, v. Hofmann, Beet, Wohlb., Bengel wollen, dass σῶμα hier nicht die Gemeinde, sondern die Körperlichkeit Christi im eigentl. Sinne bedeute. Dagegen spricht 1) μέλη ἐσμέν 2) diese Bedeutung ist ganz ohne Parallele; in den Gefangenschaftsbriefen haben wir nun dann das Recht unter σῶμα nicht die Gemeinde zu verstehen, wenn der Vf. selbst davon ausdrücklich absieht auf Col 1,22 σῶμα τῆς σαρκός. — Vgl. S.

2) Der Zusatz fehlt in den alex. Zeugen ℵ* A B, findet sich in den occident., Syr, u. Irenäus. – Weymouth und Weiss halten ihn für echt; Westcott-Hort bringen ihn am Rande, v. Soden in Klammern. – Fast alle Commentare für die Echtheit. Dagegen Walther-Katzall a.a.O. S. 107ff, deren Gründe aber nicht stichhaltig: a) die Sprache eines Citats kann an sich nicht gegen Paulus angeführt werden b) Das Citat stört keineswegs den Zusammenhang; vielmehr wäre es notwendig die Analogie zwischen einerseits Mensch–Fleisch, – andererseits Christus–die μέλη σώματος noch weiter zu begründen, und das geschieht indem durch den Zusatz der Zusammenhang der ersten mit dem letzten ganz stark betont wird; „es wird also ein ausgesprochen, dass die Christen, gerade als Glieder des σῶμα Χρ., der Gemeinde, Glieder des pneumatischen Leibes Christi sind, der allerdings, wie immer bei Paulus, so auch hier mit dem irdischen Leibe Christi zusammengehört, wodurch auch der ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ sein eine Bestätigung erhält.“ Schmidt a.a.O. S. 227 217. – (auf v. Hofmann, gegen den Beweis v. Oswald polemisirend). – selbstverständlich sind die einzelnen Ausdrücke nicht zu pressen. –

3) Auch wenn die Glosse v. 30 echt ist, ist die Beziehung auf Christus keineswegs gegeben. Es ist nur unbegreiflich, wie Walther-Katzall S. 108 das behaupten kann.

1) auf die Zusammenstellung bei Haupt u. Ewald z. St.

2) So v. Hofmann.

3) Haupt's Versuch ἐπὶ τούτου auf den Hauptgedanken des Vorangegangenen zu beziehen, „dass das Weib sich zum Manne als ein Teil seiner Persönlichkeit verhält" – scheitert daran, dass dieser Gedanke jedenfalls nicht ein Hauptgedanke des v. 28 ff ist – sondern: Liebet eure Frauen. Der von Haupt angegebene Gedanke ist eine Voraussetzung der Pflicht der Liebe, die v. 31 erwiesen wird. –

auf Christum und die Gemeinde deuten.[1] – Dann aber fragt sich, wie das ἐπὶ τούτου zu verstehen ist. Deutlich ist zunächst, dass es nicht aus v. 29 c 30 ausschliesst, welche Verse gewissermassen eine Nebenbemerkung des Paulus darstellen. Verfehlt ist es auch mit Übergehung von v. 29 die Partical sich auf v. 28 b beziehen zu lassen:[2] diese Anknüpfung ist doch eine sehr gezwungene.

Uns scheint das Richtige folgender Weg zu treffen: schon mehrmals wurde die Liebe der Männer zu ihren Frauen durch den Gedanken begründet, dass die Frau Leib des Mannes, sein Fleisch sei (ἑαυτῶν σώματα, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ, ἑαυτοῦ σάρκα), ohne dass dieser Gedanke selbst ganz ausgesprochen wurde, ganz feststand: denn jetzt brauchte es ja keineswegs festzustehen, dass die Frau in engster Verbindung mit dem Manne steht. V. 31, das lässt sich nun nicht bestreiten, hat den Gedanken zum Inhalt: in der Ehe sind Mann und Weib zu einem Fleisch geworden. Jetzt erst, nachdem der Vf. v. 31 anführt, und zwar anführt in Worten der heiligen Schrift, steht seine frühere Argumentation von der Pflicht die Frauen zu lieben, ganz fest. – Wenn wir recht sehen, so findet erst bei dieser Anführung v. 31 eine passende Stelle im Zusammenhang, indem er – wie es natürlich ist – zunächst nur auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau geht.[3]

Der Verfasser bleibt aber bei diesem Gedanken nicht stehen. Er sieht in den Genesisworten ein tiefes Mysterium und deutet es ausdrücklich auf das Verhältnis Christi zur Kirche. Und zwar ist das Mysterium nicht das eheliche Verhältnis an sich, sondern das in der Ehe sich abbildende Wesen des religiösen Verhältnisses. „Paulus bezieht τοῦτο νῦν. zunächst nur auf Mann und Weib und sieht diese Worte

dann (v. 32), war nach v. 29 f. nahelag, auf einen tieferen Sinn an."[1] Die Gemeinde und Christus sind in einem Verhältnis zueinander, wie es in analoger Weise zwischen Mann und Frau besteht: es ist ein Verhältnis engster Zusammengehörigkeit, ja noch mehr - ein Verhältnis einigender Verbundenheit. –

Fassen wir die Aussagen über die Kirche, und zwar die Aussagen der ganzen Abschnittes 5,22-32 zusammen:
a) Christus ist das Haupt der Kirche; diese ist ihm (gehorsam) b) Christus ist retter des Leibes, der Kirche. c) Diesem fast gleichbedeutend ist die Aussage: Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben. d) Christi Opfertod hat den Zweck die Gemeinde wirklich und heilig zu machen. Diesen Zustand hat die Ekklesia erreicht. e) Christi Liebe zur Ekklesia ist naturnotwendig, weil diese sein Leib ist und mit ihm in einer Gemeinschaft steht, die der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau gleichkommt: sie sind zu einem Fleisch geworden. –

Der Gedanke: die Gemeinde ist Braut Christi klingt bei der ganzen Ausführung 5,22-32 stark an, wird aber nirgends direkt ausgesprochen. — Aus all diesen Aussagen spricht zu uns das Bewusstsein der Christen in engster Verbindung mit ihrem Herrn zu stehen und andrerseits die feste Gewissheit das Heil schon erlangt zu haben: die Ekklesia ist schon heilig, sie befindet sich im Zustand der Wirklichkeit. —

b) Damit haben wir die Stellen der Epheserbriefes an denen die ausführliche Analysis gebraucht ist, untersucht. Wir hatten constatiert, dass die Analysis unter dem Bilde σῶμα Χριστοῦ eingeführt ist. Es entstand uns somit die Pflicht alle die Stellen unseres Briefes ins Auge zu fassen, wo der Ausdruck σῶμα vorkommt, um zu sehen, ob auch hier von der Ekklesia gesprochen wird, und welche Aussagen über sie gemacht werden. – Folgende

1) Walther-Holzapfel a.a. O. S. 104

Stellen unabhängig der Untersuchung Rö 16; 4 4; 12; 16; – Wir werden gut tun die angegebenen Stellen nicht losgelöst aus ihrem Zusammenhang zu betrachten, um uns ein volles Bild der mit der Anschauung über die Ekklesia verbundenen Gedankenkomplexe zu schaffen. – Zu beachten wird ferner die Tatsache sein, dass den Ausdruck ἐκκλησία gleichbedeutend Wendungen wie οἱ ἅγιοι, ἡμεῖς, ὑμεῖς etc. sind.[1]

5 Eph 2 14–18. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ· καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς· ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Zunächst der Zusammenhang. Aus dem Erlebnis der schon gegenwärtig vorhandenen Heilsgüter, der schon erfahrenen σωτηρία (vv. 5–10) folgert (διό) der Apostel Paulus: Darum (weil, wie eben gesagt, ihr das Heil habt) erinnert euch, dass ihr – die Heiden dem Fleische nach, unbeschnittenheit genannt von der sogenannten Beschneidung, die mit Händen dem Fleische nach gemacht wird – (erinnert euch), dass ihr damals ohne Christus wart, ohne Anteil an der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, ohne Anrecht an den Zusicherungen der Verheissung,

1) cf. S. 121 – 124

ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt; – aber jetzt seid ihr, die einst Fernen, in Christo Jesu die Nahen geworden im Blute Christi. — Was der Apostel seinen Lesern deutlich machen will ist: Im Gegensatz zu einer Zeit, wo sie ohne Verheissungen, ohne Christus, Fremdlinge waren und sie jetzt im Besitz dieser Allen, gehören zur πολιτεία τ. Ἰσραήλ; diesen Tatsache sollen sich die Leser entsinnen, sie sollen daran festhalten, weil sie ja die Heilserfahrung (v.5-8; v.11διό) haben. – Das διὸ μνημονεύετε bezieht sich also nicht nur auf v.11.12, sondern schliesst auch v. 13 ein.[1] Der Verfasser will, das zeigt nun auch v.14ff, den Gedanken herausarbeiten: ihr habt im Gegensatz zur früheren Zeit Anteil an allen Verheissungen; und zwar ruft das μνημονεύετε den Lesern, die das offenbar vergessen haben oder in irgend einer Weise nicht zur πολιτεία τ. Ἰσραήλ gerechnet wurden, mit nachdrucken ins Gedächtnis: ihr gehört ja zur πολιτεία u.s.w., ebenso wie alle anderen.[2]

Diese Zugehörigkeit zur πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, der Besitz der Verheissungen, die Hoffnung, überhaupt das Nahe-Sein wird als „in Christo" geschehen bezeichnet, welche Formel hier locale Bedeutung hat.[3] – Durch ein Bild, das dem Jesaja (57 19) entnommen, schildert der Verfasser das Mitbeteiligtsein der Leser am Heil; und zwar ist selbstredend das Nahesein im Verhältnis zu Gott gemeint (Gegensatz zu ἀπόλλυμι). Dadurch, dass sie Gott nahe gekommen, sind die Leser an allen Heilsgütern, die sie früher nicht hatten, beteiligt. Selbstverständlich ist aber dann die Teilnahme an der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ nicht Teilnahme am Volkstum der Juden, sondern Zugehörigkeit zur Christenheit. Denn der Terminus πολιτεία τ. Ἰσραήλ

1) Gegen Zwaldo Auslegern des v.11 u.12 an v.8ff und die Beziehung des v.13 auf v.1-8, so dass v.8-12 eine Parenthese ist, spricht der enge Zusammenhang zwischen 13f u.11u.12 (nicht nur der Vorstellungsform nach wie E. meint): v.11 ποτέ, v.12 τῷ καιρῷ ἐκείνῳ – v.13 νυνὶ δέ; v.12χωρὶς Χριστοῦ – v.13 ἐν Χρ.Ἰ.; v.12 ξένοι τῶν διαθηκῶν – v.13 ἐγγὺς ἐγενήθητε. – Es ist ganz offenbar, dass der Verfasser zw. v.11f u. v.13 diesen Gegensatz herausarbeiten will. Dann gehören sie aber eng zusammen. – Verfehlt ist dergleichen der versuch Zwaldo Marcions, Victorin, d,e, Fy folgend das διό zu entfernen u. das Partizip μνημονεύοντες zu lesen. Denn a) es ist methodisch falsch die Lesarten, die eine Erleichterung bringen vorzuziehen; b) dazu sind es keine „gewichtigen" Zeugen auf die sich Zw. stützt; und c) gerade in Marcions Laodicenerbrief ist nun wohl das Partizip μνημονεύοντες gegeben, doch lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln ob das διό gefehlt hat, da uns v.10 nun in unvollständiger Gestalt überliefert ist (aufHarnack, Marcion S.114) – man wird wohl bei dem begründenden bzw. consecutiven διό bleiben müssen „wenn man auch den Apostel mit der Logik (!) in Conflict" bringt. – Blass-Debrunner a.a.O §451,5 „Διό führt eigentlich einen subordinierten Relativsatz ein (αὐτὸ ὅ), aber diese Subordination ist vergessen." –

2) auf dazu Haupt a.a.O z. St. „Die Folge, welche die Leser sich nun zu gemüte führen sollen, ist, dass diese Verleihung am Heil sie den Christen aus dem Judentum gleichwertig an die Seite gesetzt u. den unterschied zwischen beiden und Juden aufgehoben hat."

3) Haupt z. St. .... „zweitens darf ἐν Χριστῷ Ἰησ. nicht Prädicat ist, sodass ein ἐστέ zu ergänzen wäre, sondern muss mit νυνὶ δὲ in Verbindung zu dem Prädicat ἐγγὺς ἐγενήθητε. Da ἐν Χρ. Ἰ. dem χωρὶς Χ. im vorigen Verse correlat ist, so darf es nicht als Umstandsangabe gefasst werden, sondern muss den localen Sinn bewahren: damals waren sie getrennt von Christus, jetzt sind sie in ihm, sodass er den Kreis bildet, in dem sie sich bewegen."

ist religiös gemeint und bezeichnet die Christenheit schlechthin, das wahre Israel; ebenso sind die διάθηκαι τῆς ἐπαγγελίας - die Bundesschliessungen und Verheissungen den Juden, die die Christen einfach für sich in Anspruch nehmen, denn sie sind ja das wahre Israel.[1])

Das Bisherige ergibt folgenden Gedanken: „in Christo" sind die Adressaten des Briefs Teilhaber an dem hoffnungsgut der gesamten Christenheit. Es wird also behauptet: die Teilnahme am Heil ist in Christus gegeben. Diese Behauptung begründend schildert v. 14 Christus als denjenigen, der die Teilnahme der Juden und Heiden am Gottesreich verwirklicht hat. Eben auf diesem: durch Christus ist das Alles geschehen - liegt der Ton (χωρὶς Χρ.; ἐν Χρ. Ἰ.; ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χρ.; v.14 Αὐτός; ὁ ποιήσας; ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ; v. 15 ἐν αὐτῷ; (ἐν ἑνὶ σώματι); ἐν αὐτῷ; v. 18 δι' αὐτοῦ). „Also nicht wissen Christus unser Friede ist, sondern wissen Christus unser Friede ist soll in v. 14 ff begründet werden (γάρ)!"[2]) In dem Christus sind Heiden und Juden gleichberechtigt - das soll uns der Abschnitt sagen[3])

Unsere Stelle[4]) ist nun von höchstem Interesse, weil sie von der ganzen Christenheit spricht. Bevor wir ihren Inhalt näher ins Auge fassen, wollen wir ganz kurz die Construction klären. ὁ ποιήσας mit. ist erklärender Zusatz, Apposition zum betonten αὐτός,[5]) die sich bis zu λύσας erstreckt. — Τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ ist ein einheitlicher Begriff, wobei φραγμοῦ ein appositiver genetiv ist; was dies μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ ist, sagt die Apposition τὴν ἔχθραν.[6]) Mit ἐν τῇ σαρκὶ beginnt eine neue Participial-satz, der mit καταργήσας schliesst. In v. 16 ist διὰ τοῦ σταυροῦ zum zum Vorherigen zu ziehen[7]) und ἐν αὐτῷ wird wohl auf Christus zu beziehen sein, der im ganzen Zusammenhang stark in den Vorder-

1) Wir werden diese Stelle in einem anderen Zusammenhang näher treten; auf S. 143.

2) Haupt z.St.: „schon hieraus ergibt sich, dass nicht die Rechtfertigung der Unterschiedes zwischen Heiden u. Juden an sich, sondern die Rechtfertigung durch Christus dem Apostel die Hauptsache ist. also nicht inwiefern u.s.w." [Striche im Text]*

3) Gewiss die bekannte Schärfe mit der unser Brief um diese Gleichberechtigung ringt, spricht gegen eine späte Abfassung unseres Briefes. Das Problem: Juden u. Heidenchristen ist noch ganz actuell. 4) v 14 ff

5) So gewöhnlich. Es ergibt sich dadurch keineswegs eine Tautologie zu v. 15 b – Dagegen Ewald, v. Hofmann.

6) So schon Chrys. Theophyl., Oecum., Ambr., Bleek, de wette, Meyer, v. Harless, Heinr, Holtz, Dibelius (Haupt streicht ἔχθραν) – Dagegen a) Luther, zieht ἔχθ. zu dem folgenden καταργ.: τὸν νόμ. τ. ἐντολῶν ἐν δόγ. - erklärende Apposition dazu. Dagegen spricht ἐν τῇ σαρκὶ tritt störend dazwischen und τὸν τῆς ἔχθ. zu τὴν ἔχθ. gezogen ergibt einen unerträglichen Satzbau. b) v. Hofmann, Wohlenberg, Robinson, Ewald ziehen τ. ἔχθ. auch zu καταργ., stellen vor τὸν νόμον ein Komma u. nehmen ἐν τῇ σαρκ. u. ἐν δόγ. als Mittel zum καταργῆσαι. - Dagegen: vor νόμον erwartet man dann ein καί; dann καταργῆσαι ἐν δόγ. ist absolut unverständlich für den Leser.

(Fortsetzung v. Anm. 7 nächste Seite)

„in meinem drei Gesetz die Gebote in Satzungen zunichte“! cf. v. Soden nimmt τ. ἔχθρ. als Anfang eines Participialsatzes, den 16b zu Ende geführt wird, während ἐν τῷ σταυρῷ zum eingeschobenen κατηλ. gehört. Dagegen: der Vf. hätte wohl τὸν 15b den Satz zu Ende gebracht

†) Dagegen Hofmann, Zwald, v. Soden. Doch hat die ἔκχυσις nicht den Ton! 1) Haupt, Zwald, Meyer, Dibelius, Vulgata; dagegen v. Soden auf σῶμα; Meyer, de Wette, v. Hofm. „am Kreuze“. —

2) so richtig Meyer z. St.

3) Meyer, Haupt, ähnlich Holtz, de Wette, Lueken (in Gegenwartsbibel[3] 1917 II Bd) u. die meisten z. St.

– grund tritt.[1])

So weit die Verbindung der Teile. Inwiefern ist nun Christus unser Friede? Es ist mit Recht bemerkt worden, dass der Verfasser an unserer Stelle Bibelerklärung treiben will. Vielleicht will er gerade Judenchristen, die in irgend einer Weise die Heidenchristen zurückgestellt hatten, so dann er zu Heidenchristen kam, vorhalten, dass Christus derjenige ist, von dem Dtn. 32 18f spricht: καὶ ἔδωκα αὐτῷ παράπτωσιν ἀληθινήν, ἐζήλωσαν ἐπ' ἐζηλώσαν τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγὺς οὐδέ. – Wie dem auch sei, jedenfalls spricht unsere Stelle von Juden- und Heidenchristen, die durch Christus zum Frieden gebracht sind: denn, er ist unser Friede, er, der gemacht hat τὰ ἀμφότερα ἕν. Unter τὰ ἀμφότερα können dem ganzen Zusammenhang nach nur die früher μακρὰν und ἐγγὺς ὄντες verstanden werden. Sie hat er, d.h. Christus, zu Einem gemacht. Die Trennung beider, d.h. der Juden u. Heiden, ist aufgehoben und beide sind zu Einer, zu einer Gesamtpersönlichkeit in Christus vereint.[2])

Das weitere schildert nun wie die Kluft zwischen Juden und Heiden überbrückt wurde καὶ τὸ μεσότοιχον ... . καταργήσας. Christus überbrückte die Kluft, damit die Heiden – es ist an den personifizierte Juden- und Heidentum gedacht – in ihm zu einem neuen Menschen würden, indem er Frieden schaffte. Juden und Heiden werden als die beiden in Rede stehenden Menschen – τοὺς δύο – genannt: der eine Mensch ist die Gesamtheit der Juden, der andere – die Gesamtheit der Heiden.[3]) Diese beiden Gruppen, diese beiden Menschen werden in Christus zu einem καινὸς ἄνθρωπος, zu einer ganz neuen Persönlichkeit.

Der Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος besagt doch: es ist etwas geschaffen worden, was absolut neu ist im Vergleich zur Vergangenheit; und: es existiert nicht mehr eine verschiedenartige Menschheit, nein, die Gesamtheit der noch so verschiedenen Menschen ist in Christo eine Person.[1]

Wer ist nun dieser neue Mensch? Ist es der Eine, aus Juden und Heiden geschaffene – oder ist es Christus?[2] An unserer Stelle steht deutlich zunächst der Gedanke der Vereinigung von Juden und Heiden im Vordergrund: sie sind die neue Menschheit. D.h. mit anderen Worten: die Christenheit ist der neue Mensch; die Ecclesia – so können wir sagen – ist der neue Mensch. Wie weit der andere Gedanke „Christus – der neue Mensch" mitenthalten wird, wir an anderer Stelle zu untersuchen haben.[3]

Die Christenheit ist also der neue Mensch; und zwar ist sie das ἐν Χριστῷ. Wir dürfen das ἐν αὐτῷ (v.15) nicht abschwächen und „durch sich"[4] übersetzen, sondern wie es der ganze Zusammenhang nahe legt – „in sich".[5] In der Persönlichkeit Christi sind die Christen eine Gesamtpersönlichkeit, ein neuer Mensch; deshalb hat Christus Frieden bringen können. Es klingt hier ein Gedanke an wie Gal 6,15 3,28 II Cor 5,17. –

Doch weiter. Wir kommen jetzt zu der Stelle, die das Wort σῶμα enthält: „und (um) beide in einem Leibe Gott zu versöhnen durch das Kreuz."

Es ist eine seit langer Zeit strittige Frage, was unter σῶμα zu verstehen ist. Einerseits legen es die Worte διὰ τοῦ σταυροῦ und ἀποκαταλλάσσειν nahe an Christi Todesleib[6] zu denken; andererseits spricht die Stellung der ἐν ἑνὶ σώματι und der διὰ τοῦ σταυροῦ mit dem charakterisierenden ἐν αὐτῷ gegen diese

1) Haupt z.St.: „Eva und καινὸς geben also zwei verschiedene Gesichtspunkte an: ersteres betont, dass nicht mehr verschiedene Arten von Menschen existieren, sondern nun eine einheitliche Art, wo dann die Gesamtheit der Menschen als ein einziger Mensch angesehen werden kann; letzteres, dass diese neue Menschheit nicht die Art irgend einer der früheren Menschheitsvarianten an sich trage, sondern einen ganz andersartigen Charakter. Dies Resultat wird aber erreicht ἐν αὐτῷ."

2) Ewald: Jud., Heiden; v. Soden: Christus.

3) Vgl zur selben Stelle S. 148–154

4) So Luenen a.a.O. z.St. 5) So z.B. Theodoret, – Meyer, Kloepper, v. Soden, Ewald z.St.; T. Schmidt l.c. p. 151; vgl das wiederholte ἐν v. 13–18; Das ἐν hat locale Bedeutung, cf. A. Deissmann, die neutest. Formel in Christo Jesu 1892; Eine interessante gnostische Verwendung der Stelle gibt Reitzenstein, Poimandres, S. 93 Anm 1: ποίησον σεαυτὴν τοῦς πᾶσιν – τουτέστι τοῦς θείοις καὶ ἀϊδίοις – καὶ σεαυτὴν τοῦς ἄγγελοι – τουτέστι τοῦς ὑπεκφεύγοντας καὶ νοερὸς (καὶ) τελείους ἀνθρώπους.

6) So Chrysostomos, Theodoret, Theophylact, Beza, Calov. Calixt, Wolf, Bengel, v. Hofmann, Wohlenberg, v. Soden, Meyer.

Fassung, und der von der Vereinigung der Juden und Heiden sprechende Zusammenhang wie der Parallelismus mit ἕνα ἄνθρωπον (v. 15), ἐν ἑνὶ πνεύματι legen die Auslegung nahe, es sei die Ekklesia, die Gemeinde gemeint, die ja 1 Cor 12 so genannt war[1]. — Beide Erklärungen machen Schwierigkeiten. Σῶμα kann nicht nur den gekreuzigten Leib bezeichnen; dann wäre das ἑνί sehr auffällig; es müsste vielmehr heissen ἐν ἐκ σώματι αὐτοῦ oder mindestens ἐν ἑνὶ ἑνὶ σώματι αὐτοῦ. Ebenso können wir der zweiten Auslegung (Gemeinde) vorwerfen, dass neben dem schon oben Gesagten, dieser Interpretation im Wege steht, dass die Gemeinde zu erst infolge der Versöhnung durch Christus zu einem Leibe wird, nicht aber bei derselben schon als Leib vorhanden gedacht werden kann. —

So hat man denn dazu schreiten müssen beide Gedanken in dem ἐν ἑνὶ σώματι anzunehmen[2]. Unserer Einsicht nach mit Recht. Denn einerseits steht fest, dass Christus in seinem gekreuzigten Leibe die Menschen, Juden und Heiden, mit Gott versöhnt hat. Andrerseits ist aber deutlich: Christus hat in seiner Person Juden und Heiden zu einem neuen Menschen vereint; „der Christus, in dem die Christen zu einem neuen Menschen werden, ist offenbar der pneumatische Christus; der eine Leib, in dem er sie versöhnt hat ist sein pneumatischer Leib und damit zugleich der mystische, die Gemeinde".[3] — Beim Worte σῶμα spielen also an unserer Stelle beide Gedanken ineinander: Christus hat die Menschen in seinem gekreuzigten Leibe mit Gott versöhnt, sofern aber die Gemeinde in Christo ist, ist sie sein Leib. Allerdings steht an unserer Stelle der Gedanke des Gemeindeleibes mehr im Vordergrunde: der Gemeindeleib

1) so Anselm., Occum, Piscat., Anselm., Erasmus, Bucer, Calvin, Estius, Grot., Meier, Olshaus., de Wette, Ewald, Meyer; O. Pfleiderer, Das Paulinismus, 1873, S. 450f; P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur 2.3 1912, S. 302f.

2) so schon Haupt z. St.; Th. Schmidt a.a.O. S. 160, 215f. auch auch Lueken a.a.O. z. St.

3) Haupt z. St.: „Es durch die Kreuzigung Christi das Gesetz hinfällig, dadurch der bisherige Unterschied in der Menschheit beseitigt und in seiner Person die Schöpfung einer einheitlichen Menschheit gegeben, so ist der Leib Christi, welcher am Kreuz starb, ja zugleich die Darstellung der einen, in ihm gegebenen Menschheit. So ist das ἐν σῶμα allerdings der Leib Christi, aber nicht nur sein individueller Leib, sondern zugleich die Leiblichkeit der einen Menschheit, sofern sie in seiner Person allein damals als einheitliche existierte. Das σῶμα ist also nicht die Gemeinde Christi als solche – diese ist damals noch nicht, – sondern es ist die in ihm gegebene einheitliche Menschheit."
Schmidt S. 215: „so hat Christus am Kreuze in seiner Person Juden und Heiden zu einem neuen Menschen geschaffen,

und hat sie in seinem gemeinsamen Leibe mit Gott versöhnt. - Doch dieser Gedanke erschöpft nicht den Inhalt des Ausdrucks. Der Leib, in dem die Christen zu einem neuen Menschen werden, ist offenbar der pneumatische Christus; der eine Leib, in dem er sie versöhnt hat, ist sein pneumatischer Leib u. damit zugleich der mystische, die Gemeinde. Zu dem ἐν ἑνὶ σώματι haben wir also wieder eine ähnliche Verbindung zweier Gedanken, wie Röm 7,4 ..... Sondern es liegt in diesem Ausdruck beides; er ist der gemeinsame Besitz seines Leibes, der als der pneumatische gegenwärtig wird und die Christen in sich zu einem Leibe zusammenschließt. Wohl tritt innerhalb dieses Verses bald mehr das Eine, bald mehr das andere hervor, aber zu scheiden ist beides nicht. Wirklichkeit wird das, was Christus damals am Kreuze durch seinen Leib vollbracht hat für den Einzelnen nur dadurch, dass er in den Leib eingeht."

1) So Meyer, Haupt, Oswald, Holsten.

2) v. Soden, Holsten z. St.; T. Schmidt a.a.O. S. 145 f. 85 ff; Haupt l.c. p. 93 anm 2.

bestehe aus der versöhnten, einheitlichen Menschheit.

V. 17 betont nun nochmal, dass der Friede den Beiden, den Juden und Heiden, durch Christus gekommen ist. Unmöglich ist es nun v. 18 als Inhalt der Friedensbotschaft zu fassen. Vielmehr begründet[1] v. 18 das Vorherige (Probatio ab effectu). Die Wahrheit des v. 17. gesagten - Christus hat uns den Frieden gebracht - wird aus der Wirklichkeit des schon im Besitz befindlichen bewiesen: Christus brachte den Frieden, denn wir haben ja den Zutritt zum Vater, wir, die Beiden, in einem Geiste. -

Was besagt nun dieses ἐν ἑνὶ πνεύματι? Offenbar ist der Ausdruck dem ἐν ἑνὶ σώματι (v. 16) parallel. Und es ist Tatsächlich fast dasselbe gemeint. Jedenfalls aber eng zusammengehöriges. Wenn die Christen in einem Leibe versöhnt sind, wenn sie sich in diesem einen Leibe befindend mit Gott versöhnt sind, in einem Leibe, den nur ein πνεῦμα beseelen kann - so sind sie ἐν ἑνὶ πνεύματι. Durch diesen Ausdruck wird das Friedensverhältnis der beiden Gruppen und zugleich ihr sein in einem Leibe ausgedrückt. Es ist der den Christen immanente Geist, der den ganzen Körper belebt und so haben sie den Zutritt zum Vater ἐν ἑνὶ πνεύματι. -

Bedeutsam ist es, dass das Friedensverhältnis durch das Erlebnis des Geistes, der den Zugang zu Gott schafft, begründet wird.[2] Das Erlebnis des Geistes ist offenbar die Garantie des Friedensverhältnisses mit Gott. Dass dieser Geist als ein Geist empfunden wird, bewirkt, dass Heiden und Juden im selben Verhältnis zu Gott stehen. -

5a Es sei gestattet gleich hier die Stelle 2,19-22 zu besprechen, da sie für uns nicht ohne Bedeutung ist. -

Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συνπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,

ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

Ἄρα οὖν (v.19) zieht nun den Schluss der ganzen Ausführung v.13-18, die wir in Kunst 5. behandelten. — Das, was der Verfasser von v.12 an beweisen wollte, wird nun ganz deutlich ausgesprochen: nicht mehr Fremdlinge, nicht mehr Beisassen sind die Leser, sondern Mitbürger der Heiligen (darunter sind wohl alle Christen ausser den Lesern verstanden[1]). Der Verfasser sieht in der neutestamentlichen Gemeinde - von dieser ist doch die Rede, wenn auch der Ausdruck ἐκκλησία nicht fällt - die genuine Fortsetzung der alttestamentlichen - und sagt durch das συν- πολῖται den Lesern: ihr seid in alle Rechte eingetreten, die den ἅγιοι zustehen, ihr seid Hausgenossen Gottes, zu seinem Hause gehörig (auf v.12 οἶκος).

Dieses letzte Wort veranlasst wohl den Verfasser das Bild vom Hausbau auszuführen: die Gemeinde ist ein Bau auf dem Fundament der Apostel. Die Apostel bilden selbst die Unterschicht; ohne ihre Tätigkeit wäre es zum Bau nicht gekommen.[2] Dieses Fundaments Eckstein ist Christus. Er ist der Eckstein der dem Bau Richtung und Festigkeit gibt, er ist der grundlegende Stein, der den Bau zusammen-hält, ihm Anhalt gibt.

Soweit ist alles klar. Eine grosse Schwierigkeit bringt aber v.21. Was ist unter πᾶσα οἰκοδομή verstanden? Wenn wir uns von dem Zusammenhang, in dem unser vers steht, bestimmen

1) Haupt, Ewald, von älteren v. Hofmann, de Wette, v. Soden; - andere Holtz, Heinr, Dibelius

2) τῶν ἀποστόλων - genetiv. appositiv.; so Chrysost., Oec., Theophylact, de Wette, v. Soden, Ewald, Holtz, Heinr. — zu dieser Auffassung nötigt der folgende, wo Christus als äussersten Stein das Fundament erscheint; gen. auctoris: Anger, Calvin, Calixt, Calov, Bengel etc.; gen. poss. Anselm, Bucer, Haza, Heinr. - ἐποικοδομηθέντες, wohl als die Leser Christen wurden.

kann, so müssen wir die Bedeutung „Gesamtgemeinde" annehmen. Denn, da initen wieder im Vorangegangenen von der Gesamtgemeinde die Rede gewesen, so wäre es im höchsten Grade auffallend, wenn plötzlich von einzelnen Gemeinschaften gesprochen wird. Doch ohne Zweifel widerstrebt dieser Deutung strict der Ausdruck πᾶσα οἰκοδομή. Wenn damit die Gesamtgemeinde gemeint ist so muss es heissen πᾶσα ἡ οἰκοδομή hiessen. —

Dementsprechend bieten denn auch A C α ζ die erleichternde Lesart πᾶσα ἡ οἰκοδομή. Doch können wir sie nicht als ursprüngliche anerkennen.[1] — Es wird wohl das Richtigste sein nicht am Wort οἰκοδομή herumzudeuten[2], sondern sich mit der einfachen Erklärung, die dem entspricht, was die grammatische Form zulässt zu begnügen: jeder Bau[3] = Einzelgemeinde.[4] Da Verfasser wird gerade an die Einzelgemeinde gedacht haben. Wenn der Brief ein Rundschreiben ist — was man mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen kann — so ist es doch ganz verständlich, wenn der Autor sagt: das Ziel aller Bauten, aller Einzelgemeinden ist zu dem ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ zu gelangen.[5] — Ἐν κυρίῳ ist zum ganzen Ausdruck ναὸν ἅγιον zu ziehen: in Richtung auf einen heiligen Tempel im Herrn[6]. — Der Gedanke, den der Verfasser ausspricht ist demnach folgender: jede einzelne Gemeinde, indem sie sich zusammenfügt, wächst in Richtung auf den einen, heiligen Tempel im Herrn. Das vorschwebende Ideal ist: in Christo ist die gesamte Christenheit ein heiliger Tempel. —

v. 22[b] wendet das Gesagte auf die Leser an, indem ἐν ᾧ auf v. 21 zurückgreift: in Christus wurden auch ihr aufgebaut zu einer Behausung Gottes. Das Wort κατοικητήριον sagt dasselbe aus wie das Bild vom ναός: denn auch im Tempel wohnt Gott. Allerdings liess es v. 22 „ein ~~Tempel heilig~~ heiliger Tempel im Herrn"

1) So auch Kampf u. Ewald z. St.

2) So v. Hofmann, v. Soden, Wohlenberg, Ewald (Leben)

3) So Meyer, Kampf, Heinr. auf 1 Cor 3, 9. 17 2 Cor 6, 16; 4) Der Einwand Ewalds z. St.: die Deutung „jedes Gebäude = Einzelgem." wäre .... im context durchaus unmotiviert, ja durch v. 22 ausgeschlossen, insofern angedeutet dass innerhalb, dass der Brief nicht an eine Gemeinde geht, das singularische ἐις ναὸν κυρίου nicht passen würde" — ist gar nicht einzusehen. — Genau wie bei πᾶς ναὸς gibt in 22[a] ἐις die Richtung an, in der sein jede Einzelgemeinde, bezw. die dort wachsen. — Dem Zusammenhang nach kann πᾶσα οἰκοδομή nicht auf christliche Gemeinden bezogen werden (ἐν ᾧ!).

5) Der Verfasser denkt wohl an einen Tempel: die Gesamtgemeinde. — Auch 1 Cor 3, 16 6, 19 wird der Gedanke: die Gemeinde ein Leib, ein Tempel mitspielen (gegen v. Soden.)

6) So Kampf; Meyer verbindet mit ἁγίῳ; Ewald, Holtzm. zu ἅγιον. Merkwürdig Heinr.: ναὸς ἅγιον gehe auf die einzelne Seele!

Diesem ἐν κυρίῳ ist aber in v. 22 der Zusatz ἐν πνεύματι parallel: πνεῦμα ist die Sphäre, in der sie zum Haus Gottes werden. πνεῦμα und κύριος sind aber fast synonyme Begriffe.[1]

Fassen wir zusammen was 2,14-22 über die Gemeinde sagt. Wenn auch das Wort ἐκκλησία nicht gebraucht ist, so ist doch tatsächlich an unserer Stelle von der gesamten Christenheit, der Oikumene gesprochen. Und zwar werden folgende Aussagen gemacht. a) in Christus sind Juden und Heiden gleichberechtigte Mitglieder der Gemeinde b) in Christus sind die verschiedenen Teile der Menschheit zu einer Einheit geworden: sie sind eine Gesamtpersönlichkeit in Christus, der neue Mensch c) zu einem Leibe, dem Gemeindeleibe (Christusleib) sind Juden und Heiden Gott versöhnt. d) Dann folgt aber aus b u. c, dass die Gemeinde der neue Mensch ist: σῶμα = καινὸς ἄνθρωπος (= χριστός) e) Diesem einen Leibe, diesem neuen Menschen, entspricht der eine Geist, der den Christen den Zugang zu Gott ermöglicht, der den Gemeindeleib belebt. f) Jede einzelne Gemeinde wächst in Richtung auf einen heiligen Tempel im Herrn. Die Gesamtgemeinde ein Tempel im Herrn ist ein Ideal, das dem Verfasser vorschwebt.

Wovon der Verfasser in unserem Abschnitt spricht, ist die Universalkirche, die alle Teile der Menschheit vereint. Diese Vereinigung ist nur möglich ἐν Χριστῷ.

6 Eph 4,4-6 ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

[1] cf s. 140 f.

Der Verfasser geht mit dem vierten Kapitel des Briefes zum rein praktischen Teil seiner Ausführungen über. Er ermahnt seine Leser würdig der Berufung, die an sie ergangen ist, zu wandeln und hebt in v.2 einzelne Dinge hervor, auf die er offenbar besonders die Aufmerksamkeit lenken will: sie sollen wandeln μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας; - als Letztes nennt er das Bestreben die Einheit des Geistes zu halten in dem Bande des Friedens.

V. 4-6 werden nun die grundlegenden Tatsachen[1] genannt, die zur Befolgung der vorhergehenden Ermahnung antreiben sollen. Es ist ohne weiteres anzunehmen, dass diese objektiven Tatsachen von der ganzen Christenheit gelten: „ein Leib, und ein Geist, wie ihr auch Berufen wurdet in einer Hoffnung der Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der über allen, durch alle, in allen." Alle diese einigenden und verbindenden Momente werden zu dem Zweck vorgebracht um die Leser zur Erfüllung der Mahnungen v.2 f., die in der Mahnung σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος gipfeln, zu bringen.

Was ist nun diese Einheit des Geistes, die die Leser wahren sollen? Sehr beliebt ist die Antwort: es sei der menschliche Gemeingeist gemeint;[2] - doch ebenso wird die Auffassung vertreten, dass der Verfasser an den Gottesgeist denke[3] - Gegen die Deutung „Gottesgeist" würde z.B. die Erwägung sprechen, dass die Einheit dieses Geistes zu stören wohl niemand vermag und so hätte die Ausdrucksweise „die Einheit des Geistes bewahren" keinen Sinn. - Πνεῦμα ist aber nur ebensowenig nur bloß ein psychologischer Begriff, sodass ἑνότης τοῦ πνεύματος = Einmütigkeit wäre. - Nur scheint folgende Auffassung den richtigen Weg zu weisen.

1) Die Darstellung v.4-6 hat keineswegs einen imperativischen Sinn, dagegen spricht v.5 f. Der Verfasser zieht die im Bewusstsein der Gemeinde vorhandenen einigenden Momente auf, die nicht ein Ideal schildern, sondern tatsächliche, objektiv als einigende Momente vorhandene sind. Ähnlich Meyer, Lueken, v. Harless, Belser, v. Soden. - Dagegen Haupt, Schmidt, Dibelius.

2) So Anton., Ambros., Erasmus, Calvin, Estius, Bengel, de Wette, v. Hofmann, ähnlich Schmid. - Luther hat „Einigkeit im Geiste"; doch ἑνότης ist durch ἓν v.4 abgeleitetes Substantivum; also „Einheit des Geistes"

3) Meyer; so schon Chrys., Beza, v. Harless; - Belser, Meinertz. -

Gewiss ist an unserer Stelle zunächst an den Geist gedacht, der in allen Christen vorhanden ist, an den Gemeingeist der Christen. Andrerseits aber ist es die Anschauung der Urchristenheit, dass der göttliche Geist in die Christen eingeht und in ihnen sich auswirkt. Wie der Gottesgeist in den Geist des einzelnen Christen eingeht und mit ihm verschmilzt, so wird er auch zum Gemeingeist der ganzen Christenheit. – Auch an unserer Stelle wird beider voneinander nicht zu trennen sein: πνεῦμα ist hier der gottgewirkte Gemeingeist der Christenheit.[1] – Von hieraus ist es auch verständlich, warum zur Bekräftigung der Mahnung die Einheit des Geistes zu wahren der Hinweis auf ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα dienen kann: in dem Soma ist das Pneuma als belebende Kraft vorhanden. Diese Gottesgeist wirkt aber auch die Einheit des Gemeingeistes der Gemeinde. –

Unter ἓν σῶμα (v.4) ist sachlich der Gemeindeleib und zwar das σῶμα Χριστοῦ gemeint, der durch den einen göttlichen Geist belebt ist. – Man hat die Bezeichnung ἓν σῶμα unterscheiden wollen von dem σῶμα Χριστοῦ.[2] Doch zeigt das folgende εἷς κύριος (v.5), dass auch hier nur das σῶμα Χριστοῦ gemeint sein kann. – Wir übergehen die nur wenig intervenierenden weiteren Momente, die alle die Einheit der Gemeinde bekräftigen sollen. –

Was der Verfasser über die Gemeinde sagt ist: die Gemeinde ist eine ganz einheitliche Grösse: sie ist ein Leib, von einem Geist durchdrungen, und hat einen einheitlichen Glauben. Diese Tatsachen sind objektiv da. Die Gemeinde hat die Pflicht an dieser einmal bestehenden Einheit festzuhalten. —

[7] Eph 4,7-16: Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ. διὸ λέγει

1) cf. T. Schmidt S.136f. u. bes. S.76 ff., wie auch Haupt, Klöpper z. St.

2) So Haupt z.St., aber siehe Dibelius

ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης, ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

War im Abschnitt 4_{3-6} aufs stärkste die Einheit der Christenheit hervorgehoben, so betont der Verfasser jetzt, daß die Gemeinde wohl eine Einheit ist, aber daß in ihr nicht Einerleiheit herrscht: einem jeden von uns ward nun die Gnade in dem Maße verliehen, wie sie ihm Christus geschenkt hat (v.7). Daß will der Verfasser durch ein Schriftwort beweisen (v.8). Das angeführte Schriftwort bedarf aber nun seinerseits einer Erklärung (v.9-10), da es nicht ausdrücklich von Christus spricht.[1] Christus hat verschiedene Gaben gegeben – das ist die Gemeinde, dem der Autor nachgeht

Ex bibl. univ. Tart.

Im betonten αὐτός (v.11) kommt zum Ausdruck, daß er der Erhöhte ist, der über allen Erhabene, der alles Erfüllende der die Apostel, Propheten u.s.w. gegeben hat. Von diesem Christus ist es beabsichtigt und gewollt, daß in der Gemeinde verschiedene Gnadengaben existieren. Zu beachten ist es, mit welchem Selbstbewußtsein Christus als der hingestellt wird,

1) Über die verschiedenen Auslegungen der vv. 8-10 siehe Haupt l.c. z. St., der eine Zusammenstellung bietet. – Ewald will v.7f als eine von Paulus vorweggenommene Einrede des Lesers, worauf v.9f die Antwort gibt, auffassen. Schwerlich mit Recht. Es hätte dann ganz anders, also durch die schwachen δέ v.7 u. v.9 hervorheben müssen. – Es ist richtig, daß hier auch von der Verleihung Christi Gaben zu geben die Rede ist, aber der Hauptton liegt auf: Christus hat gegeben (v.7 ἐδόθη, δωρεᾶς c. χρ.; v.8 ἔδωκεν δόματα c. ἀνθρ.; v.11 αὐτὸς ἔδωκεν). – v.9-10 weisen die Beziehung auf Ps 68$_{19}$ auf Christus nach; so Haupt, Dibelius, Lueken, de Wette.

die in der Gemeinde wirkt und befiehlt. Und zwar ist es die Autorität des hocherhobenen, über alle himmel hinaufgestiegenen, alles erfüllenden Christus, die hinter den von ihm gesandten verschiedenen Charismen steht.[1])

Nachdem festgestellt war, daß der Erhöhte die verschiedenen Gaben verteilt – Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer – kommt v. 12. mit den näherbestimmungen: πρός, εἰς, εἰς. Wie sind sie zu verbinden? Es sind die verschiedensten Versuche, die verschiedensten Erklärungen gegeben worden.[2]) — Eine allein annehmbare Erklärung erhalten wir dann, wenn wir καταρτισμός mit εἰς ἔργον διακονίας verbinden, und das zweite εἰς, als letzten zweck des καταρτισμός, dem ersten subordinieren. Es ergibt sich dabei ein dem Zusammenhang durchaus angemessener Gedanke: v. 3-6 wurde die Einheit der Gemeinde betont, v. 7. brachte die Frage der Verschiedenheit der Gaben zur Sprache um den Schluß zu ziehen, daß Christus die Ämter gab und zwar zur Zubereitung der Heiligen (Gemeinde) zum Werke des Dienstes, welche das Mittel ist zum Bau des Leibes Christi. So etwa können wir umschreiben[3]). Damit ist aber der Verfasser wieder auf den Einheitsgedanken herausgekommen: letzlich sind die verschiedenen, von Christus gegebenen Gaben dazu da, den Leib Christi, die Ekklesia zu fördern, und zwar – wenn wir richtig sahen – indem jedes Mitglied zum Dienste „zubereitet" wird. –

Doch, was sagt der nun folgende v. 13? Es gibt zwei Möglichkeiten den v. 13 an das Vorhergehende anzuschließen. Entweder man verbindet μέχρι κτλ. mit ἔδωκεν v. 11 und der Gedanke wäre dann etwa: μέχρι ist die Zeitbestimmung bis wann die von Christus der Gemeinde gegebenen Ämter existieren werden[4]); oder man zieht μέχρι zu οἰκοδομὴν τοῦ σώματος.[5]) Beides kommt schließlich auf dasselbe hinaus; denn mit der Erreichung des Ziels

---

1) Treffend bemerkt Meyer a.a.O. z. St.: „Brachte die Wichtigkeit der in ἔδωκεν liegenden Vorstellung der Sache für die fortwährende Darstellung der Kirche dienen. Christus gibt die Kirche nimmt die gegebenen und setzt sie in den Dienst der Kirche. So hat also die Kirche nicht irgendwie willkürlich die Subjekte zu erwählen, sondern die von Christus bestellten oder die ihr dadurch von ihm gegebenen zu erkennen, anzuerkennen und in den Dienst einzusetzen" m.s.w.
Eph 4, 7-12 ist in der Tat von größter Bedeutung und verdient eingehendste Behandlung im Hinblick auf die gerügten Verkehrtheiten unserer Gemeinde. –

2) a) πρός, εἰς, εἰς coordinieren: Chrys., Theophyl. Oecum., Calov, Bengel, Bl., Wohlenberg; – dagegen spricht, dem ἔργον διακονίας entsprechend vor πρὸς τὸν καταρτ. stehen müßte (auf Meyer, Haupt, Ewald, Dibelius) u. die Determinierung der ersten: πρὸς τὸν. – b) Die beiden εἰς parallel, von ἔδωκεν abhängig (Mack, Meyer, v. Hofm.; v. Soden, Robin, Heinr.), während πρὸς τ. καταρτ. die Angabe der letzten Ziels bringt. – Dagegen die merkwürdig verschränkte Fassung, wenn erwartet an Stelle des χριστοῦ – λόγου! – c) εἰς ἔργ. διακ. zu καταρτ. (Vulg, Luther, de Wette, Bl. Wein), wobei εἰς οἰκοδ. den letzten Zweck auf den es bei der Zurüstung der Heiligen zu einer individuellen Leistung abgesehen ist dem vorigen unterordnen εἰς-διακ. zu subordinieren ist (Haupt). – Im allgemeinen richtig. Doch ist die Beziehung der ἔργον auf einzelne Christen falsch: es müßte dann stehen εἰς διακονίας, oder ein ἔργα διακονίας; außerdem ist ἔργον ein ganz abgeschliffener Begriff für Gemeinde, Christenheit etc (auf Ewald, S. 190, Anm 2; S. 191. d) Dibelius vermutet, daß die Worte πρὸς καταρτ. — διακ. nur erläuternde Wiederholung zu πομένας κ. διδασκάλους sind. Das ist schon wegen des ganz gleichlautenden τοῦ δὲ nicht möglich; außerdem bedeutet διακονία keineswegs immer ein einzelner, bestimmter Amt (. II Kor 6, 4 I Kor 12, 5 ff)

3) cf 4, 16

4) So z.B. v. Harless, Meyer

5) So z.B. Haupt

wird ja sowohl der Aufbau der Liebe, als auch die Tätigkeit der Ämter auf. Jedenfalls ist das Ziel aller in v. 11-12 genannten Tätigkeiten in v. 13. gegeben[1]: bis wir alle, die gesamte Christenheit[2] zur Einheit des Glaubens[3] gelangen u.s.w

Die Gesamtheit der Christen soll zu dem Ziel gelangen, das nun in den drei parallelen εἰς (nicht ἐν!) geschildert wird. Ein und dasselbe Ziel wird in verschiedenen Bildern gezeichnet, und jeder gibt den Vollendungszustand der Gemeinde an, denn von diesen ist die Rede.

Der Ausdruck εἰς τὴν ἑνότητα τ. πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ bezeichnet nicht die Einheit zwischen Glauben und Erkennen[4], die wir erreichen sollen. Denn dem ganzen Zusammenhang von v.3an nach, kann nur die Einheit der Gläubigen untereinander gemeint sein und noch ganz vorher wurden diesbezügliche Einheitsmomente genannt: σῶμα Χριστοῦ, οἱ πάντες. — Der Artikel vor ἐπιγνώσεως spricht gegen eine Beziehung des Genetivs υἱοῦ τ. θεοῦ auf beide vorangehenden Worte.[5] Das Endziel ist also: eine Einheit des Glaubens, eine Einheit der Erkenntnis der Söhne Gottes bei der gesamten Christenheit. —

Als nächste Umschreibung des Ziels tritt nun der Ausdruck ἀνὴρ τέλειος entgegen. Die Christenheit ist als Gesamtpersönlichkeit gedacht[6]. Diese Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde ist im Zustand der τελειότης — d.h. der Zustand der Einheit des Glaubens u.s.w. ist also die völlige Mannesreife gedacht (Gegensatz zu νήπιος v.14). — Darauf folgt nun das dritte εἰς, eine Näherbestimmung des vorigen: εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. — Es wird darüber gestritten ob ἡλικία στάτμα[7] oder αἰτας[8] bedeute. Für unsere

1) So etwa de Wette, Ewald, Holtzm. 2) οἱ πάντες = die Christenheit, wofür οἱ ἅγιοι v.12, die 1. Person und der ganze Zusammenhang; — dagegen: Chrysostomus, Theodoret (alle Menschen), Hammond (Juden u. Heiden); v. Soden: οἱ πάντες bedeute, als ganzes haben wir das Ziel zu erreichen.
3) ~~Einigkeit, Einheit~~. Die Einheit des Glaubens wird nun als Ziel hingestellt, auf aber 4,5

4) So Olshausen, Meyer u. neuerdings Ewald. — Der Artikel vor ἐπίγνωσις spricht dem gegen die Ewaldsche Auffassung, da er die schon v.5 genannte πίστις als bekannte Größe einführt; εἰς τὴν ἐπίγνωσιν hat nun Bengel nicht geschrieben, sondern braucht den noch unbekannten Ausdruck εἰς ἀνδρ. τέλειον.

5) So Haupt, gegen Ewald

6) Ewald nennt das „einen wenig gewöhnlichen Gedanken" u. bezieht den Singular auf die sämtlichen Einzelnen. — Übrigens begegnet v. Hofmann Schriftbew. II 2 p 111f. nur einem neuen Satz, dessen Verbum ἀνδροῦσθαι(v.15) ist. — Diese Auffassung widerlegt sich von selbst (auf 2,15 wegen ἀνδρ.)

7) Augus, Erasmus, Beza, Grotius, Calixt, Schmid, Wolf, Neudecker, Zachar, Meyer. 8) Augus, Haupt, Ewald, Holtzm; — aetas virilis: Thomas Knapp, Storr, Flatt, Holzhausen, v. Hofmann etc

zwar genügt es vollauf zu wissen, dass der gemeinsame beiden Erklärungen, und das wesentliche am Begriff ἡλικία in der Bedeutung „vollentwickelte Natur mit dem Lebensalter der Reife" liegt.[1] Es ist mit dem ganzen Ausdruck ἡλικία τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ - wobei πλήρωμα z. Xp. zusammen zu nehmen ist[2] - an die den Besitzstand dieser Fülle Christi bedingenden Grad christlicher Entwicklung gedacht. Es soll gesagt werden: Ziel der Gemeindeentwicklung ist ein vollkommener Zustand, ein „Mass der Alters" das befähigt ist die Fülle Christi aufzunehmen. Das πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ soll sich in der Gemeinde verkörpern und voll ausreifen — alle göttlichen Kräfte sind in der Gemeinde enthalten (auf 1,23)[3] Dann aber ist die Gemeinde selbst schliesslich πλήρωμα Χριστοῦ. –

Es ist früher die Frage behandelt worden, ob dieser Zustand nach der Parusie Christi[4] oder vor ihr erreicht sein wird.[5] Darüber sagt unsre Stelle gar nichts aus: sie schildert den Vollendungszustand der Gemeinde, der allerdings zukünftig gedacht zu sein scheint.[6]

Grösste Schwierigkeiten bereitet nun der Anschluss der ἵνα-Satzes v. 14. —

Es ist der Versuch gemacht worden ἵνα mit an ἔδωκεν (v. 11) anzuknüpfen. Wir erhalten aber dann einen ganz unmöglichen Gedanken: Christus gab die einen als Apostel etc., zweck Zurüstung der Heiligen, Erbauung des Leibes Christi - bis wir kämen zum Mass des Alters der Fülle Christi, - mit der Absicht, dass wir nicht mehr unmündig wären. ...

Ebenso ist es ein Zurückgehen auf ἔδωκεν, wenn man an den Hauptgedanken der v. 11 ff (οἰκοδομή) anschliessen will.[7] — mit Recht ist gesagt worden „kein normal schreibender Schriftsteller" würde das geschrieben haben.[8] — Deutlich ist es aber auch, dass der ἵνα-Satz nicht zu μέχρι καταντήσωμεν gehören kann. Das würde einen ebenso schiefen Gedanken ergeben, wie

1) auf v. Soden, B. Weiss z. St., T. Schmidt a.a.O. S. 182

2) πλήρωμα z. Xp. ist wohl grundsätzlich nicht wie Storr, Koppe, Flatt, Baur sie wollen die Totalität. Diese Deutung ist von neueren aufgegeben. πλήρ. wie Luther, Calvin, Estius, Grimm in einen Gattungsbegriff umzuwandeln ist willkürl. - Dagegen der Sprachgebrauch unserer Briefe.

3) Holtzmann, Bibl. Theol. S. 278, Pfleiderer, Urchristentum[2] II S. 219, Haupt, v. Soden, B. Weiss a.a.O. z. St., Th. Schmidt l.c. p 182

4) Anger; Theophyl.; Oecum.; Estius, Alford; Thomas; Luther; Cameron; Estius; Calov; Bleek.; Meyer; Grimm;

5) Theodoret, Calvin, Zanchius, Koppe, Wolfhausen, v. Harless u.a.

6) So z.B. Haupt, aber siehe Meyer.

7) Haupt a.a.O. z. St. „ἵνα nun die nähere Explication des Begriffes οἰκοδομή —, also die Darstellung der Absicht, welche bei der Verschiedenheit der Begnadung gewaltet hatte."

8) auf Ewald z. St.

der oben angeführte. – Versucht worden ist eine Parallelisierung der Sätze v. 13. u. 14. Doch würde man dann eine andere Reihenfolge der Sätze erwarten, und nicht die gegebene. nämlich nicht die Reihenfolge: bis wir εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ gelangen – und dann wäre dies nicht mehr νήπιοι sein!

Die einzige Möglichkeit einen deutlichen Gedanken zu erhalten scheint in folgendem zu bestehen. Man muss sich entsinnen: ἵνα ist keineswegs immer streng final zu erklären; vielmehr hat die Koine einen sehr mannigfaltigen Gebrauch des ἵνα aufzuweisen, der durchaus nicht den strengen Regeln attischer Grammatik entspricht. –

So ist denn auch schon der Versuch gemacht worden „dass ἵνα .... nicht von einem der vorangehenden Sätze, sondern lediglich vom letzten Glied εἰς μέτρον κτλ. abhängig" zu denken, „indem es ganz wie nach den Adjectiven δυνατός, ἄξιος, ἕτοιμος oft an Stelle eines Infinitivs steht (vgl. Winer §69,5[1]); auch Paulus 1 Cor 4₃; auch wohl Gal 9₁₈; häufig bei Joh)". Es wird dann umschrieben: „dass wir nicht νήπιοι wären, indem wir wüchsen." — Und doch hat dabei ἵνα den Klang einer Zweckbestimmung, abgesehen davon, mit welchem Recht man den Satz εἰς μέτρον κτλ. herausgreift um an ihm den ἵνα-Satz anzuschliessen.

Es scheint mir richtiger zu sein, den ἵνα-Satz selbständig und als Ersatz für einen Imperativ zu nehmen,[2] eine Wendung, wie sie unserem Briefe selbst nicht unbekannt ist (Eph 5₃₃ πλὴν καὶ ὑμεῖς ἕνα φοβῆται τὸν ἄνδρα; eventuell auch 4₂₉ ἵνα δῷ.) — Dann ist v. 14 als selbständiger Satz aufzufassen, ein Satz mit ermahnendem Inhalt: „Lasst uns keinesfalls νήπιοι sein, vielmehr wachsen" — und würde zum Schluss unseres Abschnittes das παρακαλῶ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως (v. 1) aufgreifen. – Bei dieser Exegese des ἵνα brauchen wir keinen formalen Anschluss an das Vorhergehende; – sachlich ist aber das ἵνα eine Zusammenfassung des

1) Blass-Debrunner a.a.O § 393 4.6. – Ewald z. St.

2) Blass-Debrunner § 387₃; Wademacher, NTl. Grammatik² 1911, Hz. N.T. I. I. S. 142. – vgl: 1 Cor 7₂₉ τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν κτλ; 2 Cor 8₇ ἀλλ' ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε ..., ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε; 2 Macc 14 καὶ νῦν ἵνα ἄρχῃς τὰς ἡμέρας τῆς εὐχρηστίας τοῦ χαλκοῦ μηνός. – auch Wademacher: Didymos κατὰ τὴν ἡμετέραν συνήθειαν εἰώθαμεν λέγειν οὕτως· ἵνα παραγένῃ πρὸς ἡμᾶς. βούλομαί σε ἐγὼ ὑμνεῖσθαι; Mc 5₂₃ ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ; acta. Pil. B.4 ἡμεῖς δὲ ἵνα σταυρωθῇ τῇ μιαιφονίᾳ σου etc; – auch übrigens Luemen a.a.O. z. St

von v. 11 an Gesagten: denn im 11ff geschilderten Endzustand, Endziel der Gemeinde bedarf es die Mahnung folgen diesem nachzustreben, indem man das νήπιος-sein ein aufgibt. —

Wir sollen nicht kindisch sein, vielmehr wachsen[1] in Richtung auf ihn in sämtlichen Stücken[2], auf ihn ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός. Diese Bezeichnung Christi als des Hauptes, natürlich der Ekklesia, ist uns schon aus 1,22f bekannt. Das Wachstum der Gemeinde vollzieht sich also auf Christus hin. — Bemerkenswert ist es an unserer Stelle, dass das ganze Bild Χριστὸς κεφαλή τοῦ σώματος nicht sofort auftritt, sondern, dass das Bild vom σῶμα erst nachträglich zu dem vom Haupte hinzutritt. Doch andrerseits ist die Verbindung beider Bilder hier viel enger als 1,23: ist es doch Christus, der Haupt, aus dem heraus die treibende Kraft in den Körper quillt und ihm zum Wachstum hilft; es ist ein Wachstum nur durch Christus und die Verbindung mit ihm ermöglicht. — Das sagt uns v.16, ein Vers der keineswegs leicht zu erklären ist, so dass schon Chrysostomus sagt: σφόδρα ἀκριβῶς ἡρμήνευσε, εἰς πάντα ὁμοῦ δεῖξας εἰπεῖν. —

Am praktischsten ist es, um Klarheit in die Konstruktion zu bringen, den Hauptgedanken herauszuschälen. — Unserer Einsicht nach ist es nicht gut möglich ἐξ οὗ, das den weiteren Zusammenhang angibt mit εἰς αὐτόν (v.15) zu verbinden. Dazu steht εἰς αὐτόν zu weit entfernt. Dagegen bietet Χριστός einen ganz natürlichen Anknüpfungspunkt[3]: Christus, aus dem der ganze Leib (πᾶν ist betont) das Wachstum des Leibes[4] vollzieht zur Erbauung desselben in Liebe. — So ist mit den Meisten das Gerippe des v. 16 anzugeben: Christus ist ganz allgemein als Ursprung des Wachstums angegeben, das vom Leibe zu seiner

1) ἀληθεύσωμεν ist passiv zu Eva zu ziehen. 2) so Kuhl, Holtz, – ähnlich Meyer, Haupt, Oswald

3) auf Walther-Halbfell l.c. p.113. – Jedenfalls ist ἐξ οὗ nicht unmittelbar auf κεφαλή zu beziehen.

4) Die Wiederaufnahme von σῶμα ist durch die starke den dazwischengetretenen nähere Bestimmungen erklärlich.

Erbauung vollzogen wird, und zwar vollzogen in dem Gebiet, in der Sphäre der Liebe. — Doch, wenn der bisherige relativ leicht war, so ist die nähere Verbindung der weiteren Teile des Satzes um so schwieriger. –

Die größte Schwierigkeit bringt zunächst der Ausdruck διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. — Schon allein um die Bedeutung der Worte ist heftig gestritten worden. — Als allgemein anerkannt darf wohl gelten, daß an unserer Stelle (wie auch Col 2,19), das Wort ἁφή nicht ἀίσθησις = sinnliche Empfindung, Tastsinn, Tastsinn, Gefühl – bedeutet.[1] — Die Colosserparallele 2,19 legt die Übersetzung junctura = Band[2] nahe, da dort ἁφή in enger Verbindung mit σύνδεσμος gebraucht wird. Das kommt schon der wahren Bedeutung nahe. –

Zu beachten ist aber, daß der Apostel an unserer Stelle von der Ekklesia im Bilde eines menschlichen Körpers spricht. Von hieraus ist man mit Recht dazu gekommen in unserem Wort einen Terminus Technicus der alten Anatomie zu sehen, in der ἁφή die Bedeutung „Band im physiologischen Sinne" = ἅπτεσθαι = Fleisch, Muskel – hat.[3] Wenigstens an der Colosserstelle werden wir demnach ἁφή richtig mit Band, Gelenk, Sehne wiedergeben können. – Fraglich ist es aber, ob die Epheserstelle dieser Übersetzung entspricht. Doch, solange wir über die Bedeutung von ἁφή nicht genauer orientiert sind, werden wir auch hier bei dieser Bedeutung festhalten können.[4] –

Wenn wir nun ἐπιχορηγία gleich Darreichung im abstrakten Sinne, Darreichen, d.h. wesentlich gleichbedeutend mit Leistung, Dienst-tun[5], so ergibt sich nur in dem Falle ein klarer Sinn, wenn wir den ersten Genetiv als den abhängigen betrachten: διὰ τῆς ἐπιχορηγίας πάσης ἁφῆς.[6] Daß der Verfasser

1) Chrysost: τί δέ ἐστι „διὰ τῆς ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας"; τουτέστι διὰ τῆς ἀναθρήσεως. (hom ii ad c.4 p.4); ähnlich Theodoret (Staab); Oekumen: tactus;
2) Vulgata.

3) So zuerst Robinson z.St, der darauf aufmerksam macht, daß schon Hippocrates bei Galen (ed. Kühn, XIII p87) ἁφή in diesem Sinne gebraucht. – Cf Lightfoot, Epistle To the Colossians and To Philemon, London 1884 p. 198–200; vgl. übrigens Keine, Synonymik 1848: „Gelenk, junctura membrorum corporis."

4). So die meisten. – Anders A Bonnenhoffer, Spiritus u. das N.T 1911, S. 110 „während in Col 2,19 durch die Verbindung mit dem Wort σύνδεσμος mehr eine konkrete Bedeutung (Band, Gelenk) nahegelegt wird, kann man bei der Ephesusparallele eher an die abstrakte Bedeutung 'Zusammenhang', 'Ineinandergreifen' denken; ----- die spezifisch stoische Bedeutung 'Tastsinn', 'sinnliches Gefühl' haben wir an keinem der beiden Stellen."
5) cf Zahn, Gal 3,5 2 Cor 9,10); Oswald z.St, Walther-Halgall a.a.O., Belser, Haupt; – anders v. Soden (Ermahnung); Grotius, de Wette etc. Hofmann, Schriftbew. II 2. S. 212 „Darreichung der zum wachstum erforderlichen Kräfte"; heute: Unterhaltung.
6) So v. Hofmann, Haupt, Oswald, Walther-Halgall.

den Worten nicht diese Stellung gab, ist dadurch zu erklären, dass er betonen will: durch jedes gelenker Leistung. — Jetzt ist aber auch klar, dass diese Näherbestimmung zu dem vorangehenden Participien συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον zu ziehen ist. „Nicht die Förderung des Wachstums, sondern das Zusammenfügen und Zusammenschliessen ist es, wozu jegliches Band in der Struktur des Leibes dienen hilft."[1] Bei dieser Verbindung und Bedeutung der Worte ist es aber gänzlich unmöglich ἑαυτοῦ auf die Einzelnen Gemeindeglieder zu deuten?[2] Es wird vielmehr ganz allgemein von der Einigung einzelner Teile zu einem σῶμα gesprochen; die einzelnen Glieder, das ganze σῶμα wird durch die einigenden Momente zu einem Organismus. —

Um den v.16 ausgesprochenen Gedanken voll zu verstehen erübrigt sich noch die Beziehung des Satzes κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ festzustellen. Eine Verbindung mit dem vorangehenden ist unmöglich[3]. Wir müssen ἐν μέτρῳ viel. mit κατ' ἐνέργειαν verbinden und den ganzen Ausdruck zum Hauptverbum ziehen: der Leib wächst gemäss einer Wirksamkeit, die jeder einzelne Teil[4] nach dem ihm eigenden Masse übt. — Der Satz weist also die Bedeutung auf, die die einzelnen Begabungen der Glieder für das Wachstum des Organismus haben. Etwas grob ausgedrückt ist der Gedanke der: die Wirksamkeit aller einzelnen Glieder zusammengenommen, die Summe aller Wirksamkeit — ergibt das Wachstum des Leibes.

Den ganzen v.16 können wir dann etwa so übersetzen: „Christus, von dem her der ganze Leib sich zusammen-schliessend und zusammenfügend durch jedes gelenker dient, — gemäss einer im Masse eines jeden einzelnen Teiles sich haltenden Wirksamkeit (Energie) das Wachstum des Leibes vollzieht in Richtung auf seine; des Leibes, Erbauung in Liebe."

---

1) Ewald z.St.; — v. Soden, Holtzm., Walther-Haupt z.St.; — unverständlich ist nur, wie Haupt zwischen Organismus und Wachstum scheidend ἁφῆς z. Συμφορ. zum Verbum ziehen will. Das vom Verfasser gebrauchte Bild lässt nur den Sinn zu: die Gelenke verbinden den ganzen Körper! Das Wachstum vollzieht doch nur Christus! (auch Meyer z.St.)

2) Haupt a.a.O. — Nicht abzuweisen ist die Vermutung Walthers a.a.O. S. 112, „dass hier eine Reminiscenz an die so nachdrücklich v.3.4.5. betonten, die einzelnen Christen verbindenden Momente vorliegt."

3) Man würde dann μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου (sc. ἁφῆς) erwarten; es entstünde auch ein merkwürdiger Gedanke, wenn man den Satz nicht viel zu den Participien zieht: der Leib wird zusammengefügt gemäss dem Masse einer jeden Teile. Auf Ewald, Haupt

4) Es ist μέρους zu lesen. Die fast gleiche gut bezeugte Lesart μέλους ist Accommodation an das Bild vom σῶμα.

Wir fassen nun das über v.16 Gesagte zusammen, indem wir folgende Gedanken hervorheben: a) Christus ist die treibende Kraft, die es zum Wachstum des Gemeindeorganismus bringt, ja die überhaupt die Gemeinde constituiert, indem sie die einzelnen Glieder zu einem organischen Ganzen verknüpft. — Wenn auch die Formel κεφαλὴ τοῦ σώματος nicht gebraucht, so ist doch die Verbindung der κεφαλή u. σῶμα Gedankens vollzogen, d.h.: der Leib ist streng genommen als Rumpf gedacht, der erst in der Verbindung mit der κεφαλή ein lebendiger Organismus wird. Christus und σῶμα gehören aufs engste zusammen.[1] b) Für das Wachstum des Leibes ist nicht nur seine Verbindung mit Christus von Bedeutung, sondern auch die Tätigkeit der Gemeindeglieder untereinander. Durch die in jedem einzelnen Glied vorhandene eine realisierende Energie, geschieht das Wachsen des zu einer Einheit zusammengeschlossenen σῶμα. —

c) Aus den bisher betrachteten Stellen haben wir aber noch zwei, und zwar 1 3-14, 2 1-7 zu betrachten. Dazu verpflichtet uns folgende Erwägung. An diesen Stellen wird in stärkster Weise von der gesamten Christenheit gesprochen, so dass wir sie im Interesse unseres Themas nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Zweitens wird an genannten Stellen die Einheit der Kirche aufs stärkste betont. Schon 2 11-22, 4 1-6 war dieser Gedanke uns begegnet. Wir haben seine Ausprägung an unseren Stellen im Auge zu fassen. Drittens begegnete uns 2 15, S 264 der Gedanke: die Ekklesia ist die neue Menschheit, die Gemeinde ist heilig - trotzdem andrerseits die Tatsache besteht: zu voller Wirklichkeit soll die Ekklesia erst kommen. Gerade die Betrachtung obiger Stellen vermag an diesem Punkt für den späteren Gang unserer Arbeit wesentliche Aufschlüsse zu geben. — Aus diesen Gründen wenden wir uns der Exegese von 1 3-14; 2 1-7 zu. —

1) T. Schmidt, a.a.O. S. 168: „von Christus aber dem Haupte gehen die Kräfte aus, die den Leib zusammenhalten, kennen und sein Wachstum bewirken, d.h. doch, ohne Bild gesprochen: Christus schließt als Herr die Gemeinde und ihre Glieder zu einem einheitlichen Organismus zusammen, regiert alle ihre Funktionen und gibt ihr die Kraft zu immer weiterem Wachstum."

8] Eph 1,3-14: Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ· ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. –

Eph 1,3-14 ist eine alt hymnus auf die den christen eignenden heilsgüter. Es wird nicht nur davon gesprochen, was allen christen gemeinsam ist, sondern die gesamte christenheit wird als object der gnadenerweisungen gottes betrachtet: ἡμεῖς ist collectivausdruck für die christenheit. – Deshalb sind wir berechtigt diese stelle heranzuziehen, um die auffassung des epheserbriefes von der ἐκκλησία kennen zu lernen.[1]

1) Th. Schmidt a.a.O. S. 125. So finden wir auch im neutestamentlichen sprachgebrauch ein nebeneinander des pluralischen u. des kollektiven ausdrucks für die christen. auch hier werden die beiden gebräuchlichsten bezeichnungen, οἱ ἅγιοι u. ἡ ἐκκλησία, offenbar völlig synonym

gebraucht. Das ist besonders aber gerade auch bei Paulus. Vor allem in den Briefüberschriften verbindet er entweder beide Art (Rm 1,7a), oder er braucht hier die pluralische (1 Kor 1,2; Phil. 1,2) damit die collective Bezeichnung (Gal 1, u. 2,4). – Das berechtigt uns, im folgenden, wenn wir den Gemeindegedanken behandeln, nicht nur die vollen heranzuziehen, wo Paulus direkt das Wort Ekklesia braucht, sondern überall auch die, wo er zusammenfassend redet von ὁ λαός, ἅγιοι, κλητοί u. dgl.". —

1) So Haupt, a.a.O. Ebtz S.38 Anm 1; Sphesth. S.28; Ewald, l.c. p.64, Anm 1; S.84; v. Strombeg a.a.O. S.90, – de Wette, Meinertz z.St. – Dagegen v. Soden zu v.12; Holtz. zu v.12, Heinr z.St.; – Dibelius Commentar u. „Geisterwelt". – so schon Ambrosiaster, Cornelius a Lapide, Chrysostom. –

2) So Ewald z.St; besonders Dibelius, Comm. z.St., „Geisterwelt" S. 93 f; – de Wette, Meyer, Holtz, Heinr z.St.; auch Chrysostom, Theodor., Beza; – dagegen Pelagius, Beza, Grotius, Baumgarten, Meinert u.a. im Sinne von Phil 3,20: himmel. Heimat; Estius, Bachm – die Kirche als Schauplatz der neutestamentl. Segens. –

3) dagegen Haupt z.St.: „wenn man ἐν τ. ἐπουρ. von εὐλογήσας abhängig macht, geben die Worte wirklich keinen rechten Sinn. Denn dass Gott uns in den Himmlischen. Regionen gesegnet habe, würde vorauszusetzen, dem wir in denselben weilen." – Haupt übersieht aber dass nachdrücklich hinzutretende ἐν Χριστῷ, das haupt auf εὐλογήσας bezieht, – und den ähnlichen Gedanken 2,6. Es ist an unserer Stelle eben nicht an ein unmittelbares „sein im Himmel" gedacht, sondern: in Christus seind sind die Christen im Himmel.
Lueza, Bachm beziehen ἐν τ. ἐπ. auf Gott. –

4) So Dibelius z.St.; Deissmann a.a.O. S. 127; auf v. Soden z.St.

Schon rein äußerlich lässt sich unser Abschnitt in drei Absätze teilen, deren Schluss jedesmal mit dem refrainartigen εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ (v. 6. 12. 14.) markiert ist. – Es liegt absolut kein Grund vor v. 3-12 bzw. v. 11 f. von den Judenchristen zu verstehen, denen in v. 13. (ὑμεῖς) die Heidenchristen entgegengestellt werden[1]! Vielmehr wird in v. 3-12 von der ganzen Christenheit gesprochen und v. 13. wendet sich an die Leser, indem er die von allen Christen geltenden Aussagen (v. 3-12) auf sie anwendet. Nicht speziell den Heidenchristen im Gegensatz zu den früher erwähnten Judenchristen gilt v. 13. f., sondern die Leser werden ausdrücklich der ganzen Christenheit eingeschlossen. — Nun aber zu den einzelnen Absätzen.

v. 3-6a. Um den Sinn der dritten Verses festzustellen wird man von ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ausgehen müssen, das local zu fassen ist. Denn diesen Sinn hat die Formel, ein Lieblingswort unseres Briefes, überall wo sie wiederkehrt (2,6; 3,10; 6,12): „im Himmel", oder besser „im Himmel droben".[2] Die einzig mögliche Beziehung des ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, wie sie Wortsinn und Wortstellung gebietet, ist die zum Verbum.[3] Wir erhalten dann zunächst folgenden merkwürdigen Gedanken: gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christi, der uns gesegnet hat mit jeglicher geistlicher Segnung (ἐν πάσῃ instrumental) im Himmel. –

Dazu tritt dann die Bestimmung ἐν Χριστῷ, die – analog dem ἐν τοῖς ἐπουρανίοις – eine local Bedeutung hat[4] und auf das Verbum zu beziehen ist (auf 2,6): Er hat uns gesegnet im Himmel droben in dem Christus. — Es ist also folgender Gedanke, den der Verfasser ausspricht: Gott segnete die Christen, die in Christus beschlossen sind, im Himmel mit jeglicher geistlicher (der Sphäre des πνεῦμα angehörigen) Segnung. Das Sein der Christen in dem Christus hat zur Folge ihr Sichbefinden im (~~Christus~~) Himmel. — Diesen Gedanken interessiert

nur besonders: die Christenheit ist im Himmel nur insofern als sie „in dem Christus" lebt; nicht unmittelbar ist sie im Himmel, sondern mittelbar; „in Christus" ist sie eine „himmelsbewohnerin".[1] — Von einer Präexistenz (προεκλογή) der Gemeinde in Christus im Himmel spricht v. 3. nicht.

Zu v. 4 muss zunächst die Beziehung von ἐν αὐτῷ bestimmt werden. Anerkannt ist es wohl jetzt, dass αὐτῷ von Christus zu verstehen ist.[2] Gewöhnlich wird ἐν αὐτῷ mit ἐξελέξατο verbunden. Richtiger ist ἡμᾶς und ἐν αὐτῷ eng zu verbinden[3] und zu übersetzen „beschlossen in ihm", „uns, die wir in dem Christus sind". Es ergibt sich folgender Sinn des v. 4: gemäss, entsprechend dem, wie er sich (sibi) erwählt hat „uns in ihm (Chr)" vor der Weltschöpfung; — worauf sich dann als infinitiv. Zweck setzt εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κτλ. anschliesst. — Diese nähere Bestimmung, speciell die Anschauung ἁγίους καὶ ἀμώμους (cf. Cap. 5) haben nicht die sittliche Tadellosigkeit im Auge, sondern sind ganz religiös zu nehmen. D.h., es wird hier nicht vom Verhalten des Menschen zu Gott, sondern Gottes zum Menschen gesprochen. Gott sieht die Christen um Christi willen als heilig an. Der Gedanke ist also nicht: „dass wir durch ihn die Zuversichtlichkeit als eine in uns wirklich vorhandene Eigenschaft besitzen";[4] der Sinn des 4. Verses ist vielmehr: Gott hat sich „uns in Christo", die Christenheit ausserwählt zu einem heiligen Sein. Die Christenheit ist dem präexistenten Wesen entnommen vor Erschaffung der Welt. —

Wiederum ist es an dieser Aussage einer eminent religiösen Heilsgefühls bedeutsam, dass sie in Verbindung mit der Formel „Sein in Christo" gemacht wird. Zu diesem ἐν Χριστῷ muss irgendwie das entscheidende religiöse Erlebnis enthalten sein, das es möglich macht von den Christen als den heiligen, den Auserlesenen

1) vgl. Grafe S. 57

2) Die Lesart ἁγίων ist zu verwerfen. Sie scheint ein Schreibfehler der Codices D F zu sein, wo ἐν fehlt; dadurch schlüpft vor ἐν αὐτῷ zu stehen.

3) Wohlenberg S. 57.

4) So Beng, Olsh., Ahnl. Chrys., Theophyl., Calv., Grotius, Flatt, Estius, u.a., besonders Katholiken heute, meinen. — Dagegen hat Haupt S. 19, S. 57 die religiöse Fassung nachdrücklichst betont; ihnen schliessen sich an Meyer, v. Soden, Grafe, Lueken; — Augustin sagt: Gott hat uns erwählt non quia futuri eramus, sed ut essemus sancti et immaculati (de praed. Sanct.)

zu sprechen, das es möglich machte den Gedanken der vorweltlichen Erwählung der Christen zu vollziehen. —
V. 5. - Ἐν ἀγάπῃ ist zu προορίσας zu ziehen[1]. Das acc. Participle selbst ist nach griechischem Sprachgebrauch gleichzeitig mit ἐξελέξατο gedacht und wird folgend wiederzugeben sein: Gott ersah sich uns in Christo zu einem heiligen Sein, indem er uns zur υἱοθεσία zuvorbestimmte. Wesentlich neues bringt also unser Vers nicht. — Υἱοθεσία bedeutet: Einsetzung in die Sohnesrechte, Adoption, Gotteskindschaft. Das Wort wird an unserer Stelle durch εἰς αὐτόν näher erläutert: eine Kindes-Stellung in bezug auf Gott hin.[2]
Zu beachten aber ist das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Überall da, wo διὰ Χριστοῦ steht ist es ein geschichtlicher Vorgang, der gemeint ist. Διὰ Χρ. greift das ἐν αὐτῷ (v. 3) auf um in unserem Verse allerdings die geschichtlich vollzogene Verwirklichung des Ratschlusses Gottes - υἱοθεσία, und das mittel dazu - διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ anzugeben. — Dieses alles ist ἐν ἀγάπῃ und κατὰ τὴν εὐδοκίαν geschehen, womit der Liebesratschluss Gottes als in seinem innersten Wesen begründet angegeben wird. - Und dieser Ratschluss, wie seine Durchführung führt zum Ziel: zum Lobe seiner Gnade als wirklicher[3]

Damit sind wir am Schluss des ersten Absatzes, der zum Inhalt die überzeitliche Erwählung der Christenheit hat (ἐξελέξατο, πρὸ καταβολῆς κόσμου, προορίσας), die in der υἱοθεσία realiter zum Ausdruck kommt. — Auffallend ist die enge Beziehung aller Gedanken des v. 3ff zu den Worten: ἐν Χριστῷ, διὰ Χριστοῦ, ἐν αὐτῷ.[4]

v. 6b – 12 War im ersten absatz das überzeitliche Wirken Gottes behandelt worden, so tritt der Absatz

1) so schon Chrysos., Theophylakt., Theodor., Hieron., u. die meisten. – Dagegen z.B. westcott-hort.

2) nur dann, wenn υἱοθεσία schon ganz fester term. techn. wäre, würde eventuell das εἰς αὐτόν eine Schwierigkeit machen; cfr. besonders Ewald S. 70 Anm 1, auch Haupt z.St. – dagegen v. soden, de witte z.St.

3) cfr Ewald, S. 70, Anm 3 u. Text.

4) cfr. Pfleiderer, Paulinismus S. 437f.

v6b-12 ganz in die Gegenwart. Zur Struktur des Ganzen sei vorausgeschickt, dass die einfachste Gedanken wie der natürlichste Satzbau sich dann ergibt, wenn wir κατὰ τὴν εὐδοκίαν (v.9) mit ἀνακεφαλαιώσασθαι in Beziehung bringen. Selbstverständlich geht dann ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει auf ἀποκάλυψιν; unsere Weisheit ist eine Gabe Gottes. – v. 8 würde dann tatsächlich ein neues Moment einführen. –

Über den Inhalt von v.7f. können wir uns kurz fassen: die gegenwärtig schon vorhandenen Heilsgüter sind: Erlösung und Sündenvergebung in Christo, Begabung mit Weisheit und Erkenntnis, und dann erst in v. 11 genannt „Erbteil" (ἐκληρώθημεν).[1]

Von besonderem Interesse sind für uns v.9f. und v.11f. – V.9 schildert worin die überschwängliche Begabung mit Weisheit und Erkenntnis (v.8) besteht, nämlich: „indem er uns kundtat das Mysterium seines Willens: gemäss seinem Wohlgefallen, das er sich in ihm (Chr)[2] vornahm auf die οἰκονομία der Zeitfülle hin, eine ἀνακεφαλαίωσις das alles Umgreifenden in dem Christus." — Um den Sinn dieser Aussage zu verstehen wird die Zeitangabe τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν und die Bedeutung von ἀνακεφαλαιώσασθαι festgestellt werden müssen. —

Τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν entspricht etwa dem rabbinischen בְּחַתְיָמַת הַיָּמִים und ist ein eschatologischer Terminus. Es ist damit nicht ein Zeitpunkt gemeint, vielmehr eine bestimmte Periode und zwar die, durch welche die Zeitenreihe voll wird. Der Ausdruck geht hin auf die Zeit der Parusie Christi. Gewiss, die Christen wissen sich schon in der messianischen Zeit, die seit der Auferstehung Christi begonnen hat. Aber erst mit der Parusie Christi ist für die ganze Welt das πλήρωμα τῶν καιρῶν erreicht:

1) Zur Construction sich bekennen Haupt, S.17-19 u. Ewald z.St., dergleichen v. Hofmann z.St. – Dibelius erklärt zwar anders, verrät aber sachlich auf dasselbe. — auf die „heilsgüter worüber wir im III Kap. unsere Arbeit zu sprechen.

2) Ewald, S.77 „Der Sinn der ἐν αὐτῷ.... besagt, dass Gott Christus bei seiner εὐδοκία als denjenigen im Auge hatte, in dem diese Gnade gewissen sollte" (auch Anm.); dagegen Haupt z.St.

dann erst hat Paulus endlich die neue Ära begonnen.[1] — Wenn wir diesen Zusammenhang richtig bestimmt haben, so besagt οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν: Einrichtung, Verwaltung, Haushalt der Zeitenfülle, - wobei τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν nicht gen. obj. ist, sondern Genetiv der Zugehörigkeit: eine Einrichtung, wie sie der Zeitenfülle eigentümlich ist. Die Verwaltung des Heilsratschlusses gehört dem Vollmaß, d.i. dem Ende der Zeiten an.[2] —

Der Inhalt dieses Geheimnisses, das in diesen abschliessenden Weltperiode verwirklicht werden soll, wird mit den Worten angegeben: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ. - Durch die oben von uns gebotene Structur der v.v. 6-12 ist die Verbindung des ἀνακεφαλαιώσασθαι mit εὐδόκησε festgestellt. — Schwierig ist aber der Sinn des Wortes. Die meisten Ausleger betonen, dass ἀνακεφ. nicht von κεφάλαιον abzuleiten ist, sondern von κεφάλαιον, das „nie das Oberhaupt, sondern nur das Hauptstück oder die Summe bezeichnet."[3] — Wenn nun auch zugegeben ist, dass eine directe Ableitung von κεφάλαιον nicht am Platz ist, so wird aber trotzdem festzuhalten sein: die ursprüngliche Bedeutung von κεφάλαιον = Hauptstück, Hauptpunkt ist aus dem Wort κεφάλη entstanden. Erst die weitere Bedeutung des κεφάλαιον ist Resume, Summe. - So werden wir auch ἀνακεφ. nicht, wie es die Meisten wollen, blos durch „zusammenfassen wiederzugeben haben, sondern wir werden auch das durchaus mitklingende κεφάλη zu berücksichtigen haben. Das tun ja schliesslich in gewisser Beziehung auch diejenigen, die gegen eine Ableitung von dem Wort κεφάλη protestieren, aber doch übersetzen: unter einen Hauptpunct, hauptgesichtspunct, Generalnenner bringen. —

Zu beachten ist aber dann: da es sich an unserer Stelle um eine Person handelt, die das κεφάλαιον

1) Cf. Cremer a.a.O. S. 823, 698, E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes[4] 1907 II, S. 637; anders Haupt z. St.

2) treffend Dibelius z. St.: nach einem Heilsplan, den er sich für sein vorgenommen hatte zur Ausführung in den Fülle der Zeiten!

3) so bes. Haupt, Oswald, auf Meyer, Meinertz z. St.; v. Harless sieht die Möglichkeit einer Ableitung von κεφάλη zu, schwanken auch v. Soden; - auf heide z. St.

ist, so ist das „unter einem Haupte" bringen wesentlich gleichbedeutend mit „unter einem Haupt zusammenfassen".[1] — Es darf für diese Erklärung noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass gerade in unserem Brief κεφαλή oft gebraucht ist. Es wäre unnatürlich, wenn dem Leser bei 1_{22} 4_{16} 5_{22} nicht die Beziehung dieser Stellen zu 1_{10} auffiele. — Die Bedeutung von τὰ πάντα wird durch τὰ ἐπὶ οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς erklärt. Es ist ganz allgemein zu nehmen: alles, oder das All und wird später in himmlisches und Irdisches zerlegt.[2] —

Der Sinn der ganzen ist: Der Wille Gottes geht dahin am Ende der Zeiten in Christo das All unter einem Haupte zusammenzufassen, wobei Christus selbst das Haupt ist. — Bei der Parusie Christi wird dieses Ziel erreicht werden[3]: die Welt unter Christus, ihrem Haupte, zusammengefasst. Ein über die Massen herrliches Ziel hat der Verfasser im Auge: die Einigung des Alls unter Christus. —

Doch nun zu v.11. Neben den schon genannten Heilsgütern - Versöhnung, Vergebung, Weisheit, Erkenntnis - in deren Besitz sich die Christenheit weiss, kommt nun noch Eines. Der Verfasser bezeichnet es mit dem Wort ἐκληρώθημεν. — Schon das ἐν ᾧ καὶ (auf v.7) zeigt, dass es sich nun ein neues Heilsgut handelt, das neben die früher genannten tritt. — Doch, das ἐν ᾧ καὶ ist nicht dem ἐν ᾧ (v.7) zu coordinieren[4]! Das wäre geschmacklos, da der unbefangene Leser das ἐν αὐτῷ v.11 nur als Wiederaufnahme von ἐν τῷ Χριστῷ v.10 empfinden kann. So ist denn das ἐν ᾧ καὶ v.11 formell an v.10 angeknüpft, wobei das ἐν αὐτῷ v.11 die Überleitung bildet. Καὶ führt aber den Gedanken v.8-10 weiter, indem eine neue Gabe genannt wird.[5]

---

1) Holtzmann a.a.O. S. 248 (274), Klöpper l.c. p. 44 f., Feine, Theol. S. 441; T. Schmidt a.a.O. S. 171. — Das Medium ist entschieden festzuhalten, so Meyer, v. Harless, v. Soden, Ewald, Meinertz. — Unsicher ist die Bedeutung von ἀνακεφαλαιώσασθαι als intensiv in der Übersetzung beizubehalten? Vielleicht hat das abgeschwächte Sprachgefühl der Koine diese Partikel nur zur Verstärkung des Verbums hinzugefügt, nicht aber um ihm einen anderen Sinn zu geben. — Chrysostomos: ἀνακεφαλαίωσις λέγεται καὶ τὰ διὰ μακρῶν λεγόμενα εἰς φράσιν συντόμως καὶ πάντα τὰ διὰ πολλῶν λεγόμενα συντόμως εἰπεῖν.

2) Bibelius, Geisteswelt denkt an Engel u. Menschen; Meyer, alles auf dem Himmel u. Erde befindl. Dinge, zusammt mit den Gestirnen. —

3) So v. Soden, Meyer, Meinertz u.a.; Dagegen Haupt, Ewald, Bibelius (Geisteswelt S. 58)

4) So v. Hofmann.

5) Vielleicht hat das καὶ auch den bestätigenden Nebensinn: wirklich in ihm!

1) So im wesentlichen Grwald, Hempel, Meinertz, Ludemann z.St. - Estius sieht in τοῦ θεοῦ die „qui unus est ex Judaeis" (!); v. Soden: v. ii spricht von Juden; Dibelius „Geistenwelt": v. ii zu streichen.

2) Die abendl. Handschriften A F α ζ bringen ἐπιλυόμενον, was offenbar eine Erleichterung und Angleichung an das nächste vorkommende ἐπιλυόμενον ist. Die schwierigere LA ist beizubehalten. Erst recht ist die Lesart ἐπιλυσάμενον weiter vom Text (Deissmann)

3) Im NT nur hier; LXX 1 Sam 14 ii 9 cor 17 ii

4) so Vulgata, ältere Autgs., Augustin, Estius, de Wette, Bremer a.a.O. Art. κληρόω. — Ferner: Meinertz, Calvin, Luther, Vega, Bucer, v. Harless, Meyer, v. Soden, Hempel, Grwald, Meinertz

5) Grwald z.St.

6) auf Meyer z.St., der allerdings abschwächt; Av. Grünberg a.a.O. S. 90.

7) so Meyer, Zöckler, Belser, Heule u.a.

8) so Augs, Hempel, v. Harless u.a.

Ausserdem ist zu bemerken: ein Anschluss der v. ii an v.7 ergäbe einen dem Text nicht entsprechenden Gedanken, insofern als dann κληρονόμοι erst die zweite Gabe bildet. Tatsächlich war aber schon von mehreren die Rede: Versöhnung, Vergebung, Weisheit u.s.w. [1]

Um v. ii zu verstehen sind drei Fragen zu klären: a) was bedeutet ἐπιλυόμενον [2]? b) was ist der Sinn der Anordnung τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ χριστῷ? c) wohin gehört der Satz εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς?

ad a) κληρωθῆναι [3] ist von vielen älteren Auslegern als „durch Los bestimmt, auserwählt werden" gefasst. [4] Mit Unrecht. Es kann seinen Sinn doch nur von dem allgemein gebräuchlichen Terminus κληρονομία bekommen haben, welches Wort auch sofort v.14 aufgenommen. Es ist also etwa an das hebräische נַחֲלָה zu denken und in Analogie mit dem paulinischen πιστεύσασθαι τι zu verstehen. Der Sinn des Wortes ist: mit Erbe bedacht werden, zum Erben des Erbteils gemacht werden. Der Ausdruck könnte so umschrieben werden: „in dem wir auch beerbt (beerbbar) wurden, dergestalt, dass wir nun den Anspruch auf die künftige κληρονομία haben". [5] Es liegt im Ausdruck ἐπιλυόμενον ein Doppelter: einerseits ist die κληρονομία faktisch realisiert, - andrerseits ist sie doch ein Hoffnungsgut, insofern als sie Teilnahme am messianischen Heilsbesitz ist. [6]

ad b) mit Vorliebe wird τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ χριστῷ auf die Judenchristen bezogen, indem man entweder erklärt: sie hatten ja die messianischen Weissagungen u. konnten im voraus hoffen, [7] — oder: ihnen wurde das Evangelium zuerst verkündet [8], - oder man erklärt den Ausdruck auf irgend eine

andere merkwürdige Art und Weise.[1] — Demgegenüber ist zu betonen: von Judenchristen ist hier nicht die Rede und liegt ein Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen dem Zusammenhang fern.[2] Denn weder folgt aus dem καὶ ὑμᾶς (v.13) – wodurch Paulus allen vorhergesagte auf die eben beginnt, dass vorher nur von Judenchristen die Rede gewesen ist; noch hätte bei einem Wechsel des Subjekts τοὺς προγεγνωσμένους erst am Ende, nachschleppend stehen können, – vielmehr erwartet man es dann gleich hinter ὑμᾶς; – und noch weist irgend etwas im vorhergehenden auf diese Scheidung; – ferner übersieht man bei einer Deutung auf Judenchristen die Schwierigkeit des unvermittelten Eintretens einer neuen Bedeutung von ὑμεῖς,[3] dem nach ὑμεῖς v.13 wieder ein ὑμεῖς v.14 folgt. —

Wenn das gesagte feststeht, so haben wir zu fragen: was ist denn der eigentliche Sinn von τοὺς προγεγνωσμένους? Das Ausdrucken προσδιορίζειν kommt im Neuen Testament nur an unserer Stelle vor, die LXX haben ihn nicht und auch ausserhalb der biblischen Schriften kommt er nur spät und selten vor. Es ist also ein ungewöhnlicher, gewählter Ausdruck, dessen sich der Verfasser hier bedient, wahrscheinlich ein Ausdruck den der Verfasser selbst formuliert. – Man wird, – wenn man dem Gebrauch des Worts an dieser Stelle gerecht werden will, die Präposition προ- nicht bloss als Verstärkung von γινώσκειν auffassen dürfen, sondern ihm seinen vollen Sinn lassen: im voraus wissen.[4] „ Dabei ist nun natürlich das προ nicht vom Standpunkt der Gegenwart des schreibenden oder der christlichen Gegenwart, sondern im Gegensatz zu der zukünftigen Realisierung der Absicht gedacht und das Participium Perfecti drückt nicht eine Vergangenheit aus, sondern eine derzeitig bestehende Tatsache[5]

1) Dibelius „v. Soden" – hinzu. denkt an die praedestinatio Dei

2) Haupt, Ewald, Meinertz, Lemme, v. Cramburg l.c. S.90

3) Dibelius spürt das wohl, sieht sich aber nur einer relativen Abgrenzung und nur den antijudenchristlichen Tendenzen zu Kap v.11 u.13 willen veranlasst an Judenchr. zu denken. Doch dazu nötigen uns diese formalen Gesichtspunkte nicht.

4) auf Lemme a.a.O. S. 400, – so schon Hofmann. – Haupt, Ewald, Meinertz.

5) Ewald z.St.

Ferner ist zu beachten, dass dem ἐν τῷ Χριστῷ seine locale Bedeutung zu geben ist: Christus ist die Grundlage, auf der sich unsere Hoffnung stützt, genauer der Ort, an dem sie sich befindet.[1] — Dann können wir den Sinn der τοὺς προηλπικότας ἐν Χριστῷ so bestimmen: die Christenheit, alle Christen sind diejenigen, die in dem Christus im Voraus Hoffnung haben. — Feinsinnig macht Swald z. St. darauf aufmerksam, dass, da das Objekt der göttlichen Gnadenerweisungen die gesamte Christenheit ist „man nie frei umschreiben kann: ‚dass wir seien – im Unterschied von Andren – die Gemeinde derer, die ihre Hoffnung im Voraus haben auf den [wir übersetzen: in dem] Christus'. Gedacht ist in unserm Vers nicht an der Bestimmtheit im Sinne einer praedestinatio zum ewigen Heil, sondern dazu, schon auf Erden die Heilsgemeinde darzustellen (auf Hfm)." — Doch wir haben etwas vorausgegriffen. Zunächst noch die Verbindung der Satzteile:

ad c) Dass der Satz εἰς τὸ εἶναι κτλ. einheitlich aufzufassen ist, d.h. τοὺς προηλπικότας ist nicht Appositiv zu ἡμᾶς, sondern Prädicat – dürfte nach dem unter B. ausgeführten unzweifelhaft sein. Εἰς ἔπαινον κτλ. wird als Nähebestimmung zum ganzen Satz genommen werden müssen: „dass wir seien zu Lob seiner Herrlichkeit die ihre Hoffnung im Voraus in dem Christus habenden." —

Wie ist aber der ganze Satz εἰς τὸ εἶναι κτλ. zu verbinden? Zweierlei Beziehungen sind möglich: entweder zu ἐκτηρώθημεν oder zu προορισθέντες. Grammatisch ist beides gut möglich, uns scheint aber die Verbindung mit ἐκτηρώθημεν geboten zu sein. Denn: 1) ἐκτηρώθημεν ist der dominierende Begriff des v. 11 f., und wenn er auch an sich ein „geschlossenes" ist, so findet das nicht ihren eine zweck-

1) so Haupt, auf Meinertz

- bestimmung beizufügen. 2) εἰς ἔπαινον κτλ. bildet die letzte Zweckbestimmung des Abschnitts v. 6b-12 und tritt dann natürlicherweise an den dominierenden Begriff des letzten Verses, der ja die Gedankenreihe ~~die Gedankenreihe~~ abschließt: wir Christen haben Versöhnung, Weisheit, das Erbteil auf dem wir seien zum Lobe seiner Herrlichkeit diejenigen, die ihre Hoffnung in dem Christus im voraus haben.[1]

So können wir den Gedanken v. 11 f. folgend umschreiben: in ihm (in dem das All sein Haupt haben wird!) haben wir auch die κληρονομία, vorherbestimmt nach dem Vorsatz dessen, der alles nach dem Ratschluss seines Willens wirkt - auf dass wir seien diejenigen, die ihre Hoffnung in dem Christus ἐν vorauf haben - zum Lobe seiner Herrlichkeit. —

v. 13. 14 Wir haben nun den letzten Abschn. des Abschnitts v. 3-14 zu betrachten. - Der Verfasser wendet sich nun den Lesern des Briefes zu (καὶ ὑμεῖς). - Diese werden speziell auf die Zahl der Christen hervorgehoben, um zu betonen: auch ihnen gilt alles bisher Gesagte, auch die Heidenchristen - soweit sich unser Brief an sie wendet - sind der großen Christenheit zugehörig, eingegliedert; auch sie besitzen dieselben Heilsgüter, wie alle Christen: Erlösung, Sündenvergebung, Gotteserkenntnis, Weisheit und Erkenntnis, und die κληρονομία. Der Gedanke ist nicht: Auch gilt nun das in v. 13 f. Erwähnte; nein, weil ὑμεῖς, die Christenheit heute, habt auch ihr in dem Christus (ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς).[2]

Es ist richtig bemerkt worden, dass τοῦ ἀγγελίου eine bedeutsame Stellung einnimmt. Offenbar denkt der Verfasser dabei an die Taufe, die die ὑμεῖς zu Christen machte, da τοῦ ἀγγελίου ein Terminus der Taufriten ist.[3]

1) Die Parallelisierung mit v. 3. 7. 8., die Ewald gegen unsere Verbindung aufführt ist nicht durchschlagend, da es sich in v. 3. 7. 8 um andere Konstruktionen handelt. -

2) auf vorh. 9 12 f 36 u.s.w. Ebenso Haupt, Ewald, v. Stromberg a.a.O. - Selbstverständlich ist es nicht notwendig in irgend einer Weise zu ergänzen [ἐκληρώθημεν (v. hanken); ἐπίστευσεν (calv) oder ἦτε (Meyer)] - allenfalls scheint ἐν ᾧ, insofern es den Grund der heilsbesitzes der Heidenchristen angibt das Sein ἐν τῷ Χρ. mit (gegen Ewald S. 86 Anm 1); trotzdem braucht ein für die Construction der Satz sein Ziel ergänzt zu werden (Haupt, Ewald!)

3) auf den Nachweis bei A. v. Stromberg a.a.O, besond. Kap IV S. 89-104; auf Gloël, Der heilige Geist in der heidenverkündigung des Paulus 1888, S. 208 f - vgl auch F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn 1914; A. Seeberg, Katechismus S. 225 ff.

Dann will also v. 13f. sagen: ihr, die ihr auch Christen seid, gehört zu den ἅγιοι, habt Anteil an denselben Gütern, wie die ganze Christenheit. –

Es entsteht nun die schwer zu erledigende Frage, wie v. 13f. zu konstruieren ist. Es ist auszuschließen daß zweite ἐν ᾧ von καὶ ὑμεῖς πιστεύσαντες abhängig zu denken. Denn die Formel πιστεύειν ἐν kommt im N.T. nicht vor und ist dem Griechischen fremd.[1] Wir werden an der gewöhnlich vorgetragenen Verbindung festhalten müssen: das zweite ἐν ᾧ ist eine Wiederaufnahme des Ersten (v. 13), wobei καὶ ὑμεῖς πιστεύσαντες zu ziehen ist, welches ausdrückt Wiederaufnahme des ἀκούσαντες κτλ. ist, was als gläubiges Hören gedacht ist (τὸν λόγον, τὸν σωτηρίας ὑμῶν)[2] –

Es wird also zu übersetzen sein: Du ihnen auch, - nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, das Evangelium eurer Rettung - in ihnen auch seid ihr gläubig versiegelt worden τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας. –

Was ist dieser „heilige Geist der Verheißung". Das Attributivum bezeichnet den Ausdruck πνεῦμα τ. ἐπαγγελίας in konstantem Sprachgebrauch.[3] Dieser Geist der Verheißung ist ein Charakteristikum der messianischen Zeit: die Christen besitzen ihn schon.[4] –

Es ist vermutet worden, daß Paulus an dieser Stelle aus der ursprünglich beabsichtigten Konstruktion herausgekommen ist und anläßlich des Satzes ἀκούσαντες κτλ. von der beabsichtigten Gleichung zwischen allen Christen und den Lesern abgesehen hat und nun das ἁγιασμός als eine allen gemeinsame Gnadengabe darstellen will.[5] Das καὶ und das später ὑμῶν sprechen dafür. – Jedenfalls steht also fest: die Taufe und die Mitteilung des Geistes sind eine Gewähr dafür, daß die Leser an den angeführten heilsgütern

1) Durch seine Anmerkung S. 87 hat Ewald es nicht wahrscheinlich gemacht eine Verbindung anzunehmen. - (Im N.T. nur 1Kor 1,15; Joh 3,15 ist ἐν αὐτῷ; auf Klaus 1876)

2) So beinahe Haupt u. v. Soden z. St.

3) z.B. Lc 24,49 Act 1,4 2,33 Gal 3,14

4) auf Kap. III; Stellen bei v. Soden a.a.O.

5) So Haupt. - Jedenfalls haben alle Christen den Geist, wenn das auch an unserer Stelle nicht besonders betont wird.

1) auf E. Preuschen, Handwörterbuch, der allerdings ἀρραβών als Term. Techn. der Gerichtssprache durch Pfand wiedergibt, aber siehe Hauptt z. St., Swald, Meinertz. – Genz analog wird ἀρραβών 2 Cor 1 22 gebraucht: δοὺς τὸν ἀρρ. τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν (der Angeld, das im Geist besteht) auf 2 Cor 5 5, dazu das gleichbedeutende ἀπαρχή Rom 8 23 – auf Gen 38 17 ; Dibelius z. St.: Papyri. – A Seeberg, Katech. S. 227 ff, Klöppen z. St. –

2) auf Ex 15 5 Neh 3 17 Dan 4 3 21 1 Petr 2 4 Act 20 28 ; ausserdem Röm 7 6 14 2 26 18 Heb 10 34 ; auf Hauptt, Klöppen z. St.; Gloël a.a.O. S. 204 f.

3) dagegen v. Soden.

4) So auch Hauptt, Swald, de Wette, Meyer (auf Eph 4 30) – anders Heinr. u.a.

der gesamten Christenheit Teilhaben, wie ja die Taufe und die Geistesmitteilung allen Christen überhaupt die Teilnahme am Heil zusichert.

Der 14. Vers ist nun von höchstem Interesse. Der Geist, den die Seele bei der Taufe erhalten und mit allen Christen gemeinsam besitzen wird ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν genannt = Angeld der κληρονομία. Ἀρραβών ist ein Teil der noch ausstehenden Gesamtwerte, in diesem Fall der κληρονομία.[1] Der Geist, der Besitz der Geister ist eine sichere Gewähr für die Teilnahme am endlichen Heil, insofern er selbst schon einen Teil der zukünftigen Heilsdarstellt.

Es erübrigt sich nur noch die Verbindung der beiden letzten Sätze mit εἰς zu ermitteln. – Zunächst aber das Wort περιποίησις. Es ist anzunehmen, dass dieses Wort ein Terminus für Volk Gottes, Eigentums-Volk עַם סְגֻלָּה – also letztes Ziel für die Christenheit, für die Gesamtgemeinde ist.[2] und zwar ist περιποίησις hier als Object der Erlösung gedacht.[3] – Der ganze Satz εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ. wird aber zum beherrschenden Verbum ἐσφραγίσθητε zu ziehen sein[4]: ihr wurdet versiegelt mit dem heiligen Geist der Verheissung, der das Angeld unseres κληρονομία ist, zur Erlösung des Eigentumsvolkes, zum Lobe seiner Herrlichkeit (dieses zweite εἰς ist dem ersten nicht coordiniert. –

Wir finden also hier den Gedanken ausgesprochen, dass die angeredeten Heidenchristen, die ursprünglich dem Heil fern waren, durch die Versiegelung mit dem Geister als Glieder des Eigentumsvolkes erwiesen sind, dem die künftige Erlösung bevorsteht. Ihre Versiegelung zielte darauf ab, ihnen die Anteilnahme an dem Heil zu

1) Sd 15 Neh 3 17 Dan 4 3 21 1 Petr 2 4 Act 20 28 ; ausserdem Röm 7 6 14 2 26 18 Heb 10 34 ; auf Hauptt, Klöppen z. St.; Gloël a.a.O. S. 204 f.

2) dagegen v. Soden.

3) So auch Hauptt, Swald, de Wette, Meyer (auf Eph 4 30) – anders Heinr. u.a.

sichern, das der נחלה עולם der neuen Bundes zufällt. Ist aber dies das letzte Ziel der Versiegelung, so werden wir das Wesen derselben darin zu erkennen haben, dass den an Christus Glaubenden von Gott durch die Mitteilung des Geistes die Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zu ihm verliehen wird. Indem ihnen Gott das Unterpfand der ewigen Vollendung schenkt, bestätigt er sie als seine Kinder und Erben bis auf den Tag der Erlösung hin." [1]

Damit sind wir am Ende unseres Abschnitts [2] und versuchen es eine zusammenfassende Übersicht seiner wichtigsten Gedanken zu geben. Dabei beachten wir Folgendes. In einem Brief, den die Exegese zum Thema hat, hat der Autor auch den Zweck das Thema selbst zu unterbauen: in ihm werden einerseits die Grundlagen der späteren Ausführungen gegeben, aber auch das Thema selbst präludiert. Insofern sind die Gedanken von 1,3-14 für uns von grosser Bedeutung:

a) Der Verfasser betont den Gedanken der einheitlichen, universalen Kirche, indem er einerseits das ἡμεῖς, ὑμεῖς in einem Sinne gebraucht, der die ganze Christenheit umfasst; indem er andrerseits betont, dass alle Christen dieselbe Heilserfahrung haben: Kindschaft, Sündenvergebung, Weisheit, Erbteil, durch die Versiegelung mit dem Geiste sind sie Glieder der Gegenwartsvolkes des neuen Bundes.-

b) All das sind Heilsgüter der messianischen Zeit. Doch die Christen wissen sich in ihrem Besitz auf Grund der Geistesgabe. Denn der Geist ist das schon vorhandene Angeld, eine Gewähr für die Realisierung der Zukunfts-Hoffnung. Im Geistbesitz erleben die Christen die noch in voller Herrlichkeit ausstehende κληρονομία, als gegenwärtig (v.14)

c) Die Christenheit als die in dem Christus die Hoffnung voraus habende hat schon einen Teil des zukünftigen

1) Gloël, a.a.O.

2) Es sei gestattet Ed. Nordens Urteil über 1,3-14 in „Agnostos Theos" 1923, S. 253, anm 1 anzuführen: „der monströseste Satzkonglomerat (denn von einer Periode kann da nicht mehr die Rede sein), das mir in griechischer Sprache begegnet ist...."; Bengel nennt unsere Stelle: „compendium evangelii."

Erbes im Besitz. Dieses „im Voraus haben" bewirkt den Zusammenschluss der Christen zu einer Gemeinde (v.11). Es ist vorausgesetzt, dass die Christen ihre Hoffnung im voraus haben. –

d). Gegenstand der Hoffnung ist: α) vollkommene Heiligkeit vor Gott (aber auch schon jetzt sind die Christen heilig); β) Christus das Haupt der Welt; γ) die vollkommene Erlösung der Eigentumsvolkes. (v.14)

e) Es wird der Gedanke ausgesprochen, dass die Christenheit in dem Christus eine „himmelsbewohnerin" ist (v.3)

f) Es klingt der Gedanke an: die Christenheit ist von Gott auserwählt.

g) Es ist zu betonen, dass all das angegebene in irgend einer Weise mit dem Erlebnis „ἐν Χριστῷ" zusammenhängt.

Der Hauptgedanke der Abschnitte 1,3-14 ist demnach: die gesamte Christenheit erlebt ἐν Χριστῷ das in der Gegenwart, was eigentlich erst Gegenstand der Hoffnung, gewiss, die vollendete Herrlichkeit steht noch aus. Dass sie bestimmt eintreten wird zeigt der Besitz des Geistes und die schon vorhandenen Heilsgüter der messianischen Zeit: κληρονομία, υἱοθεσία, σοφία, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν.

---

g] Eph 2,1-7: Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας· ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν καὶ ἦμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί·

ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ, – χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, – καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

Wir haben nun noch die letzte Stelle unseres Briefes, die für uns in Betracht kommt zu untersuchen. – 2,1-7 will den Lesern aus ihrem eigenen Erfahrung den Beweis erbringen, dass sie die 1,18ff erwähnten Dinge gewiss sein wollen.[1] – Der Verfasser geht von dem vorchristlichen Sündenstand der Leser aus (v.1) und schliesst ihnen im ἡμεῖς (v.3) alle Christen an[2]: sie alle wandelten, bevor sie Christen waren, κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου – womit offenbar der Teufel gemeint ist – als gute[3] in den Söhnen des Ungehorsams wirkt. Sie alle waren Kinder des Zorns, wie alle übrigen. „aber Gott – reich an Barmherzigkeit – hat uns, die wir Tot waren durch Übertretungen, mitlebendig gemacht τῷ Χριστῷ" u.s.w. (4f.) –

Gerade diese letzte Aussage interessiert uns. Es ist deutlich, dass hier von etwas gredet wird, was die Christen faktisch besitzen: diese Heilsgüter sind wirklichen, gegenwärtigen Besitz[4]! Im Gegensatz zu ihrem früheren Todeszustand sind die Christen jetzt mitlebendig gemacht worden mit Christus, wie der erläuternde Zusatz χάριτί ἐστε σεσωσμένοι es evidentlich: sie sind schon gerettet. – D.h. doch: im Gegensatz zu ihrem früheren Wandel, der Tod war, haben sie mit Christus das Leben, u. weil auf derselben Linie liegt: sie sind schon auferweckt, ja sie sind schon im Himmel mit Christus. –

1) Es ist ein auffallender Parallelismus zwischen 1,18-23 und 2,1-10 zu beachten. So v. Soden z.St.

2) Es besteht keine Veranlassung ἐν οἷς mit schon auf Andersdenkende zu deuten.

3) So z.B. Haupt; – anders Holtzmann (Zeitgeist), Ewald z.St.

4) Haering z.St.; Haupt: nicht um idellen, sondern wirklichen, gegenwärtigen Besitz; – Meyer (Präsenz); Heinrici (vollkommener, prophetischer Gewissheit); v. Harless (Christus als der objective Grund der Erlösung), Lange ähnlich; – Meinerzhagen: die Weise: Rettung, Wiedergeburt, Hoffnung auf die Zukunft

wir dürfen diese Aussagen nicht verflüchtigen, sondern müssen ihnen ihren vollen Wert belassen. Dabei fällt zweierlei auf:
a) parallel den Aussagen über Christus 1,20–22 ist hier dasselbe für die gesamte Christenheit (= Kirche) ausgesagt. Die Christenheit lebt im wahrsten Sinne des Wortes völlig mit Christus mit: sie ist auferstanden, im Himmel wie Christus. – b) die starke Betonung der σὺν und ἐν Χριστῷ. Mit und in Christus ist das alles geschehen. Wir dürfen das ἐν Χριστῷ nicht verflachen; es bedeutet gewiß die engste Verbundenheit mit Christus. Aber noch mehr: es bedeutet, daß die gesamte Christenheit in Christo ist. –
c) in ganz deutlicher Weise ist das, was von der Zukunft erwartet wird, in die Gegenwart gezogen. Die Christen haben das Leben, sie sind auferweckt. Die Christenheit, die Kirche hat schon jetzt in dem Christus ihren Himmelszustand. Alles engste mit Christus verbunden, macht sie dasselbe durch, wie er, und befindet sich dort, wo Christus ist: im Himmel. „Alles, was zu dem jetzigen Lebenszustand Christi gehört, ist auch den Christen zu Teil geworden"[1]! – Fraglos sind das aller Aussagen einer eminent entwickelten religiösen Hochgefühle. –

Was sagt aber nun v.7 ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις κτλ? Daß mit αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις zukünftige Zeitperioden gemeint sind ist ohne weiteres klar, und es wird wohl dabei an die Zeit nach der Parusie zu denken sein.[2] Und da ἐνδείκνυσθαι „aufweisen eines vorhandenen Tatbestandes" ist, so kann es sich nicht darum handeln, daß in der Endzeit Gott uns Huld erweist; vielmehr soll dem gedanklichen Ausdruck gegeben werden: die an uns jetzt erwiesene Huld Gottes in Christo – wird in der Zeit der Parusie ein Aufweis der Gnade Gottes sein: die Gnade Gottes an uns wird dann aufgewiesen werden.

Unsere Stelle sagt also aus: die Christen haben schon gegenwärtig im Christus den Heilszustand. Das Leben der Christen ist engste mit dem Christi verbunden. So eng ist diese Verbindung, daß die Christenheit sich schon jetzt im Himmel weiß. –

---

1) Es handelt sich dabei um religiöse Güter, die christliche Betrachtungsweise wird erst v.10 herausgezogen.

2) cf. Jer 47,4 Prov 27,12 Dijes 41,4.22.23 43,23 45,11 47,7; – Lc 21,26 Dan 5,7;

B. Die Aussagen der Colossenbriefes über die Ἐκκλησία.

a. An vier Stellen des colossenbriefes kommt das wort ἐκκλησία vor: 1,18;1,24; 4,15;16. Da die beiden letzten stellen nicht von der universalen kirche sprechen, fallen sie weg, und nun die zwei ersten stellen haben wir einer untersuchung zu unterziehen. Wir werden dabei gut tun auch den eigentümlichen zusammenhang der stellen unserer untersuchung zu unterwerfen.-

1] Col 1,12-23: μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν· ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.—
Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀπεκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε,

τοῦ κυριεύσαντος ἡμᾶς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. —

v.9. beginnt eine Fürbitte des Verfassers für die Colosser. Er bittet für seine Leser um Erfüllung mit Erkenntnis (ἐπίγνωσις) des Gotteswillens in aller Weisheit (σοφία) und geistlichem Verständnis. Diese Erkenntnis des Gotteswillens soll den Colossern dazu dienen einen des Herrn würdigen Wandel zu führen, fruchtbringend in guten Werken und zunehmend an Erkenntnis Gottes (v.10). Du, sie sollen seiner würdig wandeln, indem sie ausgerüstet werden nach der Macht seiner Herrlichkeit zu aller Ausdauer und Geduld. (v.11) — Sie sollen wandeln dankend dem Vater mit Freuden τῷ ἱκανώσαντι[1] ὑμᾶς[2] εἰς τὴν μερίδα κτλ. — Hier setzen wir mit unserer Untersuchung ein.

Gott hat uns fähig, geeignet, tüchtig[3] gemacht εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων. Der Ausdruck ist einheitlich zu nehmen: der in dem κλῆρος bestehende Anteil; und ἐν τῷ φωτί am Schluss des Verses wird zum Gesamtausdruck zu ziehen sein: das sich im überweltlichen Licht befindende Erb-Teil. Es ist damit wesentlich dasselbe gemeint wie 1₅ und eine formelhafte Wendung wie Eph 1₁₈[4]. Die Christen, und zwar zunächst die Leser im Vordergrund des Interesses, sind tüchtig gemacht worden zum Erbteil der Heiligen im Licht: sie sind befähigt worden dieses zukünftige Erbe zu erlangen.

Zu v. 13 findet man nun gewöhnlich die Explicierung von τῷ ἱκανώσαντι mit: ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ μετέστησεν κτλ.[5] Bei dieser Auslegung wird aber der Wechsel zwischen ἡμᾶς und ὑμᾶς nicht genügend in Betracht gezogen. Wir haben vielmehr zu beachten: v.12 werden speziell die Leser zum Dank gegen den Vater, der sie tüchtig gemacht hat zum Anteil am Erbe, aufgefordert; der 13te Vers aber

---

1) Abendländ. Handschriften (ital), nämlich D F G d Lat g m, sowie Latein. Ausleger (Ambrosiast) haben τῷ καλέσαντι. — Bezeugt wird τῷ καλ. καὶ ἐνδυν. (Wien!). — Trotzdem wird man nun einen der Worte als ursprünglich ansehen können, da ein späteres Ausgleichen der zweiten unverständlich bleibt. — Offenbar ist das ursprüngliche ἐνδυνώσαντι, weil es bei ihr selten, u. dann einen leichten leicht mit dem öfter vorkommenden u. ähnlich aussehenden τῷ καλέσαντι verwechselt werden konnte. —

2) Die Lesart der majuskeln bietet ἡμᾶς. Diese gut bezeugte L.A bietet auch den Text von Weymouth. Das ὑμᾶς von ℵ B, einige Vulg, Chrysost, Theodoret, Tertullian, Ambrosiaster, Pelagius, Augustin, Fulgentius, Vigilius, Cassiodor, Primasius, Bedas Vätern. Für denselben kann gesagt werden, dass ἡμᾶς im Hinblick auf v. 13 entstanden sein kann; oder dass die einheitliche Überlieferung des Textes das ὑμᾶς eingebürgert hat. Eine sichere Entscheidung ist nicht gut möglich. Doch scheint mir der Zusammenhang für ὑμᾶς zu sprechen. [Dagegen Haupt z. St. Anm 1.

3) ἱκανόω kommt noch 2 Cor 3₆ vor. — Dibelius z. St. macht darauf aufmerksam, dass bei Paulus in gleichem Zusammenhang auch mehrfach der hinweist auf die Berufung (Rom 9₂₄ 1 Th. 2₁₂ 5₂₄) bezeugt u. überhaupt demonstrierend, „der euch berufen hat", auch an die Stelle 2 Cor 3₆ könnte man überall „berufen" „Berufung" einsetzen. — Offenbar ist mit ἱκανόω nichts wesentlich anderes ausgesagt, als mit καλέω. Vielleicht erklärt sich auch dadurch die L.A καλέσαντι. — Doch wird es ratsam sein den Ausdruck nicht mit „berufen zu übersetzen.

4) cf. die Anm. zu Eph 1₁₈ (S. 17 Anm 1); vgl 2 Pt 1₁₅; so z. B. Joh. Gerhard „meditationes über den Brief Pauli an die Colosser" 1841, v. Hofmann, Die heil. Schrift neuen Test. IV 2 1870, Oswald &c, ähnlich de Wette, v. Soden, Haupt z. St. — Dagegen: daß ἐν instrum (dienen); — zu ἁγίων: Heiligen (Gruppe!) Haupt denkt bei μερίς an den individuellen Anteil an dem der Gesamtgemeinde zuerteilten κλῆρος. Zum Ganzen: Dibelius, Geisterwelt S. 126.

5) So Kloeppen, Haupt z. St. — Wenn die LA ὑμᾶς (v.13) richtig wäre, so hätte diese Auslegung Recht. Allerdings bleibt es dann absolut unbegreiflich, warum nicht geschrieben stünde: ὃς ἐνδυνώσεν ὑμᾶς προέθετο κτλ. —

wandert sich der Gesamtheit der Christen zu und schildert, was sie gegenwärtig schon in ihrem Besitz hat. – Gewiss, auch v.13 „verweist der Apostel" bei der Aufforderung zum Dank, aber sein Interesse wendet sich immer mehr dem zu schildernden „Mitbesitz" der Christen zu.[1] — Zwei Seiten dieses Mitbesitzes schildert v.13: der (Gott) uns herausriss ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους und uns versetzte εἰς das Reich des Sohnes seiner Liebe. Wenn brachte dabei die Aoriste: etwas, was bereits geschehen ist, was die Christen bereits erfahren haben wird genannt (den Aoristen entspricht in v.14 das Präsens ἔχομεν). – Mit ἐξουσία τοῦ σκότους (gen. subj: oder herrschaftsgebiet,[2] das die Finsternis hat) ist wohl nicht eine einzelne Gewaltmacht gemeint, sondern die Zusammenfassung aller Geistergewalten dieser Äons".[3] – Jedenfalls steht fest: dieses Herrschaftsgebiet der Finsternis, der bösen Mächte, — mit ihnen haben die Christen nichts zu tun. Sie sind schon befreit von dieser Gewalt, sie sind Tüchtig gemacht zum Erbteil im Licht. – und sie sind versetzt in die βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. –

Die Aoristform μετέστησεν ist local zu verstehen: sie sind versetzt in das Königtum, in das Herrschaftsgebiet des Sohnes seiner Liebe.[4]

Was ist aber mit dem Königtum, Königsherrschaft Christi bezeichnet? Zunächst muss gesagt werden, dass der Aorist μετέστησεν nur die Deutung auf etwas gegenwärtiges zulässt: die Christen sind schon erlöst, sie sind schon versetzt. Die βασιλεία ist also schon im Diesseits realisiert. Es liegt also eine ganz merkwürdige Vorstellung vor, die einer Erklärung bedarf.

Man hat versucht βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ ganz als eine zukünftige Grösse aufzufassen:

1) Dibelius, Geist. – Schon dass der Vf. nicht mit einem Partizip, sondern mit einem Relativsatz fortfährt, zeigt, dass etwas Neues beginnt. Formal wird natürlich nur die Danksagung aufgenommen.

2) LXX 2 Reg 20,13 Jes 49,9 Ps 114,2; auf Cremer a.a.O. – nicht Gewalt, Obrigkeit (Chrys.) Es existirt nicht auch ein konkreter Gegenstand zu βασιλεία

3) Dibelius, Geisterwelt S. 126 u. Comm. z. St.

4) Wie der Genitiv τῆς ἀγάπης αὐτοῦ zu verstehen ist, macht für uns wenig aus; ἀγάπησις ist wohl durch diesen Begriff umschrieben; auf Meinertz a.a.O. Eltz S.113; Maldonatus a.a.O. S. 19; – Es sei gestattet die bemerkte augustinische Erklärung an dieser Stelle anzuführen: filium caritatis ejus est nullus alius, quam de substantia ejus est genitus (De Trin. XV 19). – Auf auch Lightfoot a.a.O z. St.

das nennende Aoristreich. - Ein gewisses Recht hätte man dazu, da ja faktisch das Aoristreich etwas in der Zukunft sich Vollendendes ist, etwas der Zukunft angehöriges ist. Dementsprechend würde dann der Aorist präteritum proleptisch erklärt und etwa folgende Übersetzung gebotten: „den Erlösten ist das Reich (so gewiss), als wären sie schon hineingetreten."[1] — Oder man vertritt das andere Extrem. Man hält am eigentlichen Sinn des Aorists fest und erklärt βασιλεία = Kirche[2] — Zwischen diesen beiden Extremen steht dann eine Reihe vermittelnder, modificirender Erklärungen; so etwa: die βασιλεία τοῦ υἱοῦ sei das institutionelle, ethische Reich[3] —

Doch, der eigentümliche Ausdruck wird auf folgende Weise erklärt werden müssen. Festzuhalten ist: unsere Stelle meint das Reich der Sohnes als eine gegenwärtige Größe[4] Andererseits ist aber dieses Reich, gemäss anderen ausserneutestamentlichen Schriften etwas im Wesentlichen Zukünftiges, bei der Parusie Eintretendes[5] In diesem Doppelcharacter des Reiches Christi (Gottes) schliesst sich die apostolische Literatur und das Judenchristentum der Auffassung Christi vom Reich Gottes an. - Wir werden auch an unserer Stelle diesen Doppelcharacter annehmen dürfen. - Ohne in diesem Zusammenhang näher darauf eingehen zu können, sei nur hervorgehoben: unsere Stelle zeigt deutlich, dass die Christen das Bewusstsein haben dem Reich Gottes anzugehören, sie gehören ihm schon jetzt an, soweit es sich schon realisiert hat, soweit es präsentisch ist. Darin zeigt sich das relative Recht unserer Stelle im Sinne „christliche Kirche" zu erklären. Denn alle Menschen, die in Verbindung mit Christus stehen, also die gesamte Christenheit, gehören der βασιλεία τοῦ υἱοῦ an.[6] — Und doch ist die Deutung „Kirche" zu eng, insofern ja das eigentliche Reich Gottes erst in der Zukunft erscheinen wird. —

1) So z.B. Meyer, ähnl. v. Soden z. St.

2) So z.B. Luther a.a.O. z. St.

3) So Olshausen; ähnlich v. Hofmann, doch dem Wesentlichen nahe: „Ob Aoristreich oder Kirche ist eine eitle Frage, man müsste sich denn das letztere lediglich zukünftig denken, während doch alle unter diesem König stehen, die ihm ihren König nennen."

4) I Cor 4 20; Röm 14 17 apc 1 6. 9. 10.

5) I Th. 2 12; II Th 1 5; Gal 5 21; I Cor 6 9. f; 15 50; Eph 5 5; u.a.

6) zum Ganzen cf Ewald, Haupt, Klöpper; - Feine, NTl. Theol.[4] S. 93 f. - Es ist durchaus möglich, dass τοῦ υἱοῦ absichtlich τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἀγαπητοῦ ist, indem es damit das präsentische M.G. bezeichnet, während die βασ. τ. θεοῦ die eschatologische Seite betont; I Cor 15 28.

Es ist ein ein neues Selbstbewusstsein, genauer ein grosses Mitbewusstsein der Christenheit, das hier zum Ausdruck kommt. Sie wissen sich erlöst, sie wissen sich schon jetzt im Königtum Christi. - Es tritt aber zu v.13f. noch eine Aussage hinzu (v.14): in welchem (ὃν) wir die ἀπολύτρωσις, die Vergebung der Sünden haben. Ἀπολύτρωσις werden wir an dieser Stelle, wo ihrem keine nähere Bestimmung beigegeben ist, gleich ἄφεσις fassen dürfen[1]; um so mehr, als sofort hinzutritt: Vergebung der Sünden. In Christus ist den Christen die ἀπολύτρωσις und die Vergebung der Sünden gegeben. -

Es macht den Eindruck, - wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, denn gerade v.14 den eigentlichen Grund der Versetzung in das Reich Christi nennt. Wie dem auch sei, zu beachten ist, dass die Versetzung der Christen in das Reich Christi in unmittelbarer Nähe der Aussage über die in dem Christus vollzogene Erlösung und Vergebung der Sünden steht. —

Mit dem 15. Verse wendet sich der Verfasser ganz der Person Christi zu. Von Christus wird die Aussage gemacht, er sei das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, d.h. an ihm wird der unsichtbare Gott für uns sichtbar. Es mag dabei gewiss an den erhöhten Christus gedacht sein, aber diese Erhöhte ist ja auch der sichtbar gewordene, geschichtliche Christus. - Von Christus wird ferner gesagt, dass er Erstgeborener (πρωτότοκος) vor aller Schöpfung sei. Der Genetiv πάσης κτίσεως ist ein genetiv comparationis.[2] Dann spricht der ganze Ausdruck πρωτ. πάσ. κτίσ. von einem Vorrang, von einer Herrscherstellung im Vergleich zu aller Kreatur: Christus als Erstgeborener hat den Vorrang vor aller Kreatur, steht der Kreatur als Herrscher gegenüber - aber, wenn auch die Aussage πρωτότοκος πάσης κτίσεως zunächst nur auf die Herrscherstellung Christi geht, so hat sie doch auch einen zeitlichen Klang: Christus war auch zeitlich vor aller Kreatur, er ist der

1) so Dibelius, Kümpel. -

2) so Meyer, Kröpfer, v. Soden, Kümpel, Oswald, Meinertz; - dagegen z.B. de Wette.

Praesentis.[1] —

Der nun folgende ὅτι-Satz (v.16) soll das Christus beigelegte Prädicat πρωτότοκος πάσης κτίσεως rechtfertigen. Er hat diese Vorrangstellung, weil er der Grund der Welt ist: in ihm (ἐν αὐτῷ)[2] wurde alles geschaffen, was auf Erden und im Himmel ist. Wäre Christus nicht gewesen, so bestünde alles nicht, denn Christus enthält das All in sich. – Dieses „All" wird nun im folgenden näher nach verschiedenen Seiten hin beschrieben. Seien es Throne oder Herrschaften, seien es Mächte und Gewalten – Christus nimmt ihnen gegenüber eine Sonderstellung ein. –

Doch, noch weitere Aussagen über das Verhältnis Christi zur Welt werden gemacht (v.17): die Weltschöpfung ist durch Christus vermittelt und hat in Christus ihr Ziel: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. – Mit einem betonten αὐτός (v.17a) – offenbar im Gegensatz zu den kolossischen Irrlehrern – beginnend, wird in v.17 nochmal betont: Christus steht allem voran, er hat einen Rang, der ihn vor allem stehen lässt. Sichtlich zum Schluss eilend, fasst der Verfasser in den Worten καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν alles seit v.15 über Christus Gesagte zusammen, ohne eigentlich – gegenüber dem Vorhergehenden – etwas wesentlich neues über Christus auszusagen.[3]

Demnach ist der leitende Gedanke des ganzen christologischen Excurses: Christus, der Herr der Welt, hat den Vorrang vor allem, ja er ist der Mittelpunkt der Welt. —

Nun vollzieht der Autor eine Wendung des Gedankens. War im Vorigen vom Verhältnis der Welt und Christi die Rede, und zwar von Christi überragender Vorrangstellung gegenüber der Welt, so wendet sich der Gedanke mit v. 18a, allerdings in engstem Zusammenhang mit dem Vorangegangenen bleibend, dem Verhältnis

1) so bes. Haupt z.St.

2) Chrys. hat dem ἐν die Erklärung gegeben: τὸ ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ ἔκτισται. Das ἐν wird aber nicht auf diese Art und Weise verwiesen werden dürfen, sondern local aufzufassen sein: „er enthält das all in sich"; auf Dibelius z.St., Dennmann a.a.O. S.127; ähnlich Haupt, Ewald, v. Soden. – anders de Wette.

3) So v. Soden

zwischen Christus und Ecclesia zu: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας. — Das den Satz haltende αὐτός ist wohl auch wie v. 17 im Gegensatz zu der Lehre in Colossä gemeint, sagt aber auch zugleich: eben der, in dem das All seinen Bestand hat, ist in einem κεφαλή-Verhältnis zur Gemeinde. —

Wie ist aber der Ausdruck κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας zu verstehen. — Die Bilder sind uns so vom Epheserbrief her geläufig. Unklar ist uns aber, was mit dem Genetiv τῆς ἐκκλησίας gemeint ist. —

Es sind zwei Möglichkeiten vorhanden diesen Genetiv zu erklären: entweder steht er zum Vorhergehenden in einem appositiven Verhältnis,[1] oder er ist genetiv. epexeg.[2] — Gegen eine appositive Fassung des Genetivs spricht, dass man dann hinter σώματος ein αὐτοῦ erwartet; und jedenfalls wäre dann ein Fehlen des Artikels vor σῶμα angebracht.[3] Ausserdem spricht der Zusammenhang (πρωτεύοντος ἐν πᾶσιν) für eine Stellung Christi innerhalb der Gemeindeorganismus, was bei einer appositiven Fassung von τῆς ἐκκλησίας nicht gut möglich ist. — Wir entscheiden uns für einen genetiv. epexeg.[4] —

Denn ist hier folgender Gedanke ausgesprochen: die Gemeinde ist mit einem Leib vergleichbar; Christus ist das Haupt dieses Leibes; „es wird dann gar nicht direkt betont, dass die Gemeinde sein Leib sei, sondern dass sie ein Leib sei, zu welchem er als Haupt gehört". Das Haupt ist ein zum Leib gehöriger Körperteil.[5] Genau genommen ist dann das σῶμα ein Rumpf; zum vollen Organismus gehört κεφαλή und σῶμα. — An unserer Stelle sind also die Bilder κεφαλή u. σῶμα ganz eng zusammengearbeitet, zu einem Bilde verschmolzen. Allerdings, an dem nachschleppenden τῆς ἐκκλησίας sieht man noch, dass sie ursprünglich nicht zusammengehören.

1) z.B.: Oswald (apposition); Klöpper (gen. app.) – Tischendorf, Lightfoot. 2) z.B. Haupt

3) auf 1,24 u. Sph 1,23

4) auf I Cor 5,8 II Cor 5,5 Röm 4,11 8,23 15,16 Col 1,12

5) auf Haupt, Walther-Holtzall a.a.O. S. 93 ff. – Freilich kann man nicht aus dieser Stelle den Schluss ziehen (Walther-H.): „σῶμα ist hier also nicht Leib Christi, sondern der Gemeindeleib, zu dem auch Christus, wenngleich in übergreifender Hauptstellung gehört". – Die Entsch. ist doch auch für den Text: σῶμα χριστοῦ (auf 1,24): es fallen schliesslich beide Gedanken zusammen: Gemeindeleib = σῶμα χριστοῦ

Zu fragen ist nun ob die v. 18[b]ff. Sätze noch von Christi Stellung zur Gemeinde sprechen und wie weit die Aussagen über die Gemeinde reichen. Oder ist etwa v. 18[a] nur ein Zwischensatz und knüpft v. 18[b] an den Gedanken v. 15ff an?[1] Letzteres ist nicht möglich, denn mit ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν kann doch nur an Christi Bedeutung für die Gemeinde gedacht sein. Wenn das fest steht, so ist es aber doch fraglich, ob der Satz ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν[2] αὐτὸς πρωτεύων[3] nur auf v. 18 geht. Dies ist bestritten worden, indem man den ἵνα-Satz an den Gedanken v. 15ff anschloss.[4] – Es ist aber höchst merkwürdig diesen ἵνα-Satz als Zusammenfassung der bisher über die Stellung Christi zur Welt gesagten, aufzufassen. Ἐν πᾶσιν, das den Ton hat, bietet allein nicht die genügende Handhabe dazu nun den ἵνα-Satz auf den Gedanken v. 15-17 und nicht auf das ganz Vorhergehende (v. 18) zu beziehen.[5] Ausserdem würde eine derartige Erklärung dem ganzen Aufbau unserer Stelle widersprechen. Besteht doch der ganze Abschnitt v. 15-20 aus zwei Teilen. Jeder hat sein besonderes Thema: πρωτότοκος πάσης κτίσεως, und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Beidemal wird das Thema in Relativsätzen gebracht und die Begründung in einem ὅτι-Satz.[6] Diese formale Konstruction unseres Abschnittes darf nicht übersehen werden. Dementsprechend sind nun die beiden Teile v. 15-17 u. v. 18-20 zu erklären: der erste mit vorwiegend kosmologischem Interesse, der zweite die Bedeutung Christi in soteriologischer Hinsicht hervorhebend. – Wir werden demnach v. 18-20 als einheitlichen Gang zu deuten versuchen[7] –

Doch nun zum Einzelnen. Es wird von Christus gesagt er sei ἀρχή[8], πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Da zwischen Ἀρχή und πρωτότοκος kein καί steht, so sind beide Worte wesentlich synonym zu nehmen.

---

1) So Ewald. – E. übersieht aber ἐκ τῶν νεκρῶν, welches zeigt, dass v. 18[b] von der Gemeinde spricht.

2) ἐν πᾶσιν = in allen Stücken, da eine persönliche Fassung einen einheitlichen Gedanken ergibt. –

3) πρωτεύειν im NT. ἅπ. λεγ.; geht nicht auf die Zeit, u. bedeutet Vorrang haben, Primus sein (cf Ewald

4) So Haupt, Walther-Halgall.

5) Es ist nicht richtig, wenn Walther-Halgall a.a.O. sagt, dass eine Beziehung des ἵνα-Satzes zu v. 18 „die Erstgeburt von den Toten als Ergänzung der Stellung als Haupt hinzugefügt" lasen würde. – Vielmehr sagt 18c eben: dass Christus Erstgeborener der Toten geworden ist, ist zu dem Zweck geschehen, dass er in allen Stücken den Erste sei. D.h. Christi Stellung als Haupt räumt mit seiner Auferstehung zusammen. –

6) Im ersten Teil ist v. 18a überhängend, aber das darf nicht die von uns gebotene Einteilung behindern. Auf Dibelius, Geisterwelt S. 127 ander Kloeppen z. St. – Übrigens: Holtzmann, Kritik 144f – streicht v. 14-20 und lässt v. 21 an v. 13 anschliessen. Gut sagt Kloeppen z. St.: „Dass durch diesen solchen Stellen, die sich nicht gleich auf den ersten oberflächlichen Blick mit den sonst bei dem bezüglichen schriftstellen angetroffenen Aussagen über denselben Gegenstand in Einklang setzen wollen, ein Unterstand für die Exegeten eine erwünschte Erleichterung sein kann, wird ja freilich niemand bestreiten." – Klöp. nennt das Vorgehen Holtzmanns: „nach ganz subjektivem Ermessen operirt. Solche Zumutungen wollen – ein mindestens sehr unfahren." –

7) Walther-Halgall a.a.O.: „Dass v. 20 nicht mehr auf die Gemeinde bezieht, sondern über v. 18 hinweg auf das Verhältnis Christi zum Universum zurückgreift, ist ausser Frage." Walther weist dafür auf τὰ πάντα v. 20 hin, das im Weiteren mit ἐπὶ γῆς – ἐν οὐρανοῖς eine nähere Ausführung erfährt, u. auf das betonte εἰρηνοποιήσας v. 20 hin. – Doch übersieht er: 1) es ist von der soteriolog. Bedeutung Christi die Rede 2) und diese seine soteriolog. Bedeutung hängt auch enge mit Chr. Stellung zur Gemeinde zusammen, wenn damit auch auch Chr. Bedeutung für den Kosmos in soteriol. Beziehung nicht ausgeschlossen ist.

8) Die LA ἀπαρχή bei einigen Min., Arm., Oec., ist ungenügend bezeugt. –

1) v. Hofmann hat bestritten, dass πρωτότοκος hier einen zeitlichen Sinn haben könne. Dagegen vgl. Haupt, Ewald z. St.

2) Beim alttest. בְּכוֹר (LXX πρωτότοκος) kann das zeitliche Moment bisweilen fortfallen; cnf Ps 89 28 wo von dem israelit.-Könige gesagt wird: κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλότερον παρὰ τοῖς βασιλεῦσι τῆς γῆς. Ex 4 22 Hebr 12 23 cf Apc 1 5 Ro 8 29 Hbr 1 6 u.a.

3) Haupt z. St

4) Haupt, Dibelius, Walther-Halfall.

5) Vgl: Dibelius, Ewald, Lueken, Meinertz – ähnlich Luther, Klöpper.

Ἀρχή wird durch den zweiten Ausdruck πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρ. erklärt. Es handelt sich nun einen zeitlichen Vorrang:[1] Christus ist der Erste, der zum Leben aus dem Tode durchgedrungen ist, er ist der Anfang der Auferstehung. Freilich, schon die nächste Aussage ἵνα γένηται ... αὐτὸς πρωτεύων trägt ein sachliches Moment hinein. Und so ist auch schon beim Wort πρωτότοκος an einen sachlichen Vorrang gedacht.[2] „Wie bei dem Erstgeborenen und nur bei ihm der zeitliche sinn zugleich den sachlichen einschliesst und ihm die Herrschaft verbürgt, so auch bei Christus."[3]

Was wird aber dann v. 18b aussagt? Der Form nach kann der Relativsatz ὅς ἐστιν κτλ. nicht Begründung des vorigen sein. Er müsste dann durch ὅτις sich an 18a anschliessen. Wird er aber durch ὅς eingeleitet so können wir ihn nur dem v. 18a coordiniert denken. — Sachlich liegt aber im Relativsatz 18b die Begründung der αὐτὸς ἐστιν κεφαλὴ τοῦ σώματος. Denn diese Stellung Christi im Verhältnis zur Gemeinde besteht darin, dass er ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ist. Als πρωτότοκος ἐκ. νεκρ. hat Christus seine Vorrangstellung innerhalb der Gemeinde: er ist Anfang der Gemeinde und nimmt die Würdestellung der Erstgeborenen aus den Todten ein. So ist die Auferstehung Christi eng zusammenhängend, ja begründend für die Stellung Christi als κεφαλὴ τ. ἐκκλησίας.[4] Damit wird aber noch ein anderes Gedanke ausgesprochen: Christus ist der Anfang einer neuen Menschheit, und zwar der Menschheit, für die der Tod nun ein Durchgangsstadium bedeutet[5]

Der ἵνα-Satz v.18c. bezieht sich nun auf ὅς ἐστιν κτλ. Christus ist der Anfang, der Erstgeborene zu dem Zweck, damit er in allen Stücken, in jeder Beziehung der erste sei. Christi Auferstehung ist der Grund seiner πρωτεύσεως, seiner Vorrangstellung. — V. 19 begründet nun die These v.18. Christus nimmt diese Vorrangstellung innerhalb

der Gemeinde ein, weil es dem ganzen πλήρωμα, der Gottesfülle, gefiel in ihm zu wohnen und durch ihn alles unter seine Herrschaft zu versöhnen, nach der Friedensstiftung durch Christi Kreuzestod, irdisches wie himmlisches durch ihn. – v.20 denkt also nicht mehr bloß an die Ekklesia, sondern zieht den Kreis viel weiter: Alles, – irdisches und himmlisches ist durch Christus versöhnt worden. Ganz deutlich ist hier von der soteriologischen Bedeutung Christi für die ganze Welt die Rede: Christus der Versöhner und Friedensstifter der Welt. –

Zum Schluss des ganzen Abschnittes wendet sich Paulus in v. 21–23 seinen Lesern zu, indem er den Gedanken durchführt: sie, die früher in ihren schlechten Werken „entfremdet" waren, hat Christus durch seinen Tod auch versöhnt, um sie darzustellen heilig, fehlerlos und untadelig vor seinem Antlitz. Die Leser sind durch Christi Kreuzestod in einen neuen Zustand des Lebens versetzt. –

Fassen wir das wesentlichste zusammen. a) Die Christen wissen sich erlöst von der bösen Gewalt und in das Reich Christi versetzt. Dies ist schon als gegenwärtig vorhanden gedacht, obwohl es andererseits Gegenstand der Zukunftshoffnung ist. – b) In Christo haben die Christen die ἀπολύτρωσις und die Vergebung der Sünden (v.14); sie sind versöhnt und vor dem Antlitz Christi heilig, fehlerlos, untadelig (v.22f). c) Christus, der Herr der Welt, ist Haupt des Leibes, der Gemeinde. Christus gehört als Haupt zu diesem Leibe, welches ohne Haupt seines gewissen ein Krüppel ist. Die Zusammen-gehörigkeit zwischen Christus u. Ekklesia ist also eine ganz enge. d) Insofern Christus von den Toten auferstanden ist, ist er Anfang, Grund der Gemeinde, die die neue Menschheit ist. Insofern Christus der erste Auferstandene ist gebührt ihm die Stellung des πρωτότοκος (v.17.18) e) Christi soteriologische Bedeutung ist nicht nur für die Christenheit von

Bedeutung, sondern für die ganze Welt (v. 20). – Seine Versöhnungs- und Erlösungsstellung verdankt Christus dem Umstand, dass in ihm die Gottesfülle Wohnung machte. –

2] Col 1,24: Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀντανα πληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος .....

Einige Handschriften beginnen v. 24 mit ὅς. Dann würde v. 24 nicht abrupt einsetzen, wie es jetzt der Fall ist, sondern, an das Vorherige anknüpfend, aussagen, inwiefern Paulus auch noch eben, in der Gefangenschaft, seinen Beruf als διάκονος erfüllt. Doch diese Lesart ist nicht sicher und wir werden besser tun sie nicht zu berücksichtigen.[1] –

Wichtig ist es bei Behandlung von v. 24 zu beachten, dass χαίρω, ὑπὲρ ὑμῶν, ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ dem Ton haben. Zunächst sagt der Verfasser aus: ich freue mich nun in den Leiden für Euch. Der Ausdruck ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν ist einheitlich zu nehmen[2] und besagt: Leiden, die ich zu eurem Gunsten trage, vicarium commodum. Ὑμεῖς, – „in liebenswürdiger Individualisierung als Repräsentanten der Heidenchristen"[3] – sind diejenigen, denen die Drangsale der Apostel zugeschrieben werden. – Zum Beweis, dass das ὑπὲρ ὑμῶν im wesentlichen gleichbedeutend mit dem späteren ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ist. –

Schwierigkeiten bringt nun die Erklärung des v. 24b. Zunächst haben wir die Bedeutung des Verbums ἀνταναπληροῦν festzustellen.[4] M. E. nach tritt die Präposition ἀντί zum Verbum ἀναπληροῦν, um den in dem Verbum liegenden Begriff zu verstärken.[5] Ein solcher Gebrauch der Präposition ist in Koine ganz gebräuchlich

1) Die Handschr. D E F 9 d e f g, Vulg., Amb., lesen ὅς; Da vers 23 mit διάκονος endet, konnte es leicht verloren gehen. Das ὅς lesen z.B. Jülicher, Bousset, Ewald.

2) so wohl die meisten. Die Katholiken übersetzen ὑπὲρ = anstatt.

3) v. Soden.

4) F.9. lesen ἀναπληρῶ. Das erklärt sich leicht aus der Ungebräuchlichkeit der compositum ἀντανα πληρ.

5) Lünemann, weihnachtsprogramm vom Jahre 1853: „ἀναπληροῦν est simpliciter implere aliquid, ita ut nihil desit; ἀντανα πληροῦν vero implere cum relatione ad aliquid. – Rectissime Paulus eodem fere sensu scribere ἀναπληροῦν, sed augendi atque exprimendi causa scripsit ἀντανα πληροῦν."

Wir übersetzen: ich fülle ergänzend aus – wobei die Ergänzung berechtigt die θλίψεων τοῦ Χριστοῦ sind.[1] Was meint der Verfasser mit dem Ausdruck: Mangel der Drangsale Christi? Es sind die verschiedensten Auslegungen versucht worden. In der Hauptsache gibt es für den Ausdruck θλίψεις τ. Χριστοῦ drei Erklärungen 1) Trübsale, die der Messias erlitten hat, 2) die der Messias jetzt erleidet, 3) Trübsale, die er erleiden macht, die in seinem Dienst oder seinem Willen nach von den Seinen zu erleiden sind. Wir geben hier nur diese, gewiss ungenügende Gruppierung der verschiedensten Auslegungen und verweisen im übrigen auf die Commentare. –

Um unsere Stelle verstehen zu können hat man sich in Erinnerung zu bringen, dass wir im Neutestamentlichen, speziell bei Paulus die ganz eigentümliche Vorstellung finden, dass die Gemeinde mit Christus, in dem sie lebt, engst innigste verbunden ist und demzufolge alle Widerfahrnisse Christi am seinem Fleische durchzumachen hat. Aus dieser Vorstellung entspringt der Gedanke des „Christusleidens", der sogenannte παθήματα Χριστοῦ.[2] Wenn Paulus an unserer Stelle von den ὑστερήματα παθημάτων spricht, so ist offenbar die Vorstellung die: ihm fehlt noch Einiges, was Christus erlitten hat und durch sein jetziges Leiden füllt er diese Lücken ergänzend aus.[3]

Doch, damit ist der Gedanke des v. 24 noch nicht erschöpft. Der Verfasser macht noch die Aussage: diese Leiden kommen dem Leibe Christi, der Kirche zu gut. Gerade weil die Gemeinde ein Organismus ist – so kommt das Paulus Leiden allen Gliedern des Leibes zu gut. Offenbar waltet hier die Vorstellung, dass der Gemeinde ein bestimmtes Mass von Leiden gesetzt ist. Wenn nun ein Glied leidet, so wird das an diesem Mass fehlende aufgebracht, die Leiden des Einzelnen kommen der Gesamtheit zu gut. –[4]

1) v. Hofmann a.a.O., Weiß, Haupt z. St. – Ob man mit Dibelius übersetzen darf „ich verwahre durch meine Leiblichkeit immer enger mit Christus" ist doch fraglich. – Jedenfalls trägt diese Übersetzung schon eine Deutung von vornherein hinein, u. die wollen wir zunächst vermeiden. – cf. Dibelius, Excurs „Christusleiden" S. 75

2) cf. Phil 3,10; 2 Cor 1,5; 4,10; Gal 6,17.

3) Gewiss hat Ewald recht, dass diese Leiden nun im Dienste Christi zu erdulden sind. – nun übersieht er, dass das eigentümliche Gemeinsame zu dem „leiden Christi" eben das Verwachsensein mit Christus ist. – Nicht ohne weiteres ist der Gedanke abzuweisen: „das, was Christus in seinem Fleische mitempfindend leidet." Wenn es auch an unserer Stelle nicht deutlich hervortritt, so steht doch fest: Christus lebt in dem Gläubigen, also leidet er auch mit (Bengel: ita amat Christus suos et quae ipsi ferunt mala tanquam sibi illata censetur.)

4) Lueken a.a.O. z. St.: „es war altheilige Überlieferung, dass dem vor dem grossen Zeitalter eine schwere, besonders auch für den gläubigen schwere Zeit vorausgehen müsse, die „Wehen des Messias" (Mc 13,8). Nun fühlt

Paulus sieht Kraft seiner eigentümlichen Christusmystik mit Christus „in dem" er lebt „so innig verbunden, und er sieht auch die Gemeinde als Christi-Leib so mit ihm in eins, dass er seine Leiden und die Leiden der Gemeinde als Christus-Leiden bezeichnen kann..... So erhalten für ihn diese stellvertretenden seine geheimnisvolle, große Bedeutung. Wenn er aber von großen bestellten Dienen der Gemeinde sagt so viel u. schwer für sie zu leiden hat, wird dadurch nicht ein immer größeres Teil von dem vorher bestimmten Maß jenen „Leiden" schon erfüllt? hat die Gemeinde als Leib des Heilands infolgedessen nicht vielleicht immer viel weniger zu leiden? und wird dann das Leid nicht immer mehr?" —

1) Col 2,23 wird selbstredend nicht in Betracht. –

was die Worte σώματος αὐτοῦ (χρ.), ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία enthüllt – sie sind diese Bilder mir schon bekannt. – allerdings fehlt an unserer Stelle der Ausdruck κεφαλή; doch dafür steht im nächsten Satz ὁ χριστός. —

b) Wir treten nun an die Stellen der Colosserbriefe, an denen allerdings von der ἐκκλησία gesprochen wird, doch dieses Wort selbst nicht gebraucht wird. Zur Bezeichnung der ἐκκλησία wird dafür Wort σῶμα verwandt. In Betracht kommen zwei Stellen: Col 2,16–19; 3,15.[1]

3] Col 2,16–19: Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων, ἃ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ χριστοῦ. μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.

Was versteht hier Paulus unter σῶμα? Der Sinn der Aussage τὸ δὲ σῶμα τοῦ χριστοῦ ist durch ihren Gegensatz σκιά bedingt. Σκιά, wie an unserer Stelle all die alttestamentlichen Satzungen v.16 genannt werden, ist der Schatten, wesenlos und unkörperlich; es ist der von der Sache selbst geworfene Schatten. Das Bild σκιά – σῶμα ist der jüdisch hellenistischen Literatur nicht unbekannt.[2]

An unserer Stelle wird nun der Inhalt dieses σῶμα deutlich als zunächst bezeichnet (μελόντων). Allerdings,

2) z.B. Josephus, bell.jud. II 2,5. Agrippa redet die Klage vorgebracht: er bewerbe sich jetzt mit Waffen um den Thron, in Wirklichkeit sei er aber schon König. Denn ohne die Entscheidung des Cäsars abzuwarten, habe er sich „als König gebärdet", indem er als solcher Münzen prägen ließ. In diesem Zusammenhang wird gesagt: Wohl kommt er (auch) um daher von seinem Ober-herrn σκιὰν ἀπηχθόμενος βασιλείας ἢ ἀρχῆθεν ἔμοιγε τὸ σῶμα u. macht den Cäsar zum Schiedsrichter nicht über

Sachen, wundern über bloße Namen. — Philo, de congr. erud. 1900 p. 434 M. νομίσαντες τὰ μὲν ῥητὰ εἶναι τῶν πραγμάτων σκιάς τινας ὥσανεὶ σωμάτων ἄνευ, τὰς δ' ἀφανισμούσας δυνάμεις τὰ ὑφηγούμενα λόγους, πράγματα

1) So Bes. Meyer, Lueken, Mitton z. St.

2) so Lange z. St.

3) Klöpper, Haupt z. St., emp. Dibelius z. St.

4) So Ewald?

5) v. Soden, Lueken z. St.; Fr. Schmidt a.a.O. S. 192; – dagegen bei Haupt u. Meyer.

nach antiker Vorstellung ist dieser σῶμα schon vorhanden, somit könnte er keinen Schatten werfen. Wir müssen uns darum so vorstellen: im Himmel befindet sich das vollkommene Urbild, auf der Erde der wesenlose Schatten, das Abbild, an dem man nur unvollkommen das Eigentliche erkennen kann. – Allerdings haben wir damit die Meinung des Verfassers noch nicht ganz getroffen; v. 17 betrachtet nämlich das σῶμα als ein Zukünftiges vom Standpunkt der aufgezählten alttestamentlichen Gebote: Essen, Trinken, Zeiten der Feste, Neumonde, Sabbathe.[1] Für das Bewusstsein des Verfassers aber ist dieser Zukünftige schon gegenwärtig. – Dieser Unterschied erlaubt uns, den ganzen Zusammenhang der Stelle. —

Was ist aber unter dem σῶμα τοῦ Χριστοῦ verstanden? Ist es die messianische Weltverfassung?[2] Sind es die neuen himmlischen Güter, die in Christo gegeben sind?[3] Oder ist es der neue Zustand, den jene alttestamentlichen Einrichtungen aufzuheben?[4] – Es liegt m. E. noch viel näher, an etwas Anderes zu denken. Und zwar: da im selben Zusammenhang (v. 19) unter σῶμα nur die Gemeinde gemeint sein kann, da ausserdem 1, 18. 24 das Wort σῶμα die Ekklesia bezeichnet – so werden wir auch an unserer Stelle (v. 17) diese Bedeutung des Wortes σῶμα annehmen müssen.[5] Dabei haben wir den Vorteil, dass wir alle oben angeführten Erklärungen durch diese viel umfassendere Bedeutung des Wortes σῶμα vereinen. – Dieses σῶμα gehört aber zu Christus; man kann den Ausdruck τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ direkt als Verkürzung des Satzes τὸ δὲ σῶμα ἐστι τὸ σῶμα Χριστοῦ ansehen. – Dann finden wir an unserer Stelle die Aussage: die alttestamentlichen Satzungen sind wesenlos, das σῶμα als Form der μέλλοντα, die Ekklesia ist diejenige, in dem das Wesentliche enthalten ist. Dieses σῶμα Χριστοῦ, die neutestamentliche Gemeinde verkörpert in sich das, was die wesenlosen alttestamentlichen Gebote voll und ganz verhüllt: die Wirklichkeit. –

Indem sich v. 18 gegen die Irrlehrer wendet, macht er ihnen zum Vorwurf, dass sie οὐ κρατοῦσι τὴν κεφαλήν. Sie halten nicht am Haupt, d.h. selbstverständlich sie halten nicht an Christus. Wie unnatürlich dieses Verhalten dem Haupte gegenüber ist zeigt v. 18, der durch das ἐξ οὗ (constructio ad sensum) angibt, dass Christus die Ursache, der Grund der Wachstums der Gemeinde ist. Κεφαλή und σῶμα stehen also in engstem Zusammenhang, wo das letztere alle seine Wachstumsmöglichkeiten aus dem Haupte heraus bezieht. Diese Gedanke begegnete uns wenn auch in einer ausgeführteren Form schon im Epheserbrief. —

Der Hauptsatz des v. 19 ist ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ αὐξει. Das Wachstum, das das σῶμα aus Christus heraus vollzieht, gehört Gott zu, hat letzten Grundes in Gott seine Wurzel[1]. Der ganze Satz will also sagen: alles normale Wachstum des σῶμα ist nur im Zusammenhang mit Christus möglich. Nur in Verbindung mit Christus ist das Wachstum der Ekklesia ein Gott zugehöriges.

Andrerseits aber beruht das Wachstum der Gemeinde, die Möglichkeit zum Wachstum der Gemeinde darin, dass sie ein σῶμα ist: ein Organismus durch Bänder und Sehnen versorgt. M. E. kann wäre es falsch die „Bänder u. Sehnen" irgendwie auszudeuten. Das Bild will lediglich ganz stark den organischen Character des σῶμα und seiner Wachstums klarlegen. Neben der Verbindung mit dem Haupte beruht das Wachstum der Ekklesia auf ihrem organischen Character.[2])

1) So v. Soden ; – anders Haupt (gen. qualitatis: göttliches Wachstum)

2) Die Zwischensatz διὰ τῶν ἁφ —— corresp. gehört zu αὔξει

4] Col 3,15 καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι.

1) Dabei bleiben die meisten stehen.

2) Th. Schmidt hat die Richtigkeit auch Col 3,15 vom σῶμα Χρ. zu sprechen nachgewiesen. – cf a.a.O. S. 141

Der Zusammenhang spricht vom Anziehen der neuen Menschen und verschiedenen Tugenden σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότης u.s.w. Alle diese Tugenden gipfeln in der Liebe, dem Band der Vollkommenheit. Und dann setzt v.15 ein: „und der Christusfriede regiere in euren Herzen, zu dem ihr in einem Leibe berufen wurdet." Es ist nicht daran zu zweifeln, dass unsere Stelle von der Ekklesia spricht. Und zwar scheint nur von der Gemeinde an sich, vom Gemeindeorganismus die Rede zu sein. Durch die Berufung zum Frieden sind die Christen in ein Gemeinschaftsverhältnis versetzt, in dem sie sich fortdauernd befinden. Beim σῶμα ist also zunächst nur von der Gemeinde als Organismus die Rede.[1]

Bedeutsam ist es aber, dass der Zusammenhang die Stelle von dem Frieden und dem Wort Christi (v.15.16) ~~εἰρήνη~~, die in den Christen regieren, leben sollen, spricht. Und v.9ff. war vom Anziehen der neuen Menschen die Rede. Damit ist der Gedanke der χριστὸς ἐν ὑμῖν ausgesprochen. Damit aber zugleich der Gedanke des σῶμα χριστοῦ. Dann ist aber auch v.15 beim σῶμα an das σῶμα χριστοῦ zu denken.[2]

c) Damit haben wir alle Stellen des Colosserbriefes, die von der Ekklesia sprechen, einer Untersuchung unterzogen. Es erübrigt sich noch, wenn auch in Kürze, zwei Stellen unseres Briefes zu betrachten, die für den späteren Gang unserer Arbeit von Bedeutung sind: 2 6-14, 3 9-12.

3] 2 6-14. Es sei gestattet den Text der Stelle nicht wiederzugeben. Wir greifen aus diesem Abschnitt nur das Wesentlichste heraus. Zunächst ist für uns an dieser Stelle bedeutsam.

zunächst das Eine. Der Apostel warnt seine Leser davor sich mittels Philosophie und Menschenüberlieferung verführen zu lassen und begründet diese Warnung v.9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. — Es wird ausgesagt: a) in Christus lebt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. b) und in ihm sind die Kolosser die Erfüllten. D.h. doch: von Christus fließt die Fülle der Gottheit auf die Christen, die Gemeinde über. In Christo seiend sind die Gemeindeglieder mit der Fülle der Gottheit erfüllt. — Das ist doch dasselbe, was Eph 1,23 in anderer Wendung sagt: (τῆς ἐκκλησίας ἥτις) ἐστὶ τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. —

Zweitens fallen uns die Aussagen auf: συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ. Sie sind ein Ausdruck für die enge Verbindung des Lebens der Gläubigen mit dem ihres Herrn. Diese Zusammengehörigkeit ist eine so innige, so dass das Leben der Christen dem Leben ihres Herrn und Meisters völlig parallel verläuft. Mit Christus wissen sich die Christen begraben, auferstanden, mitlebendig gemacht. — In einem anderen Zusammenhang werden uns die Aussagen des Abschnittes 2,6–14 noch beschäftigen. —

b) Col 3,9–12: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος,

1) Meyer, Klöpper, v. Soden. — v. Hofmann, Ewald fangen mit ἐνδυσ. einen neuen Satz an, fassen aber das Partiip. vorgängig. — Trotz Ewalds Ausführungen z. St. wird man aber bei dieser Fassung über eine äußerst schwere Konstruktion nicht hinweg. Das natürlichere bleibt doch die Beziehung des ἐνδυσ. zum Vorhergehenden, zumal der Satz ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός einen vorzüglichen Abschluß bringt, u. der Begriff des παλαιὸς ἄνθρ. eine Zusammenfassung von v. 5–9 ist (vgl. πρῶτ. — ἐνδυσ.). — Das Partiip. wird von Luther, de Wette, Haupt (auf dagegen Ewald S. 414) als fortsetzendes Verbum gefaßt.

2) So z. B. B. Weiß, Bibl. Theol.³ S. 441 (429); auch Holtzmann, Theol. II S. 164 f auf S. 268, 2/1

ἄνθρωπος, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

Paulus begründet eine sittliche Ermahnung durch den Satz ἐκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον. Demnach ist an einen schon geschehenen Akt gedacht (Part. Aor.)[1]: die Participien ἐκδυσάμενοι, ἐνδυσάμενοι sind mit dem Vorhergehenden (μὴ ψεύδεσθε) nicht gleichzeitig, sondern vorgängig und begründen also die seit νεκρώσατε (v. 5) einsetzende Mahnung aus dem Zustand der Christen, in dem sie sich eigentlich schon befinden (cf. 2 ii 4).

Fraglich ist nun, was unter παλαιὸς ἄνθρωπος und νέος ἄνθρωπος verstanden werden muss. — Deutlich ist zunächst, dass dem παλαιὸς ἄνθρ. all das eigentümlich war, was etwa seit v. 5 genannt war. Dem wird nun der neue Mensch als Gegensatz, als mit einem ganz anderen Inhalt ausgestattet (v. 12 ff.!) entgegengestellt. — Der nur am nächsten liegende Gedanke ist wohl der, dass bei ἐκδυσ. — ἐνδυσ. an einen Erneuerungsprozess der Einzelnen zu denken, der einzelnen Christen gedacht ist[2]. Doch ist das nicht berechtigt.

Wir fragen zunächst: wer ist der νέος ἄνθρωπος? Bei der Antwort sind folgende drei Erwägungen in Betracht zu ziehen: a) Das Resultat der ἐνδύσασθαι τὸν νέον ἄνθρ. ist, dass Christus πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ist (in allem oder in allen). Dann sind wir aber berechtigt den Schluss zu ziehen ἐνδύσασθαι τὸν νέον ἄνθρωπον bedeutet nichts anderes als ἐνδύσασθαι τὸν Χριστόν. b) Die Christen sollen den neuen Menschen anziehen, wo (ὅπου - local) alle Gegensätze aufhören, wo weder Grieche, noch Barbare ist – sondern alles in allem Christus. D. h. doch: der neue Mensch ist eine Gesamtpersönlichkeit, die alle Einzelnen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. In dieser Gesamtpersönlichkeit wirkt aber Christus (ἐν πᾶσιν), ja, sie fällt mit Christus

zusammen (ἐξηγέται). c) vom neuen Menschen wird gesagt, dass er ἀνακαινούμενον ... κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος (Gott) αὐτόν. Dadurch wird der neue Mensch auf direkte Linie gestellt wie Christus (auf Col 1,15) Das zwingt nur zu dem Urteil: Wenn der νέος ἄνθρ. einerseits die Gemeinde ist, die ein neue Menschheit ist - so ist doch andererseits der Typischen der neuen Menschen nichts anderes als der Typische Christi. [1] - dann können wir auch unter dem Alten Menschen Adam verstehen. —

---

1) v. Soden, Dibelius z.St., Lütgert z.St.; Joh. Weiss, Nachfolge Christi 1892, S.92; T. Schmidt a.a.O. S.150; dagegen auf z.B. Haupt z.St. - Auch v. 12 bleibt noch in diesem Bedeutungskreis: zieht nun auch die Eigenschaften dieses neuen Menschen an. (auf Einen)

1) auf dazu: R. Sohm, Kirchenrecht I S. 16-28; O. Schuel, Kirche im antiken Altertum 1912, S. 13 f.; Cremer a.a.O. und vor Ἐκκλησία; Herzog P. R. E.³, Artikel: „Kirche"; D. Weiss, der erste cor. Brief 1910 S. XVII f; Urchristentum 1917, S. 482 ff; E. Schürer a.a.O. Bd II⁴ S. 501 ff.; Bd III⁴ S. 71 ff; Fr. Schmidt a.a.O. S. 117-144 und die Literatur. Kap I §1. S. 10 anm 1. – auch: v. Harnack – Mathe, Streitschrift-Verfassung 1883; Mitteil, Entstehung der altkathol. Kirche² 1857; R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihre Verfassung 1837; H. Freiherr v. Soden, Die Entstehung der christl. Kirche 1919; -S. 1914 – u.s.f.

2) auf. Eurip. Or. 949; Xen. hell. 2.4.28 u.ö. – Sohm sagt: „In diesem Sinne zur Zeit des Freistaats Ἐκκλησία ausschließlich die regierende Volksversammlung; die Vereinsversammlung heisst nicht Ἐκκλησία, sondern ἀγορά ... – (Sohm stützt sich dabei auf Adam Neumann, de diebus conventuum apud athenienses, Augustoruhi, 1870. p. 65. 66. 138). ... In den sonstigen griech. Freistaaten vornehmlich zur Zeit führt die Vereinsversammlung den Namen τὸ κοινὸν oder συναγωγή oder σύνοδος oder σύλλογος ... In den römisch. Freistaaten pflegt die Vereinsversammlung conventus genannt zu werden". (S. 16 Anm 2)

3) auf Acta 19 23-41 u. die Stellen bei Cremer a.a.O.

II. Kapitel: Die Ekklesia in ihrem Verhältnis zu göttlichen Größen.

Abschnitt A: Ἐκκλησία.[1]

§1. Der Gebrauch des Worts Ἐκκλησία und seine Bedeutung.

1. Ἐκκλησία bei den Griechen. –

In der klassischen Zeit bedeutet Ἐκκλησία die regierende Volksversammlung des griechischen Freistaats. Es ist die durch den κῆρυξ entbotene Vollversammlung der freien Bürger der Republik, die Versammlung der „Aufgebotenen" (ἐκκλητοί) oder des δῆμος. Versammlungen anderer Art werden nie Ἐκκλησία genannt (z. B. Vereinsversammlungen). Für sie hatte man die Namen: τὸ κοινόν, συναγωγή, σύνοδος, σύλλογος, ἀγορά, θίασος u. a.[2] — Doch, dieser strenge Gebrauch des Worts Ἐκκλησία wird im hellenistischen Zeitalter erweicht, indem jetzt jegliche Volksversammlung, ob sie nun festlichen oder tumultuarischen Charakter trägt, so bezeichnet wird. Aber auch bei diesem Gebrauch der Worts bleibt immer die Beziehung auf das Volk bestehen: eine Volksversammlung ist es, die sich im Theater festlich zusammenfindet, eine Versammlung des Volkes, eine Volksmenge ist es, die tumultuarisch auf dem Markt zusammenströmt. Diesen (σύγκλητος) Ἐκκλησία wird die σύνοδος (κυρία) Ἐκκλησία als die ordentliche Versammlung gegenübergestellt.[3]

1) Im selten u. ausnahmsweise wird in den nichtchristlichen Quellen der Kaiserzeit das Wort ἐκκλησία im Sinne einer Versammlung gebraucht, z.B. Corp. Inscr. Graec. N 2271 = Le Bas II 1915, Michel 998. Es haftet also dem Begriff ἐκκλησία keineswegs ein rechtlicher Charakter an. – Dagegen Holtzh a.a.O. S. 22 Anm 11, was offenbar unbegründet.

2) So auch Sohm, K.R. S. 16 Anm 2; S. 17 Anm 4; Scheel a.a.O. S. 13; Schmidt a.a.O. S. 119; auf auch Joh. Weiss, I Cor XVII, Meyer-S. 462 ff; F. Kattenbusch a.a.O. S. 692 – über das Verhältnis der christl. Gem. zum Staat und zur Synagoge auf. J. Weiss I Cor XX–XXV u. die dort genannte Literatur; Heinrici, die Christengem. Cor. u. die religiösen Genossenschaften der Griechen" Z. w. Th 1876, S. 465–562; Friedländer, Synagoge u. Kirche 1908; u. auch K. Deissner, Pls u. die Mystik seiner Zeit 1921 2, S. 64 f.

3) auf die Belege bei Joh. Weiss, Meyer-S. 483 Anm 1; I Cor x 11 18; 14 19)

Aus dieser Verwendung des Worts ἐκκλησία geht hervor, dass der Begriff, der durch dieses Wort ausgedrückt wird, der der Volksversammlung ist[1], und zwar der Volksversammlung als einer rein profanen, politischen Grösse. Denn als Bezeichnung religiöser oder kultischer Versammlungen wird ἐκκλησία, so weit wir es überhaupt übersehen können, nicht gebraucht.[2]

Trotz der Beziehung auf das Volk fehlt aber dem griechischen Begriff der ἐκκλησία ganz der Charakter einer weltumspannenden Gemeinschaft: es ist ja nur die Versammlung der Bürger einer Stadt, einer Landschaft. Der Ton liegt für den Griechen mehr auf dem Wort „Versammlung", nicht so sehr auf dem Wort „Volk" – wenn auch letzteres immer mitklingt. Es fehlt der griechischen Ekklesia ganz „die Nuance der Volksgemeinschaft, die etwa durch Blut und gemeinsame Geschichte zusammengehalten wird"; vielmehr ist es der Zustand der Versammlung, der Volksversammlung den das Wort bezeichnet: das Versammeltsein der Bevölkerung einer Orts, einer Gegend wird durch ἐκκλησία zum Ausdruck gebracht.[3]

Haben wir den Begriff des griechischen Worts ἐκκλησία in der oben angegebenen Weise richtig umschrieben, so ist es zumindest merkwürdig, warum das Urchristentum, das doch unter ἐκκλησία sogleich eine religiöse Grösse versteht, gerade dieses Wort übernimmt, und nicht eines der viel mehr der zu bezeichnenden Sache entsprechenden, wie etwa δίκος, συναγωγή etc. Fehlt doch gerade dem griechischen Begriff ἐκκλησία der religiöse Charakter, wie auch die Nuance einer weltumspannenden Grösse. Die Übernahme dieses Ausdrucks durch die Urchristenheit ist also keineswegs etwas Selbstverständliches. –

Eine Erklärung dieser auffälligen Tatbestandes kann nur der Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums, speziell der LXX geben. An diesen schließen sich die Christen einfach an. Was ihnen ein Recht dazu gab, werden wir später sehen. – Wollen wir aber den urchristlichen, paulinischen und speziell den Gebrauch des Worts im Epheser- und Kolosserbrief verstehen, wollen wir vor allem verstehen, was für ein hoher Anspruch in dieser Übernahme des Worts ἐκκλησία vom Judentum her liegt, so werden wir neben der griechischen Bedeutung des Worts ἐκκλησία, den der LXX und des Judentums unterscheiden müssen. –

2. ἐκκλησία in den LXX. –

Bevor wir uns dem Sprachgebrauch der LXX zuwenden, entsteht uns die Pflicht, wenn auch in aller Kürze, die Bedeutung der Worte קָהָל und עֵדָה im Alten Testament festzustellen, als deren Übersetzung zu den Zeiten ἐκκλησία erscheint.

Die beiden Worte sind anscheinend ziemlich synonym gebraucht und bedeuten zunächst „Versammlung", „versammeltes Volk", „Schar", „Menge" (auf קָהָל Ps 7868 31 Ri 148; Ni 1534 mit קָהָל 1 Sam 1747; Jer 9617; Esr. 10 1; Num 22 4; Jer 50 9; Ez 16 40; – Jer 4415 קָהָל = Versammlung von Weibern; Hiob 167 קָהָל = Menschenstand; – Volksversammlung Dtn 5 19; 1 Kö 12 3 auf 1 K. 12 20.) – Von dieser Bedeutung aus entwickeln sich beide Begriffe zu der von „Gemeinde", „Volksgemeinde" – womit meistens Israel gemeint ist (קָהָל: 1 Kö 12 20 8 5; 2 Chr 5 6; Esr 12 3. 19. 47 auf mit Lv 16 17; Dt 31 30; Jos 8 35). Besonders der Priesterschrift des Pentateuch und dem Chronisten ist die Bedeutung „Volksgemeinde" für beide Worte geläufig. – Die Worte קָהָל und עֵדָה in der Bedeutung „Gemeinde Jahwes", „Gemeinde Israel",

„Gemeinde der Kinder Israel" werden aber ganz parallel und gleichbedeutend mit den Bezeichnungen „Volk Jahwes", „Israel", „Kinder Israels" gebraucht: diese Ausdrücke wechseln ganz ungezwungen untereinander ab. – Daraus wird deutlich, dass עדה und קהל immer in irgend einer Weise Bezeichnungen des „Volkes" sind, jedenfalls, dass beide Worte eine enge Beziehung zur israelitischen Volksgesamtheit (~~Israel~~) haben. Gerade P. und Chr. weisen diese Beziehung immer auf. Nicht so deutlich ist das in anderen Schriften. –

Nun sind wir aber berechtigt aus diesem Gebrauch der Worte bei P. und Chr., die hauptsächlich religiös- und kultusgeschichtlich orientiert sind, den Schluss zu ziehen: es handelt sich bei קהל und עדה in den meisten Fällen um das israelitische Volk als religiöse, – als Kultgemeinde.[1] – Dabei scheint aber doch ein gewisser Unterschied zwischen beiden Worten gemacht worden zu sein: während bei עדה mehr die Betonung auf „Volk" fällt und es mehr Israel als Volk bezeichnet – hat קהל mehr die Bedeutung „Gemeinde", „Volksgemeinde", namentlich „Kultusgemeinde". קהל hat also die stärker religiöse Nuance.[2] Ganz deutlich und streng durchführbar ist freilich dieser Unterschied nicht. –

Für die nachexilische Gemeinde, die doch ganz stark das politische Gepräge verloren hatte, war nun die Bedeutung beider Worte, wie wir sie in P. u. Chr. fanden, der denkbar geeignetste Anlass nun sie zur Selbstbezeichnung zu machen. War doch die Gemeinde jener Zeit in politischer Beziehung kein Volk mehr und waren doch die diese Gemeinde zusammenhaltenden Momente hauptsächlich Religion und Kultus. Diese Gemeinschaft, obwohl gewiss auch auf nationaler Basis beruhend, war hauptsächlich eine religiöse.[3]

1) cnf. T. Schmidt a.a.O. S. 117.

2) i Kn. 8,14.65 2 Chn 30,17; – Dtn 31,30 Jos 8,35 Jos 9,64 u. öfter. ö; Ps 149,1 cnf mit Ps 15;

3) cnf. z.B. W. Staerk, neutestam. Zeitgeschichte 1912, II. S. 8.

aber innerhalb der jüdischen Gemeinde die Spaltung zwischen Gesetzestreuen und Gesetzfernen eintrat[1], so nannte sich der enge Kreis der Chasidäer, der Frommen, der Gerechten – die „Gemeinde" und machte dadurch den Anspruch die fromme Kern des Volkes, das wahre Israel zu sein; denn חסיד und צדיק wurden noch immer als Bezeichnungen des Volksganzen empfunden. Andrerseits erhielten aber wiederum diese Worte, durch ihre Beziehung auf die Gemeinschaft der Gesetzestreuen, die Frommen etc ein noch stärkeres religiöses Gepräge.—

Nachdem wir uns über den Gebrauch von חסד und צדק im alten Testament orientiert haben, können wir dem Sprachgebrauch der LXX nähertreten.—

Der Ausdruck ἐλεημοσύνη kommt in den LXX etwa 40 mal vor[2]; in circa 64 Fällen ist er Übersetzung des hebräischen חסד.[3] — Auf den ersten Blick scheint es nun natürlich auf Grund dieser Beobachtung den Begriff der ἐλεημοσύνη bei den LXX nach dem von חסד zu bestimmen. Das ist aber durchaus verfehlt. Denn es besteht die merkwürdige Tatsache, dass die LXX das Wort חסד in circa 36. Fällen durch ἐυσεβεια wiedergeben, welcher Wort in der Regel für צדק eintritt.[4]

Man hat nun, fussend auf dieser doppelten Übersetzungsart von חסד und auf Grund der fast synonymen Bedeutung von חסד und צדק den Schluss gezogen, dass auch beide ihnen entsprechenden griechischen Ausdrücke – ἐυσεβεια und ἐλεημοσύνη – wesentlich gleichbedeutend seien, und hat erst für das spätere, auf griechischem Boden lebende Judentum eine Differenzierung in der Bedeutung beider Worte

1) Schürer a.a.O. I S. 190, 203, 217; II 473.

2) Nicht mitgezählt sind die Asyndeta: Judith 3x; Sap 12x; 1 Macc 5x (im ganzen 20x). – Ps 40[11] und Jes 31[6] sind, da die LA unsicher, nicht inbegriffen. Leider stand mir nur die sehr alte Concordanz von Trommius 1718 zur Verfügung. Die Concordanz von Hatch u. Redpath 1900 ist wohl im Katalog der Univ. Bibl. verzeichnet, aber verloren.

3) Lev 25 ist d. Nifthal חִסָּדוּ mit ἐλεημοσύνας wiedergegeben; 1 Sam 15[20], חַסְדִּי = ἐλεημοσύνη; Ps 89[25] חַסְדּוֹ u. Ps 68[29] וְחַסְדּוֹ durch Plural ἐλεημοσύναις; Hab 3[2] רַחֵם = ἐλεημοσύνη; 1 Chr. 28[2] ist das Wort ἐλεημοσύνη durch die LXX hineingetragen. Fast überall ist also ἐλεημοσύνη Wiedergabe von Derivativen der Stamm חסד

4) ἐυσεβεια findet in den LXX c. 175 mal statt: 130 x für צדק; 36 x. für חסד; 19 x für andere Ausdrücke. – צדק wird nur an zwei Stellen durch ἐυσεβεια wiedergegeben: Amos 6[12] = καρπὸς δικαιοσύνης; Prov 16[8] = ἀσεβῶν (letzteres ein Missverständnis).

angenommen, so dass erst dann συναγωγή die empirische, profane Gemeinde, - ἐκκλησία aber eine ideale, religiöse Größe - das Gottesvolk - bezeichne[1]). M. E. nach ist dieser Unterschied nicht genügend gerechtfertigt und ist ein Unterschied in der Bedeutung von ἐκκλησία und συναγωγή schon für die LXX anzunehmen. Schon die Tatsache, dass ἐκκλησία wie für קָהָל einfach spricht gegen die oben wiedergegebene Annahme. Doch dazu später vielleicht mehr.

Es liegt doch so: wir haben eine doppelte Übersetzungsart des Worts קָהָל - einerseits συναγωγή, andererseits ἐκκλησία. Sollte das bloß Zufall sein? Sollte das bloß dadurch erklärt sein, dass συναγωγή u. ἐκκλησία synonyme Bedeutung sind? — Es darf vermutet werden: wenn derselbe Ausdruck in 64 Fällen durch ἐκκλησία, und an 36. Stellen durch συναγωγή wiedergegeben ist, so muss den Übersetzern ein zwingender Grund für solchen Sprachgebrauch vorgelegen haben; er muss eine Notwendigkeit vorgelegen haben den umfangreicheren Begriff קָהָל, je nachdem in welchem Zusammenhang er stand entsprechend durch die differenzierteren Begriffe ἐκκλησία und συναγωγή zu translatieren. -

Diese Vermutung muss geprüft werden, indem wir einen Vergleich der Stellen, wo קָהָל durch ἐκκλησία, und wo es durch συναγωγή übersetzt ist, vornehmen. Dieser Vergleich der verschiedenen übersetzungsarten ein und desselben Worts kann nur über die Bedeutung des Worts ἐκκλησία in den LXX aufschluss geben[2]). -

Wir stellen, der Übersicht wegen, Tabellen über die Übersetzungsarten von קָהָל auf:

1) So Schürer, Gsch II[4] S. 504 Anm 11 (alle späteren stützen sich darauf): „... die Umschaft auf christl. Gebiet hat gewiss allerdings von Anfang an, schon seit Pls, den Ausdruck ἐκκλησία bevorzugt. Sein Gegensatz der jüdischen und christlichen Sprachgebrauches ist auf den ersten Blick befremdlich, da im AT. kein wesentlichen Unterschied zwischen συναγωγή und ἐκκλησία gemacht wird."... ... beides ist „ohne wesentlichen Unterschied .... Bezeichnung der Gemeinde Israels. Schon der spätere Judentum scheint aber einen Unterschied im Gebrauch beider Begriffe gemacht zu haben, und zwar in der Art, dass συναγωγή mehr die Gemeinde nach seite ihrer empirischen Wirklichkeit, ἐκκλησία dagegen die Gemeinde als von Gott zum Heil berufenen, namentlich wie קָהָל, die ideale Gesamtgemeinde Israels (wegen קָהָל vgl. in der Mischna Sebachoth VIII, 2; Kiddushchim IV 3; Horayoth I 4-5; Sadayim IV 4). Wenn also Augustin sagt, συναγ. = congregatio werde auch von Tieren gebraucht, ἐκκλ. = convocatio dagegen nicht von Menschen, so ist darum wenigstens soviel Wahres, dass letzteres in der Tat die Wortbedeutung begriff ist. ≤συναγ. drückt einen empirischen Tatbestand aus, ἐκκλ. aber enthält zugleich ein dogmatisches Werturteil!" -
Ebenso T. Schmidt a.a.O. S.117f; z.T. Weiss, Judm. S.483 bezweifelt, ob man überhaupt ἐκκλ. „als den religiösen Ausdruck empfand". - Cf. W. Staerk a.a.O. S.16.

2) Meines Wissens ist dieser Vergleich nicht literarisch durchgeführt worden. Das gibt uns ein Recht ihn vorzutragen.

1) Dtn 10₄ ist auszulassen, da LXX nur eigenmächtig Συνεχ. einsetzt

2) Auszulassen sind, da unrichtige Lesart 2 Sam 2₂₅ Ps 15₅ Num 16₄₆ Jer 30₁₇ u. die Abweichungen.

Tabelle I ἐπὶ = ἕνεκεν.

Dtn	18 16		2 Chr.	1 3		Esra	10 8	
	23 1			5			12	
	2			6 3			14	3
	3			12		Neh	5 13	
	4			13			7 66	
	9			7 8			8 4	
	31 30	7		20 5			17	
Jos.	8 35	1		14			13 1	5
Richt.	20 2			23 3		Hiob	30 28	1
	21 5			28 14		Ps.	22 23	
	8	3		29 23			26	
1 Kön.	8 14			28			26 5	
	22			31			35 18	
	55			32			(40 ii)	
	65	4		30 2			89 6	
1 Sam	17 43	1		4			107 32	
1 Chron	13 2			14			149 i	8
	4			17		Summa 64		
	28 8			23				
	29 i			24				
	10			25				
	20			25	29			
	20	7	Esra	2 64				
				10 i	2			

Tabelle II ἐπὶ = συνεχῶς 1)

Gen	23 3		Jer	26 17	
	35 ii			44 15	
	48 4	3		50 9	3
Ex	16 3	1	Ez	26 7	
Lev	4 13			27	
	14			34	
	21			32 22	
	16 12			23	
	35	5		38 4	
Num	10 7			7	
	14 5			13	
	15 14			15	9
	16 3		Summa	36	
	33				
	17 12				
	19 20				
	20 4				
	6				
	10				
	12				
	22 4	12			
Dtn	5 22	1			
Ps	(40 ii)	1			
Prv	21 16	1			

Tabelle I A: Zusätze für andere Worte

Lev 8₃	ἐπὶ τὸ αὐτό = ἐπὶ τὸ αὐτό	1
1 Sam 19₂₀	ἐπὶ τὸ αὐτό = ἐπὶ τὸ αὐτό	1
Ps 26₁₂	ἐπὶ εὐθείας = ἐπὶ τὸ αὐτό	1
Ps 68₂₈	ἐπὶ τὸ αὐτό = ἐπὶ τὸ αὐτό	1
Neh 5₇	ἐπὶ τὸ αὐτό = ἐπὶ τὸ αὐτό	1
1 Chr 28₂	LXX + ἐπὶ τὸ αὐτό	1

Summa 6

Tabelle II A (συνεχῶς für andere Ausdrücke) 2)

für תָּמִיד	Ex 34₂₂	1	für תָּמִיד in	Ex	15
" תָּמִיד	Lev 24₈ Num 28₃	2	" " "	Lev	11
" אֲפִי	Jos 24₂₂	1	" " "	Num	66
"			" " "	Ri	4
" בְּכֹל	1 Kön 12₂₁	1	" " "	1 Kön	1
"			" " "	2 Chr	1
" בְּכָל	Ri 8₁₇	1	" " "	Ps	9
"			" " "	Prv	1 120
" בְּכָל	Jer 32₁₀	1			
" כָּל	Jer 31₄ .13	2	" כָּל	Dtn 20₄	1
" כָּל	Lev 11₃₆	1	" כָּל	Lev 10₃ Nu 32₁₅	2
" כָּל	Gen 19	1	" כָּל	Zach 9₁₂	1
" כָּל	Num 11₂₄	1			
" כָּל	Ps 16₄	1	Summa		141.
" כָּל	Jer 5₆	1			
" כָּל	Jer 6₁₁	1			
" כָּל	Dtn 33₄	1			
" כָּל	Jer 22₆	1			

Schon eine rein äußere Betrachtung dieser Tabellen zeigt, daß συνεχῶς als ein viel weiteres, unbestimmteres Bezeichnungsgebiet empfunden wird: es ersetzt 20 Worte verschiedenster Bedeutung und verschiedenster Nuancen (cf. Tabelle II A), während

ἐκκλησία für nur 6 Worte gesetzt wird und zwar für קָהָל und in fünf Fällen für Worte, die vom Stamm קהל abgeleitet sind (cf. Tabelle I und I A). Das fällt schwer ins Gewicht: ἐκκλησία und συναγωγή können von den LXX nicht als wesentlich gleichbedeutend, synonym empfunden worden sein. –

Doch, diese ganz äusserliche Betrachtung genügt nicht. Wir müssen tiefer greifen, indem wir die Frage stellen: unter welchen Umständen, in welchem Zusammenhang wird קָהָל mit ἐκκλησία beziehungsweise συναγωγή wiedergegeben?

Treten wir dieser Frage näher, so stossen wir auf einen ganz consequenten Gebrauch des Worts ἐκκλησία. – überall da, wo es sich um eine in irgend einer Beziehung „religiöse", „cultische" Versammlung handelt, – da wo es sich laut Zusammenhang der Stellen um die Feier eines religiösen Festes handelt, z.B. etwa der Tempeleinweihung, zu der sich das „ganze Volk" versammelt hat (I Kö. 8 14. 22. 55. 65; auf v.5 wo קָהָל steht und וַיִּזְבְּחוּ übersetzt wird; – II Chr 6 3. 12. 13; 7 8), oder um eine Osterversammlung (II Chr 13.5 29 23. 28. 31. 32); wo es sich um die Feier des Passahfestes handelt (II Chr. 30 2. 4. 13. 17. 23. 24. 25. Nicht 20 2[1]); dort wo קָהָל die Volksversammlung zwecks Einholung des Lads bezeichnet (I Chr. 13 2. 4), oder eine feierliche Bundesschliessung (II Chr 23 3) berichtet wird, – wo es sich um Verkündigung des göttlichen Gesetzes (20; 8 35), oder um Vorschriften, die das ganze Volk Israel als Gemeinde Jahwes betreffen, handelt, – oder sonst von einem feierlichen Moment irgendwie religiösen Charakters erzählt wird (Dtn 31 30; I Kö. 28 8[2]; 29 1), dort, wo zum Lobpreis Gottes in der Versammlung aufgefordert wird (I Chron. 29 20) und dort in der Versammlung

1) nicht 20 ist in v.1 קָהָל durch συναγ. wiedergegeben. Der religiöse Character der Versammlung ist nicht allzu deutlich. Offenbar ist aber in v.2 ἐκκλ. durch בְּיִרְאַת יְ. und die Worte κατὰ πρόσωπον κύριον verändert.

2) I Kö 28 8: Testament Davids „vor den Augen ganz Israels, der Gem. Jahwes, u. vor den Ohren unseres Gottes."

gepriesen wird (Ps 22 23. 26; 35 18; 107 32; 149 1) oder etwa ein Sündenbekenntnis abgelegt wird (Esra 10 12 Ps 40 11) — an all diesen Stellen wird קהל durch συναγωγή übersetzt. Ganz deutlich tritt also der religiöse Hintergrund, die religiöse Nuance des Wortes συναγωγή hervor[1]: es ist mit συναγωγή eine Versammlung der israelitischen Volks als vorweg oder ideal anwesend gedachte Gesamtheit[2] zu einem bestimmten religiösen, kultischen Zweck gemeint. Συναγωγή ist das israelitische Volk als eine religiöse Gemeinde, als eine religiöse Größe. — Diesen Sinn hat das Wort für die LXX. — Diese religiös-kultische Bedeutung des Wortes ist auch an den Tabelle I A angeführten Stellen deutlich.[3]

Doch, um dieses Urteil zu erhärten muss die Gegenprobe gemacht werden und die Stellen untersucht werden, wo die LXX קהל mit συναγωγή übersetzen. (Tabelle II). —

Bei Durchsicht dieser Stellen fällt es sofort auf, dass dort, wo קהל Bezeichnung nichtisraelitischen Völkern ist, die LXX dasselbe mit συναγωγή übersetzen (auf Gen 28 3; 35 11; 48 4; Jer 50 9; Ez 26 7; 27 27; 34; 32 22; 23; 38 4; 7; 13; 15;), während συναγωγή nie als Bezeichnung aussenisraelitischen Völkern auftritt — obwohl im hebräischen Text gleichwertig קהל steht. Es scheint also, dass die LXX den Ausdruck συναγωγή nur auf Israel, das Volk Gottes, anwenden, dass sie diesen Ausdruck in besonderer Weise nur für Israel reservieren.[4]

An einer ganzen Reihe anderen Stellen, wird nun קהל durch συναγωγή übersetzt, obwohl קהל an diesen Stellen keineswegs aussenisraelitische Völker bezeichnet. In welchem Zusammenhang wird קהל = συναγωγή gesetzt, aus welchem Grunde geschieht das?

---

1) auch in Esra u. Nehem. ist diese religiöse Hintergrund deutlich z.B. Esra 10 12 auf v. 8, v. 1; Neh 5 13 8 17 13; — In Esra 2 64 Neh 7 66 ist קהל ja Bezeichnung der nachexil. Gemeinde, d.h. der Größe, wo das religiöse und politische zusammenfällt. Es braucht also nicht hervorgehoben zu werden, dass hier קהל eine starke religiös-kultische Nuance hat. —

2) wir werden später die Frage zu beantworten haben, ob mit συναγωγή immer an die Gesamtheit Israels gedacht ist.

3) nur an 5 Stellen der Tabelle I tritt die religiöse Bedeutung des Worts συναγ. nicht deutlich hervor: Dtn 18 16 I Sam 17 47 II Chr 28 14 Ps 26 5 Hi 30 28. — doch auch hier könnte sich die religiöse Färbung der Septuaginta zeigen.

4) Bezeichnend ist Prov 21 16, wo im Heb. רפאים קהל steht, das durch συναγωγὴ γιγάντων übersetzt wird. Die LXX hüten das Wort συναγωγή vor Profanation. —

Wir haben zu konstatieren: die meisten Stellen dieses Art bietet das Buch Numeri (cnf Tabelle II), das Buch, das auch die größte Verwendung des Worts עדה = συναγωγή aufweist.[1] Dabei ist es nun ganz deutlich, dass gerade in Numeri - wie übrigens auch in Lev. und Ex. - עם nicht Bezeichnung des zu einem bestimmten religiösen Zweck versammelten Israels ist, dass mit diesem Wort nicht so sehr an Israel als religiöse Größe gedacht ist, als vielmehr an das Volk in seiner äusseren Erscheinung; das Wort עם bezeichnet in den oben genannten Büchern die Volksgesamtheit, das Volk. - Von hieraus wird es begreiflich, dass die LXX, die dem Wort ἐκκλησία eine religiöse Nuance beilegen, in Numeri, Leviticus, Exodus עם nicht durch ἐκκλησία wiedergeben, sondern sich der vorherrschenden Bezeichnung עדה = συναγωγή anbequemen und auch עם = συναγωγή setzen.[2]

Instruktiv ist z. B. Num 20 4. 6. 10. 12. Es ist vom murrenden, empörerischen Volk die Rede und die LXX übersetzen nicht ἐκκλησία - sondern passen sich dem mehrfach vorkommenden עדה = συναγ. an. Denn, ein murrender, empörerischer Volk ist eben ihrem Empfinden nach nicht eine ἐκκλησία. Ebenso liest es 17_{12} und ähnlich, in Anlehnung an עדה oder im Sinne Volk, wird עם = συναγωγή gesetzt in Ex 16_3; Num 10_7; 14_5; $16_{3.33}$; 22_4; Dt 26_{17}; 44_{15};.[3]

Auf Grund der Ausgeführten ist der Schluss geboten: συναγωγή und ἐκκλησία sind schon für die LXX nicht gleichbedeutend, nicht synonyme Begriffe. Dann hat sich aber unsere Vermutung bestätigt.[4] - Beiden Worten gemeinsam ist zunächst die Beziehung auf das ganze Volk: Gesamtvolk — Volksgemeinde. Doch, während

1) cnf Tabelle II A.

2) Cremer a.a.O. und vor ἐκκλησία: „Dem hebr. עם entspricht es (sc. ἐκκλ.) ständig in Dtn, Richt, Kö., Chr., Esr., Neh., auch im Dtn (1 Ausnahme) .... Dagegen Gen., Ex., Lev., Num., ist עם stets = συναγωγή .... und zwar steht in diesen Büchern עם nicht von einer Versammlung zu bestimmten Zweck, sondern von der Volksgesamtheit Israel. .... Dies mag ebenmit zusammenhängen, dass in diesen Büchern - Ex Lev. Num. - vorwiegend עדה gebraucht wird zur Bezeichnung der Volksgesamtheit, - עם selten, עדה aber = συναγωγή, nie = ἐκκλ.!" - In den späteren geschichtl. Büchern schwindet עדה ganz. Auch „an die Stelle der συναγ. κυρίου Num 20_5 27_{17} 31_{16} Jo 8_{35} tritt die Bezeichnung ἐκκλ. κυρίου Dtn $23_{2.3.4.9}$; 1 Chr 28_8; Esdra 13_1; Jdi 25^c. —

3) Nicht ganz so deutlich sind Lev. $4_{13.14.21}$ $16_{17.33}$. - aber vielleicht wird man auch hier die Nuance „Volk" betonen können, in Anbetracht dessen, dass in Lev. 11 πᾶσα עדה = συναγ. vorangeht. - Lev 4_{13} ist ganz vorher עדה gebraucht, ebenso v. 15. - Ps 40_{10} lesen wir ἐκκλησία. - Dort wo συναγ. als Übersetzung von עדה gebraucht ist (siehe Concordanz), tritt oft stark der Gedanke der „Volks" hervor. Vielfach ist aber auch hier eine religiöse Nuance zu konstatieren. Doch, gegenüber der Tatsache, dass Synag. auf heidn. Völker angewandt wird, ἐκκλ. aber nie, reicht diese Beobachtung keineswegs dazu aus um συναγ. u. ἐκκλ. für die LXX synonym zu nehmen.

4) cnf S. 101.

συναγωγή das israelitische Volk seiner äußeren Erscheinung nach, als profane Größe bezeichnet, fällt bei ἐκκλησία ein ganz starker Ton auf das religiöse Moment: wird das Wort ἐκκλησία gebraucht, so ist immer an das Volk Israel als religiöse, ideale Größe gedacht, - an das Gottesvolk im wahren Sinn des Wortes. - Wir sind fast versucht die eigentümliche Nüance des Worts ἐκκλησία durch unser deutsches Wort „Volksgemeinde" wiederzugeben, obwohl wir keineswegs damit den Begriff ἐκκλησία treffend wiedergeben.[1])

Wie kamen aber die LXX dazu gerade den Ausdruck ἐκκλησία zur Bezeichnung einer religiösen Größe zu verwenden, den Ausdruck, der doch im profanen Griechisch in keiner Weise einen religiösen Klang hat? Offenbar ist das Wort ἐκκλησία von den LXX deshalb gewählt worden, weil durch dieses Wort am besten der religiöse Gedanke „das auserwählte (ἐκλεκτός!) Volk", das von Gott erwählte Volk" zum Ausdruck kam: „die heilsgeschichtliche Bestimmtheit des israelitischen Volkes" und nicht die auf einer Naturbasis beruhende Zusammengehörigkeit wird durch die Wahl dieses Ausdruckes durch die LXX zum Ausdruck gebracht.[2])

In den Apokryphen des alten Testaments ist der eben ausgeführte Unterschied zwischen ἐκκλησία und συναγωγή wenig deutlich. Das mag daran liegen, dass im späteren Judentum die politische und religiöse Gemeinde immer mehr in eins zusammenfallen, - und dass in noch späteren Zeiten sich nur bestimmte Kreise, die von vornherein als religiöse bekannt sind, als die „Gemeinde" bezeichnen. - Doch auch hier finden wir oft, dass ἐκκλησία als der wertvollere Begriff empfunden wird. Es wird noch zur Bezeichnung der Volksgesamtheit gebraucht ($\overline{1}$ Makk 4_{59}; 2_{56} auf 50_{20}) und es tritt noch der religiöse Hintergrund des Worts hervor (Jes. Sir 24_2;

1) Cremer a.a.O. mit von Zahn, scheint völlig einen Unterschied beider Begriffe gespürt zu haben: „indem die israel. Volksgem. durch συναγ. resp. ἐκκλ. bez. wird, findet sich dadurch angedeutet, dass es sich nicht einfach um die Naturgemeinschaft des Volkes, sondern um eine auf besonderem Weg (συναγ. u. zugleich zu besonderem Zweck (ἐκκλ) hergestellte Gemeinschaft handelt." — auch im Neh. ist im Gegensatz zu עדה namentlich für Bezeichnung der Kultgemeinschaft, regelm. der Volks als religiöse Größe. -

2) Auf Anm 2; u. vgl Cremer a.a.O. S. 540.

50_{12} auf 24_{25}); in bezeichnet die Gemeindeversammlung (Sir 21_{17} 23_{24}). — Ἐκκλησία ist die „Gemeinde", die nachexilische Gemeinde, während συναγωγή zur Bezeichnung jeglicher Versammlung und Zusammenkunft verwandt wird — so z. B. sogar als Bezeichnung einer Versammlung der Gottlosen, die sündigen (Ps. Sir. 16_6 21_{10}). Doch, wie gesagt, die Unterschiede sind, für uns jedenfalls, nicht ganz deutlich. So wird denn auch eine profane Versammlung (Judith $6_{16.21}$; 14_6) oder die Volksmenge (Sir 26_5: συν. ὄχλου) ganz ruhig ἐκκλησία genannt. —

Bevor wir weitergehen ist noch eine Frage zu stellen, von deren Beantwortung wesentlicher zur Klärung des neutestamentlichen Gebrauchs des Worts ἐκκλησία abhängt. —

Wir haben konstatiert, dass für die LXX das Wort ἐκκλησία in Beziehung zu Israel als Volk steht. Ist aber nun der Ausdruck ἐκκλησία immer auf die Gesamtheit des Volkes bezogen? Oder kann auch ein Teil des Volkes Israel, d. h. eine einzelne religiöse Versammlung ἐκκλησία heissen?

Deutlich ist: einerseits heisst ἐκκλησία in den LXX das feierlich vor Gott versammelte Gesamtvolk Israel. Es ist dabei entweder an das anwesende Gesamtvolk, oder an seine ideale Einheit, seine ideal anwesende Gesamtheit gedacht. — Andrerseits kommt aber neben dieser Bezeichnung des Worts auf das Gesamtvolk auch in den LXX die andere Bedeutung vor: Versammlung, Einzelgemeinde. —

Sehr instruktiv ist z. B. II Chronik 30. Zunächst wird v. 2 πᾶσα ἡ ἐκκλησία ἐν Ἰερουσαλήμ deutlich vom Gesamtvolk Israel und Juda unterschieden, wie ja auch Kap. 29 unter ἐκκλησία nicht das ganze Volk verstanden ist. Nachdem nun im Verlauf des 30. Kap. geschildert wird,

wie das ganze Israel sich versammelt um Passah zu feiern, heißt es v. 25: καὶ γὰρ ἀφ' ἡμερῶν Σαμουὴλ οὐκ ἐγένετο κατὰ τὸ Πάσχα τοιοῦτο ἐν Ἰσραὴλ, καὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰούδα, καὶ οἱ εὑρεθέντες ἐξ Ἰσραήλ, καὶ οἱ προσήλυτοι οἱ ἐπιλοιπάδες ἀπὸ γῆς Ἰσραήλ, καὶ οἱ κατοικοῦντες ἀπὸ Ἰούδα. – Vergleicht man mit dieser Übersetzung den Grundtext[1], wo deutlich zwischen der Gemeinde Judas und der Gemeinde, die aus Israel gekommen war, unterschieden wird, – so bietet der LXX-Text allerdings diese Unterscheidung nicht so deutlich; ja es scheint, als ob die LXX, indem sie zu Anfang des v. 25 schreiben καὶ γὰρ ἀφ' ἡμερῶν πᾶσα ἡ ἐκκλησία, gegen den Grundtext ἐκκλησία für die Versammlung der Gesamtvolkes zu gebrauchen. – Jedenfalls geht aber aus Kap. 29 u. 30 hervor, daß unter ἐκκλησία nicht immer das ganze Volk verstanden ist

Ganz deutlich ist das I Chr. 13 z. 4. (cnf v. 5), wo nicht vom ganzen Volk gesprochen sein kann. Ebenso ist II Chr. 20, 5 selbst eine Versammlung der Könige und der Familienoberhäupter Israels ἐκκλησία genannt: καὶ συνήχθη Ἰωσαφὰτ ἐν ἐκκλησίᾳ Ἰούδα ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐν οἴκῳ κυρίου[2] κατὰ πρόσωπον τῆς αὐλῆς τῆς καινῆς, καὶ εἶπε· κτλ. – Und II Chr 23 3 sind es wiederum Familienoberhäupter und Leviten, die mit Jojada einen Bund schließen: καὶ διέθετο πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰούδα διαθήκην ἐν οἴκῳ τοῦ θεοῦ μετὰ τοῦ βασιλέως. – Bedeutsam an letztgenannter Stelle ist, daß der Plural διέθετο mit dem singular πᾶσα ἡ ἐκκλησία verbunden ist. Es scheint, als ob der auch sonst öfters vorkommende Ausdruck πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰούδα schon zu einem formelhaften Begriff

[1] וַיָּבֹאוּ כָל־הַקָּהָל הַבָּא מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְהַגֵּרִים הַבָּאִים מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְהַיֹּשְׁבִים בִּיהוּדָה׃

[2] וַיִּקָּהֲלוּ יְהוֹשָׁפָט עַל־יְהוּדָה וִירוּשָׁלִַם בְּבֵית יְהוָה לִפְנֵי הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה׃ – wahrscheinlich sind die Familienoberhäupter u. der König als Repräsentanten der Gesamtvolkes gedacht, oder als dann ideal anwesend gedacht ist.

geworden ist, bei dem man die Beziehung auf das Gesamtvolk, obwohl sie faktisch nicht verwischt ist, doch nicht mehr ganz deutlich empfand. – Desgleichen ist I Sam 17 47 unter ἐκκλησία offenbar nur die Kriegsmacht Israels und nicht das ganze Volk gemeint (cf. noch II Chr 13.5.)

Wenn aber an den angeführten Stellen mehr oder weniger deutlich die Bedeutung „Volksgemeinde" zu Tage tritt – man denke bloß an II Chr 20 5; 23 3, wo die Familienoberhäupter doch das ganze Volk repräsentieren, oder an die Bezeichnung ἐκκλησία Ἰουδά – so ist in den Psalmen und dann in den Apokryphen die Beziehung auf das ganze Volk nicht mehr deutlich. In den Psalmen bedeutet ἐκκλησία oft die einzelne religiöse Versammlung, ja es kommt sogar der Ausdruck „Gemeinde der Gottlosen" vor (Ps 26 5; cf. aber 89 6; 149 1;); und in den Apokryphen scheint ganz klar die Bedeutung: Versammlung, Menge, Einzelgemeinde durchzuklingen (Sir. 6 16. 21; 7 29; I Macc 3 13 cf. 14 19; Sir; 39 10; 23 24 u. ö.).–

Es besteht also für die LXX die Tatsache, daß der Begriff ἐκκλησία nicht einheitlich ist, sondern daß er namentlich in den älteren Büchern in irgend einer Weise die „Volksgemeinde" bezeichnet, – andrerseits, namentlich in den Psalmen und Apokryphen – diese Beziehung auf das Volk nicht mehr so deutlich ist, so daß ἐκκλησία einfach Gemeinde, Versammlung bezeichnet. — Allerdings hat man sich dabei ins Gedächtnis zu rufen, daß in der um diese Zeit sich herausbildende Kern des Volkes – die Frommen – diesen Ausdruck für sich in Anspruch nahmen, indem sie dadurch zum Ausdruck brachten: wir sind – gewiß nicht das ganze Volk aber dafür doch das wahre Israel. Dann bleibt aber die Beziehung auf das Gesamtvolk mitbestehen. – und andrerseits

erscheint das Wort ἐκκλησία in seiner Beziehung auf das Gesamtvolk in den LXX noch nicht soweit abgeschliffen und abgenutzt, dass man ἐκκλησία im Plural gebraucht: ἐκκλησία ist eben, trotzdem es für Einzelversammlung, Einzelgemeinde stehen kann, doch noch immer die Gesamtgemeinde Israel.[1])

Welche Bedeutung des Worts ist nun die ursprünglichere: Gesamtgemeinde oder Einzelgemeinde? — Die Tatsache, dass gerade die jüngeren Schriften der LXX, die Apokryphen, die Beziehung auf die Gesamtheit nicht so deutlich aufweisen, wie die älteren, berechtigt das Urteil: das ursprünglichere ist die Bedeutung „Volksgemeinde". Dazu kommt noch das andere: wäre die Bedeutung „Einzelgemeinde" das ursprünglichere, so ist das Fehlen der Plurals ἐκκλησίαι unverständlich auffallend. Jedenfalls muss die Beziehung auf das ganze Volk älter sein, als die spätere Bedeutung des Worts: Einzelgemeinde. —

Freilich, neben dieser Bedeutung - Volksgemeinde - besteht die andere: Versammlung, Gemeinde - wobei nicht immer an die Gesamtheit des Volkes gedacht ist.[2]) Es scheint gerade den jüngeren Bestandteilen der LXX diese Bezeichnung geläufig zu sein; doch auch dabei ist man sich bewusst, dass das Wort ἐκκλησία, wenn vielleicht auch nicht direct gleichbedeutend, synonym mit „Volk" ist, - so doch in Beziehung zum Volksganzen steht.

Die Annahme besteht aber zu Recht, „dass ἐκκλησία sich als Bezeichnung der Localgemeinde bei den Juden nicht eingebürgert zu haben scheint."[3]) Dagegen wird aber die Anredeform συναγωγή sowohl für die Localgemeinde, als auch für alle Art Versammlungen, ja schliesslich auch als Bezeichnung der ganzen israelitischen Volksgemeinde gebraucht.[4])

Wenn συναγωγή in den LXX und besonders im Judentum die empirische, profane Gemeinde als soziale und

---

1) nur an zwei Stellen des AT. ist der Plural gebraucht: Ps 26,12 68,28, beidemal für die hebräischen Pluralformen: קְהָלִים מְקֹהֲלוֹת. — Auch in den Apokryphen ist nur der Plural nicht belegt. — Diese Beobachtung gibt uns das Recht zu der im Text vorgetragenen Annahme. —

2) Fr. Schmidt a.a.O. S. 118, spricht sich dafür aus, dass in den LXX und im Judentum neben der Bedeutung Kult. - Volksgemeinde, immer noch die Grundbedeutung „Versammlung", „Gemeinde" fortbesteht. Leider teilt Schmidt seinen Gedanken nicht näher begründet. — Wir können ihm nicht beistimmen u. müssen ihn auf Grund der von uns angeführten Belege ablehnen.

3) Cremer a.a.O. S. 74. — Aus diesem Grunde glaube ich nicht, dass zur Erklärung der synonymen Gebrauchs von ἐκκλησία die Analogie „Synagoge" berechtigt ist (Joh. Weiss, Urchr. S. 485). — Ein solcher Gebrauch des Worts ἐκκλησία lässt sich eben nicht nachweisen u. die Analogie ist jedenfalls ungenügend.

4) cf Schürer II S. 504 Anm 11 (auch 501 ff), Bd III S. 71 ff; Sokol a.a.O. S. 13 f; Schmidt a.a.O. S. 118 zu spätestens Judentum von συναγωγή als gewöhnliche Bezeichnung für Bezeichnung der Gemeinde. Dort zeigt auch schon der Sprachgebrauch der Rabbinen, welche συν. u. ἐκκλ. entsprechend als jüd. u. christl. Gemeinde ohne weiteres unterscheiden.

politische Größe bezeichnet, so συναγωγή die ideale, religiöse Größe: das λαὸς θεοῦ. — Letztere Bezeichnung wird aber nie von Außenstehenden auf Israel angewandt[1], da συναγωγή für die griechisch denkende Welt eine ganz andere Bedeutung hatte, als sie die LXX und das Judentum diesem Wort beilegen. —

3. Ἐκκλησία im Neuen Testament.

Diese Selbstbezeichnung des Judentums wird augenscheinlich vom Urchristentum sofort übernommen. Das sehen wir an der Selbstverständlichkeit mit der Paulus den Ausdruck συναγωγή als Bezeichnung der christlichen Gemeinde als bekannt voraussetzt. In dieser Übernahme des Worts durch die junge Christenheit kommt aber ein großer Anspruch, ein einschneidender Wertteil zum Ausdruck. Die Christenheit sieht sich als Erbin der idealen Güter Israels an, als das wahre Israel, das Israel Gottes.[2] Dabei wird vollkommen bewußt der Ausdruck „Synagoge" als Bezeichnung der Christenheit gänzlich vermieden. Und zwar wird die Bezeichnung „Synagoge" nicht nur deshalb vermieden, um die Selbstunterscheidung von den Juden zum Ausdruck zu bringen, die allgemein so genannt wurden, sondern ganz entschieden spielt dabei die Tatsache eine nicht zu unterschätzende Rolle, daß συναγωγή im Gegensatz zu ἐκκλησία, der wertvollere, religiösere Begriff ist. Die junge Christenheit war vor allem eine religiöse Gemeinschaft, die nichts mit dem „Israel nach dem Fleische"[3] zu Tun haben wollte, sie war vor allem die „Gemeinde Gottes", die genuine Fortsetzung der „Gemeinde Jahwes". —

Gerade die Bezeichnung „Gemeinde Gottes" bringt am besten den hohen Anspruch der Christenheit zum Ausdruck, den Anspruch „eine große organisierte Gemeinschaft mit einer glorreichen Vergangenheit und

1) cf. anm 4 auf seite 110.

2) Gal 6 16

3) I Cor 10 18 cf. Joh 2 9; 3 9

einer nicht minder herrlichen, weltüberwindenden Zukunft zu sein".[1] Aber, auch eine Gemeinschaft, die wesentlich religiös orientiert ist. Das geht entschieden auch aus der Übernahme der Bezeichnung Ekklesía hervor: hier doch dies Wort um die Wende der Zeitrechnung seinen politischen Klang ganz verloren - besonders in der jüdischen Diaspora - und ist ganz religiös orientiert. -

Gewiss, solange das Christentum sich auf jüdischem Boden beschränkte, war die Bezeichnung Ekklesía am Platz und brachte das zum Ausdruck, was sie sollte, nämlich: die Christenheit ist eine religiöse Gemeinschaft und zwar eine weltumspannende Gemeinschaft. Diese beiden Seiten des Begriffs Ekklesía waren dem Juden ganz geläufig: auch ihm ist Ekklesía eine religiöse Grösse, das Gottesvolk. -

Doch, sobald griechischen Boden erreicht war entstand eine grosse Schwierigkeit. Allenfalls konnte der Grieche sich beim Wort Ekklesía etwas vorstellen, während Bezeichnungen wie „Israel", „Volk Gottes" u. s. f. ihm gänzlich unverständlich bleiben mussten. - Doch, wie wir es zu Anfang dieses Paragraphen darstellten[2], Ekklesía ist für den Griechen eine rein profane, politische Grösse. In keiner Weise haftet diesem Wort eine religiöse Nuance an. Und dazu fehlt dem griechischen Begriff der Ekklesía ganz der Character einer weltumspannenden Gemeinschaft: der Grieche denkt bei diesem Wort nur an die Versammlung der Bürger einer Stadt, einer Landschaft. Ihm musste also der urchristliche Begriff der Ekklesía verschlossen bleiben. Wollte das Urchristentum die religiöse und universale Seiten des Begriffs Ekklesía verständlich machen, so entstand ihm die Pflicht sie auch besonders zu betonen. -

1) Joh. Weiss, Urchr. S. 484. - v. Harnack, Mission[2] S. 207 „Diese Überzeugung, Volk zu sein (d. h. die Übertragung der Prärogative und Ansprüche des jüdischen Volks auf die neue Gemeinde unter dem Gesichtspunkt einer Neuschöpfung, die das alte und ursprüngliche enthüllte und in Kraft setzte), gab den Bekennern der neuen Gemeinde sofort ein politisch-historisches Bewusstsein, und zwar das umfassendste, vollkommenste und einheitlichste, das sich denken lässt. Oder lässt sich etwa höheres, umfassenderes vorstellen, als die Komplexe der Momente, die in der Selbstschätzung „wahres Israel", „neues Volk", „ursprünglicher Volk", „Volk der Zukunft" d. h. der Ewigkeit" gegeben waren? In dieser Selbstschätzung war man gegen alle Einwürfe und Wendungen des Polemik gerüstet und konnte auf allen Linien zum Eroberungskampfe vorschreiten".

2) auf S. 97.

1) Folgende Tabelle sei gestattet:

	I Th	II Th	Gal	I Cor	II Cor	Rom	Phil	Col	Eph	I Tim	II Tim	Summa summarum N.T.
ausdrückl. oder relig. bezeichn.	2	2	2	6	1	1	–	–	1	–	2	21
aus dem Zshg als relig. evident	–	–	1	14	7	4	2	2	8	–	–	79
relig. Ober. nicht deutlich	–	–	–	2	1	–	–	2	–	1	1	14
Summa	2	2	3	22	9	5	2	4	9	1	3	114

2) Gal 1_{13} ; $1\text{Cor}\ 10_{32}$; 15_9 ; 11_{22} (auch wohl 12_{28}, wo „auch" Subject der Setzer ist, wodurch deutlich wird, dass es sich um die „Gemeinde Gottes" handelt). – Auf genau Vorgang Fr. Schmidt S. 119 ff a.a.O. – Vgl Weiss I Chr. S. XVI.

Das geschieht auch. Ganz deutlich sehen wir das bei Paulus, der ja in besonderer Weise das Christentum auf griechischem Boden getragen hat. Er betont ganz stark den religiösen Charakter der Ecclesia. Gerade in den älteren Briefen macht es der Apostel durch den Zusatz τοῦ θεοῦ oder einen ähnlichen deutlich, dass es sich bei dem Wort ἐκκλησία um eine religiöse Grösse handelt[1], mussten doch diese Briefe mit einer Lesergemeinde zu rechnen, die allen jüdischen und christlichen Vorstellungen und Gedanken fremd gegenüberstand. Wenn diese erklärende Zusätze in späteren Briefen des Paulus ganz regelmässig fortbleiben, so ist das ganz verständlich: darf doch Paulus annehmen, dass, wie ihm selbst, so auch seinen Zuhörern und Lesern das Wort ἐκκλησία mit der Zeit zu einem ganz feststehenden Begriff geworden ist, der nur die religiöse, christliche Gemeinde bezeichnen konnte. Es brauchte also der religiöse Charakter der ἐκκλησία nicht mehr in besonderer Weise hervorgehoben zu werden und so genügte es, dass bloss aus dem Zusammenhang, in dem dies Wort gebraucht war, evident wurde: es handelt sich um die christliche Ecclesia.

Bezeichnend ist es auch, wie Paulus die Nuance: weltumspannende Grösse verdeutlicht. Wenn er die gesamte Christenheit meint, so sagt er niemals, jedenfalls zu Anfang seiner Missionstätigkeit auf griechischem Boden, allein ἐκκλησία, sondern immer ἐκκλησία τ. θεοῦ[2], und hebt so den dem griechischen Begriff der ἐκκλησία auf seine Verhältnisse auf bloss einzelne Städte u. Landschaften hinaus. — Vor allem aber – so scheint es mir – ist es das Bild vom σῶμα, das dazu dient den Gedanken, dass die ἐκκλησία eine einheitliche, weltumspannende Grösse sei dem Griechen verständlich zu machen. Diesem Bild fehlt

die Beschränkung auf einen Staat, eine Landschaft viel mehr, als dem griechischen Begriff ἐκκλησία. Und es zeigt sich darin, daß Gott dieses Wort zur Verständlichmachung seines Gedankens von der Gemeinde gebraucht, seine Größe als Selbstherr.

Gewiß, wenn die Griechen auch zunächst unter dem Ausdruck: ἐκκλησία τοῦ θεοῦ die „Volksversammlung Gottes“[1] verstand, so konnte es doch, wenn es ausdrücklich betont wurde, daß es sich nun die eine ἐκκλησία Gottes handelt, zu dem Gedanken kommen, der dem Juden von vornherein im Begriff ἐκκλησία gegeben war, zu dem Gedanken: Volk Gottes. War doch auch für den Griechen eine gewisse Beziehung des Worts ἐκκλησία zum „Volk“ vorhanden?[2] —

Noch eine andere Seite des Begriffs ἐκκλησία war dem Griechen, wie auch dem Juden ganz verständlich. Es ist der Gedanke, der dem griechischen Wort ἐκκλησία zu Grunde liegt: die Versammlung der Auf-gebotenen (ἔκκλητοι), der vom Herold Berufenen. Und diese Bedeutung des Worts ἐκκλησία will die Christenheit entschieden auf sich bezogen wissen: Wir sind die von Gott Aufgebotenen, die von Gott zum Heil Berufenen. —

Aber wir haben uns einem anderen Problem zuzuwenden. — Das Ausdruck ἐκκλησία kommt im Neuen Testament 114 mal vor.[3] Und zwar wird das Wort sowohl im Plural als auch im Singular gebraucht.[4] — Wenn wir die Stellen besonders ins Auge fassen, wo ἐκκλησία im Singular steht so werden wir im allerbesten Falle etwa nur an 23 von ihnen die Bedeutung „Gesamtgemeinde“ konstatieren können. Es steht also im Neuen Testament die Bedeutung „Einzelgemeinde“ der Bedeutung „Gesamtgemeinde“ universell gegenüber.

1) Joh. Weiß, I Cor. S. XVI

2) auf S. 96 f.

3) Acta 2 47 kommt nicht in Frage; 9 31 ist mit A.B.C. τ ἐκκλησία zu lesen. —

4)

	Rom	I Kor	II Kor	Gal	I Thess	II Thess	Philem	Col	Eph	Phil	I Tim	II Tim	Tit	Summa bei Paulus	Hebr	Jak	I Pt	II Pt	I Joh	II Joh	III Joh	Apok	Joh	Jud	Summa in allen übrigen Büchern	Summa d. ganz. NT.
Sing.	1	1	1	1	16	1	3	2	4	9	1	3	–	–	42	–	3	–	21	–	–	–	3	7	2	–	–	–	36	78
Plur.	–	1	1	2	6	8	2	–	–	–	–	–	–	–	20	–	–	–	2	–	–	–	13	–	–	–	–	–	15	35
zusam.	1	2	2	3	22	9	5	2	4	9	1	3	–	–	62	–	3	–	23	–	–	–	3	20	2	–	–	–	51	114

wie ist dieser Tatbestand zu erklären? Wie verhält sich, bei Paulus zum Beispiel, die Gedanken der Einzelgemeinde zu dem der Gesamtgemeinde? Wie kommt es, dass im Neuen Testament so oft der Plural ἐκκλησίαι gebraucht wird, während er in den LXX u. im Judentum äusserst selten ist? – Das alles sind Fragen, um die noch gestritten wird. Wir werden versuchen müssen ihnen gegenüber Stellung zu nehmen, obwohl wir annehmen, dass zuletzt eine endgültige Klärung der ganzen Fragencomplexes schwer möglich ist. –

Es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass entwicklungsgeschichtlich der Ausdruck ἐκκλησία τοῦ θεοῦ seiner Idee nach zunächst die Gesamtheit aller Christen bezeichnet[1], insofern die Gemeinde Gottes ursprünglich in Palästina auf kleinem Raum beschränkt war (auf I Cor 15a) und alle Christusgläubigen umfasste. Und als diese Gemeinde sich ausbreitete und Kolonien bildete, so waren diese nur Teile der Muttergemeinde. – Aber auch die Bedeutung des Worts ἐκκλησία, wie wir sie für die LXX nachgewiesen haben[2], erlaubt es uns nur den universalen, das ganze „Volk" umfassenden Begriff der ἐκκλησία für das Primäre zu erklären[3]. Ganz entschieden ist dem ursprünglichen Gedanken nach jede Einzelgemeinde nur Darstellung der Gesamtgemeinde, nur Erscheinung der einen ἐκκλησία θεοῦ.[4]

Fraglich ist es aber nun, ob tatsächlich die Idee „Einzelgemeinde – Darstellung der einen Ekklesia" immer ganz lebendig empfunden wurde, ob beim Wort ἐκκλησία immer die Gesamtgemeinde im Vordergrund des Interesses gedacht war?

Dafür, dass dies nicht immer der Fall war, spricht meines Erachtens nach die Tatsache, dass Paulus

1) vgl. Weiss, I Cor, S. XVI f.; Lindem., S. 485

2) auf S. 98 – iii

3) gegen T. Schmidt a.a.O. S. 117, S. 123.

4) so Holsten, v. Harnack, Schmiedel (St. u. Kr. S. 342 ff) S. 154; Kattenbusch, Kloepper Crit S. 240 f., Cremer; – auf Pfleiderer, Urchristent. I. S. 293; v. Harnack, Mission² S. 342)

neben dem singular ἐκκλησία doch den Plural bilden kann: „Gemeinden Gottes",[1] — ja sogar einmal von „Gemeinden Christi"[2] sprechen kann. —

Doch, noch schwerwiegender spricht dafür, dass der Gedanke an die Gesamtkirche dazwischen ganz vergessen werden kann. Es ist der Umstand, dass auch „Hausgemeinden" ἐκκλησία genannt werden.[3] Doch, dass auch Hausgemeinden so genannt werden, könnte zur Not noch verständlich gemacht werden.[4] Durchschlagend ist aber die Beobachtung, dass Paulus im Gegensatz zu den Hausgemeinden von der Versammlung der „ganzen Gemeinde" spricht[5], oder sogar von „allen Gemeinden", wo er doch von „der Gemeinde" hätte sprechen sollen.[6] — Auf Grund dieser Tatsachen sind wir berechtigt das Urteil zu fällen: die universale, auf die Gesamtheit sich beziehende Bedeutung des Ausdrucks ἐκκλησία kann nicht mehr immer lebendig empfunden worden sein, vielmehr muss die locale Bedeutung von ἐκκλησία stark in den Vordergrund getreten zu sein. —

Dass ist die universale Bedeutung des Ausdrucks ἐκκλησία nie gänzlich verwischt worden. Sonst wäre es absolut unverständlich, wie die Epheser- und Colosserbriefe ohne weiteres mit der universalen Bedeutung des Worts operieren können. Beide Bedeutungen müssen ganz nahe beieinander liegen und es tritt entweder die eine oder die andere stärker in den Vordergrund. Dieses nebeneinander und zueinander beider Begriffe werden wir uns einen Augenblick im Folgenden zu. —

Wenn wir die Existenz der abgeschliffenen Bedeutung des Worts ἐκκλησία auch zugeben müssen, so werden wir es aber auch nicht übersehen dürfen, dass de facto bei Paulus die Gedanken der Gesamt- und Einzelgemeinde ganz eng

1) I Cor 11 16; I Thess 2 14; 2 Thes 1 4

2) Röm 16 16

3) I Cor 16 19; Röm 16 5; Col 4, 15. – Joh. Weiss, Urchr., S. 486: „Hier, wo es sich um kleine Zirkel handelt, würde das Wort durch. unpassend sein, wenn es noch notwendig den vollen Klang der „Volksversammlung" gehabt hätte: hier steht es vollends im Sinne einer localen Kultusversammlung, mit fast vereinsmäßigem Charakter."
4) cf. Schmi S. 15 u., S. 160.

5) Röm 16 23 I Cor 14 23 6) I Cor 4 17 7 17 11 16 14 33. 34. – 2 Cor 8 18 11 28 12 13 Röm 16 16

beieinander liegen, dass sie nicht scharf zu trennen sind und ineinander übergehen. Man vergleiche doch nur Gal 1,13 und v.22, 1 Cor 11,22 u. v.16 (auf auch 1 Cor 15,9 und Phil 3,6 mit 1 Tim. 2,14; 2 Tim 1,4), wo Paulus im selben Sinne von ἡ ἐκκλησία (τ. θεοῦ) = Gesamtgemeinde und ἐκκλησία (τ. θεοῦ) = Einzelgemeinde redet. - Oder etwa 1 Kor 1,2 und 2 Cor 1,1; wo beide Bedeutungen ineinander übergehen und man faktisch nicht weiss, ob hier an die Einzelgemeinde zu denken ist, oder die Übersetzung zu bieten ist: „die grosse Gesamtgemeinde, soweit sie in Korinth zur Erscheinung kommt." [1] —

Wenn nun letztere Übersetzung auch nicht berechtigt ist [2], so ist doch der Gedanke an sich, nämlich, dass die Einzelgemeinde Darstellung der gesamten ἐκκλησία ist, für Paulus nicht abzuweisen. - Wir sehen das zunächst an der Tatsache, dass Paulus darauf verzichtet die Einzelgemeinde sprachlich von der idealen Größe, der Gesamtgemeinde zu unterscheiden.[3] Wir sehen das auch an der anderen Tatsache, dass Paulus als Ausgangspunkt seiner Betrachtung immer die konkrete, zum Kult versammelte Gemeinde hat.[4] — Andererseits ist für Paulus nun die Gesamtgemeinde die eigentlich religiöse Größe, die Einzelgemeinde ist es erst in zweiter Linie als ihre Darstellung. So wird zum Beispiel der Gedanke des σῶμα Χριστοῦ nur auf die Gesamtgemeinde angewand. - und zuletzt: „alle die religiösen Gaben und Betätigungen der Gemeinde, die Paulus unter dem Begriff der Charismen zusammenfasst, sind Functionen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Kirche, des σῶμα Χριστοῦ, s. bes. Rm 12 u. 1 Kor 12; auf Eph 4,10ff"

So liegen denn für Paulus die Gedanken der Einzelgemeinde und der Gesamtgemeinde hart beieinander. Aber noch

1) Sohm, K.R.; Katholizismus. S.24ff; Scheel a.a.O. s.15f, Cremer a.a.O., v. Harnack, Kirchenverf. S.35f 63f.

2) auf J. Weiss a.a.O.O.; Fr. Schmidt a.a.O. S.123

3) mit Recht sagt Scheel a.a.O.S.15: „Immerhin wäre es gewiss merkwürdig, dass Pls durchgängig darauf verzichtet, die Kirche Gottes und die Gemeinde sprachlich zu unterscheiden, was an sich möglich gewesen wäre. Bedient er sich also Grundbegriffe einer ganz unzweifelhaft religiösen Bezeichnung auch dort, wo empirische, örtliche Vereinigungen im Auge gefasst sind, so sind sie ihm nicht als profane Gebilde beachtenswert erschienen, sondern als Darstellungen der religiösen Größe, deren Namen sie tragen: der Kirche Gottes" u.sf.

4) Vgl. 1 Kor 11,2ff auf v.17ff; 10,16ff; Rm 12,3 ff;

nehmen: sie sind zu einer gewissen Einheit verschmolzen, indem der Gedanke der Gesamtkirche der eigentlich beherrschende ist. In verschiedenem Zusammenhang kann aber ganz ungezwungen entweder die eine oder die andere mehr in den Vordergrund treten.

Wie weit diese Einheit auch für das Vulgär-Christentum bestand ist fraglich. Der Sprachgebrauch der Apokalypse Johannis und der Apostelacten spricht für ein viel stärkeres Vorherrschen des Begriffs „Einzelgemeinde."—

Wie ist es aber nun zu erklären, dass im Neuen Testament mehr oder weniger plötzlich der Gedanke der Einzelgemeinde auftaucht, der obwohl zunächst von Paulus dem Gedanken Ekklesia über untergeordnet wird, doch bestehen bleibt, nicht gänzlich verschwindet und, soviel wir sehen, allmälig immer stärker zu dem herrschenden wird?

Unserer Einsicht nach kann nur ein Doppeltes auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben. Das Eine: sobald das Christentum griechischen Boden betrat wurde der universalen Bedeutung des Worts Ekklesia, wie wir sie für die LXX constatiren mussten – eine „particularistische" entgegen. Hier auf griechischem Boden war man es ja auch gewohnt den Plural Ekklesiai zu brauchen.[1] Der neutestamentliche Sprachgebrauch steht ohne Frage unter Einfluss der griechischen Auffassung von der Ekklesia, womit keineswegs gesagt sein soll, dass er ausschliesslich auf diese zurückzuführen ist.– und Andrerseits: es bedurfte einer immensen religiösen Anspannung um täglich, – um die Localgemeinde vor Augen – trotzdem an die eine, allumfassende Ekklesia, an das eine Volk Gottes zu denken. Es musste notwendigerweise der Begriff der Gesamtgemeinde zurücktreten, und das Wort Ekklesia immer öfter – wenn auch keineswegs immer – die Einzelgemeinde bezeichnen.[2]

1) Lietzmann, Römischer Ritus im 5. Jh. S. 222 f.

2) Joh. Weiss, Urchr. S. 486: „vor allem aber wurde eine nüchternere Beobachtung ein: in Ekklesia

scheint doch immer noch die Note „Versammlung an einem Orte" mehr. Nun hätte man ja mit einer gewissen Gewaltsamkeit sich immer den idealen Sinn der Worte vorhalten können, dass die Christen allen Orten allezeit gewissermassen vor dem Angesicht Gottes zur Anbetung versammelt dastehen – aber diese doch immer etwas künstliche Fiction musste vor dem alltäglichen Augenschein zurückweichen, dann schliesslich doch nur die locale Brüderschaft in versammeltem Zustand auftrat. Und so wird denn Exegetica schliesslich einfach abgeschliffenes Terminus für die organisirte Localgemeinde. – Oft wird ja die ideale, religiös bedeutung mitklingen, wie sich an dem hinzugefügten der Genetive „Gottes" oder der mystischen „in Gott und Christus" zeigt, aber ebenso oft tritt diese auch in den Hintergrund, wie man an dem ganz veräusserlichen, eigentlich unvollständigen ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ sieht, das höchstens noch durch geographische Zusätze näher bestimmt wird (Galatien, Asien)."–

1) cf. z.B. I Kor 10,32 11,22[?] 15,9 Gal 1,13 u.s.w.

2) cf. S. 12

3) cf. S. 46–48

Bei unserer Untersuchung haben wir es nun nur mit dem Gedanken der Gesamtgemeinde zu tun. Wir werden seine eigentümliche Ausprägung im Verlauf der Weiteren kennen lernen. Wenn wir aber einen Augenblick unser Interesse den Epheser- und Colosserbriefe zuwenden, so haben wir an dieser Stelle nach dem bisher Ausgeführten zu sagen: 1) der Gedanke einer Gesamtgemeinde, der Kirche, ist schon den älteren Paulinen geläufig[1]! Es sind fraglos schon vor den Eph.- u. Colosserbriefen Stellen zu finden, wo von der einen ἐκκλησία gesprochen wird; und die ganze Entwicklungsgeschichte des Worts ἐκκλησία, die wir darzustellen versuchten, deutet entschieden in derselben Richtung. – Diesen Grund gegen die Echtheit unserer Briefe scheidet jedenfalls aus.[2] – und 2) haben wir zu fragen: ist für unsere Briefe das Problem Gesamtkirche – Einzelgemeinde vorhanden? Es ist immerhin die Möglichkeit zuzugeben, dass eventuell unsere Briefe unter ἐκκλησία und σῶμα die Einzelgemeinde meinen. Das scheint uns aber vollkommen ausgeschlossen. Es müsste dann in ganz anderer Weise betont werden, dass der Verfasser von der Einzelgemeinde spricht, wie es ja Col 4,15.16 geschieht. Wenn aber der Autor ohne sich näher darüber auszulassen sagen kann ἡ ἐκκλησία = σῶμα Χριστοῦ, so kann nur die Gesamtheit der Gemeinden, die Kirche gemeint sein. –

Wohl ist aber zuzugeben, dass nur an einer Stelle der Epheserbriefe, nämlich 2,20 eine andere Auffassung von der Gesamtkirche entgegentritt, als sonst. – Wir haben bei der Exegese der Stelle[3] festgestellt, dass hier von der Einzelgemeinde (πᾶσα οἰκοδομή) gesprochen wird, indem behauptet wird, dass die jede Einzelgemeinde in der Richtung auf einen heiligen Tempel im Herrn wächst. D.h. dann: die Gesamtkirche ist ein Ideal, das noch verwirklicht werden soll, während an anderen Stellen die Gesamtgemeinde als schon vorhanden geschildert wird. – Diese merkwürdige Discrepanz wird

1) auf Kap III, S. 206

2) auf Bildwerken der Katakombenkunst. –

3) Joh. Müller, Das protest. Christentum im 19. Jh.[1] 1911[2], S. 42

ihre Erklärung finden, wenn wir in einem anderen Zusammenhang die Frage behandeln, dass die Kirche einerseits Realisierung der endzeitlichen Heils ist, andererseits aber die volle Wirklichkeit erst in der Zukunft erlangen soll. Auch dann werden wir diese Frage aber nur kurz streifen.[1] —

Damit haben wir das über die Bedeutung und den Gebrauch der Worte ἐκκλησία zu sagende erschöpft. — Zum Schluss betonen wir es nochmal, dass die Übernahme des Worts ἐκκλησία durch die Christenheit als Selbst-bezeichnung ein Anspruch ist, wie man sich ihn nicht höher denken kann: wir sind das Volk Gottes, das Volk dem alle Verheissungen und Weissagungen des A.T. gelten. – Es sei nur kurz angedeutet, was späterem Zusammen-hang vorbehalten bleiben soll: das Recht zu diesem Anspruch, zu diesem Glauben nahm die Christenheit aus dem festen Bewusstsein: Jesus ist der Messias, unser κύριος – und wir sind die Gemeinde des Messias, die er nach eschatologischer Erwartung um sich sammeln sollte.[2]

§ 2. Die ἐκκλησία in ihrem Verhältnis zum Einzelindividuum.

Am Ende des vorigen Jahrhunderts schrieb Johannes Müller[3]: „Doch auch von der christlichen Gemeinde besitzen wir noch kein vollständiges Bild, wohl von ihrer äusseren Erscheinung, aber nicht von ihrem inneren Wesen. Ihre Versammlungen, Verfassung und Sitte sind zu eingehend untersucht worden, aber nicht die eigentümliche neue persönliche Gemeinschaft, die in ihr zu Tage trat, das Verhältnis zwischen Individuum und Gesamtheit, das hin die somit konstante Spannung zwischen beiden über-wand, das Gemeinschaftsgefühl und Gemeinschaftsbewusstsein, ihr Verhalten zur Aussenwelt u.s.f.

Alles dies und ihre äußeren Erscheinungen nicht aus einem theologischen Begriffe der Ekklesia,[1] und wäre es der ursprünglich urchristliche, sondern aus der Natur des persönlichen Christentums und aus seiner Entstehung nachzuweisen, ist eine Aufgabe, die noch der Lösung harrt."

Unsere Arbeit wird zu einem Teil dazu beitragen können „das innere Wesen" der Gemeinde aus der persönlichen Frömmigkeit der Christen zu erklären. Um das tun zu können wenden wir uns aber in diesem Paragraphen dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesamtheit zuwenden. Denn um die Anschauung unseres beiden Briefe über die Gemeinde, den Glauben an die Kirche zu verstehen und zu erklären, werden wir letzten Endes darauf zurückgewiesen werden, was an einzelnen Stellen des Neuen Testaments von einzelnen Christen gesagt ist. Inwieweit wir dazu berechtigt sind das Heilserleben der Einzelnen zur Erklärung der Auffassung von der Ekklesia heranzuziehen, soll dieser Paragraph in allgemeinen Zügen darstellen. Es ist selbstverständlich nur möglich in aller Kürze auf diese Fragen einzugehen. Denn das Hauptgewicht unserer Arbeit gehört der Untersuchung über den Glauben an die Kirche. Dass dieser Glaube auf dem religiösen Erleben der Einzelnen zurückgeht, ist ohne weiteres deutlich. Wie weit dieser Zusammenhang besteht müssen wir versuchen genauer zu ermitteln.

1. Die Gemeinde als Summe der Einzelnen.[2]

Die Gemeinde als Summe der Einzelnen – das ist zunächst die nächstliegendste Beziehung des Individuums zur Gesamtheit. Die Ekklesia ist die Summe ihrer Glieder. Dieses Verhältnis begegnet uns überall da, wo in irgend einer Weise gleichartige Individuen zu einem Ganzen gehören, zu einem Ganzen zusammengeschlossen sind. – Es ist nun natürlich, wenn wir dieses Verhältnis auch im alten Testament

1) cf. Sohms Ableitung der Organisation aus dem Begriffe der Ekklesia, K.R. S. 16 ff.

2) Wir folgen hier im wesentlichen T. Schmidt a.a.O. S. 125.

und im Judentum vorfinden. Wie ein moderner Verein, so ist auch das „Volk Israel" und die nachexilische jüdische Gemeinde nichts anderes als eine Summe Einzelner, gleichartiger Bestandteile. Für das Alte Testament und das Judentum suchen wir dies aus der Bezeichnung der Gemeinde bald durch einen Plural, bald durch ein im Singular stehendes Collectivum. Bei ersterem ist dann mehr daran gedacht, dass Einzelne ein Ganzes bilden, bei letzterem mehr daran, dass ein einheitliches Ganze durch die Vereinigung der einzelnen Glieder zustande kommt. — Doch im Grunde genommen bezeichnet sowohl der Plural, als auch das Collectivum ein und dasselbe. Das wird an der Tatsache erhärtet, dass im alten Testament der Plural und das Collectivum in ungezwungener Weise miteinander abwechseln: die Ausdrücke עַם יְהוָה and עַם יְהוָה, קָהָל, עֵדָה und andere werden ganz synonym, ganz gleichbedeutend gebraucht; sie bezeichnen und meinen ein und dieselbe Größe, wenn sie auch eine etwas verschiedene Tönung haben.[1] — Keineswegs anders liegt es in der nachexilischen Zeit. Auch hier werden die pluralischen Ausdrücke „die Frommen", „die Gerechten", „die Auserwählten", „die Heiligen" u.s.w. ganz gleichbedeutend mit „Israel", „die Gemeinde" empfunden.[2]

Und genau denselben Tatbestand finden wir, wenn wir die Selbstbezeichnungen der Christen in Augenschein nehmen: „Volk Gottes", „Israel κατὰ πνεῦμα", „Same Abrahams", „auserwähltes Volk", „zwölf Stämme", „Erwählte", „Knechte Gottes", „Gläubige", „Heilige", „Brüder", „Kirche Gottes".[3] Diese pluralischen und collectiven Bezeichnungen stehen ganz ungezwungen und ungestört nebeneinander — denn sie bezeichnen ja ein und dieselbe Größe, — nämlich die Christenheit. —

1) besonders im P. u. Chr.

2) vgl. S. 98 u., S. 99 o.

3) v. Harnack, Mission² S. 337 f.

charakteristisch sind in dieser Beziehung ganz besonders die Überschriften der paulinischen Briefe, die in der oben angegebenen Weise die gebräuchlichsten Bezeichnungen οἱ ἅγιοι und ἡ ἐκκλησία verwenden. Einerseits finden wir in ihnen beide Ausdrucksformen verbunden. So in der Überschrift des I. Cor.-briefes: Παῦλος ..... τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ .... ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις ....[1]. Andrerseits braucht Paulus in einigen Überschriften die pluralische (Rm 1,7; Eph, Phl, Col), in anderen die collective (Gal, I u. II Th.) Bezeichnung und meint in jedem Falle genau dasselbe: die Christenheit, die Gemeinde einer bestimmten Stadt. – Oder er macht von den ἅγιοι und der ἐκκλησία gleichlautende Aussagen. Das können wir an einem Beispiel des Epheserbriefes veranschaulichen: S_{25} wird von der Kirche gesagt: ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς; und S_2 wird von den Christen ausgesagt: ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν κτλ.[2] – Offenbar sagt der Apostel genau dasselbe aus. Und wenn auch im letzten Falle mehr die Einzelnen als Ganzes und im ersten mehr das Ganze als aus Einzelnen Individuen bestehend im Auge hat, so sind ihm – wie wir das aber auch an anderen Schriftstellern des Neuen Testaments beobachten können – die Ausdrücke ἐκκλησία, ἁγίοι, ὑμεῖς, οἱ ἅγιοι wesentlich gleichbedeutend.

Daraus können wir nun für unsere zweite wichtige Folgerungen ziehen. Zunächst das Eine. Es kann auch an den Stellen des Neuen Testaments und speziell unseren Briefe wo der Ausdruck ἐκκλησία nicht gebraucht ist, und doch von der Gesamtheit der Christen Aussagen gemacht werden die ἐκκλησία gemeint sein. Denn das was vom Einzelnen gilt, vielmehr von einer Gesamtheit Einzelner wird ohne weiteres auf das Ganze

1) auf 2 Cor.

2) auf Eph 1,4 mit S_{27}.

die ἐκκλησία übertragen. In unseren Briefen ist das ganz deutlich z.B. Eph 1,3–14[1] der Fall: die ἁγιοι, ἅγιοι sind die ganze Christenheit und letzten Endes also die ἐκκλησία. – Andererseits: wenn es feststeht, dass die Gemeinde eine Summe Einzelner, so dürfen für das Verständnis der Anschauung von der ἐκκλησία – wenn auch gewiss mit Vorsicht – die Aussagen des neuen Testaments über den Einzelnen Christen und sein religiöses Erleben herangezogen werden. Dazu berechtigt uns noch die Tatsache, dass es von Paulus betont wird: alle Christen haben die gleichen Erfahrungen. – Dass trotzdem ein Unterschied zwischen dem einzelnen Christen und der Gesamtheit besteht, werden wir an anderer Stelle constatieren.[2] – Eben genügt die Feststellung: Aussagen, die über Einzelne Christen gemacht werden, können auf die Gesamtheit übertragen werden. Ob die Gesamtheit durch einen collectiven oder einen pluralistischen Ausdruck bezeichnet wird ist gleichbedeutend. –[3]

Wenn wir dem Verhältnis der ἐκκλησία zu übersinnlichen Grössen wie Gott, Christus, Geist nachdachten – und wenn wir den eigentümlichen Glauben an die ἐκκλησία untersuchen werden, werden wir diese oben ausgesprochene nicht aus dem Auge lassen dürfen. –

2. Die Gemeinde als Einheit, als Gesamtpersönlichkeit.

Bei der Exegese der Epheser- und Colosserbriefe begegnet uns der Gedanke, dass die Christenheit, die ἐκκλησία eine Gesamtpersönlichkeit ist: der neue Mensch (Eph 2,15 auch Col 3,9 ff)[4]. Andererseits begegnete uns der Gedanke: die Gemeinde ist ein σῶμα (Eph 1,23 2,16 4,4; Col 1,18.24 2,19 etc)[5]. In diesen beiden Bildern wird die ἐκκλησία, die wir eben als eine aus vielen gleichartigen Individuen zusammengesetzte Grösse kennen lernten, doch ganz klar als eine Einheit

1) cf. S. 38 f. 59 ff

2) cf. S. 144 f; 155.

3) vgl. die Ausführungen bei Walther-Hatzfeld, a.a.O. S. 61 f, denen wir nicht beistimmen können.

4) vgl. S. 39–45 und 93 ff.

5) vgl. Exegese des Textes.

als ein Ganzes an sich gedacht. Versuchen wir es diese Gedanken zu verfolgen und die (Bedeutung) Stellung des Einzelindividuums innerhalb dieser einheitlichen Ganzen zu ermitteln. —

a. Die Gemeinde als Person.

Die Antike kann nicht abstract denken: sie personificirt unpersönliche Begriffe und diese Personificirung einer Grösse ist ihr ganz geläufig. Wenn wir das schon an unpersönlichen Begriffen konstatiren können, so ist das umsomehr der Fall, wenn die in Betracht kommende Grösse aus lauter konkreten, lebendigen, persönlichen Einzelteilen besteht, wie das etwa bei einem Volk der Fall ist. Dabei ist zu beachten: diese Personificirung ist in nichts, wie es etwa unserem modernen Denken geläufig wäre, eine Abstraction, sondern im Gegenteil etwas durchaus konkret, persönlich vorgestelltes. Wenn ein Volk, aus lauter lebendigen Individuen bestehend, personificirt wird, so kann diese Personification nur die ganz konkreten Züge der einzelnen Teile enthalten. Die Personification des Volkes wird eine ganz konkret empfundene Gesamtpersönlichkeit. —

Entsprechend dem Ausgeführten ist dem Judentum der Gedanke der Gesamtpersönlichkeit ganz vertraut: ein Volk, oder sei es eine Stadt oder ein Land wird ohne weiteres und mit Vorliebe als Gesamtpersönlichkeit, die die gegebene Grösse personificirt, gedacht. Es sei hier nur an „Israel", die Kollektivpersönlichkeit des Volkes Israel erinnert. „Israel" tritt mit Jahwe in Beziehung, es erscheint als Braut Jahwes, als Sohn Gottes; „Israel" ist das Eheweib Jahwes, wie es ja auch sonst als Weib gedacht ist; Israel ist die Mutter der Einzelnen u.s.f.

Genau dieselben Vorstellungen finden wir nun in den neutestamentlichen Schriften. Im 5 Kap. des Epheserbriefes begegnet uns die Analysis unter dem Bilde eines Weibes, wenn das Bild auch nicht deutlich ausgesprochen wird

Genau im alten Verhältnis steht Israel zu Jahwe Hos. 1-3, wie auch in der Apokalypse Johannis die Gemeinde als Braut, als Weib Christi erscheint.[1] – Und als Parallele zum alttestamentlichen Gedanken, dass Jerusalem die Mutter ihrer Bewohner ist, haben wir bei Paulus den Gedanken, dass das himmlische Jerusalem die Mutter der Christen sei (auf Grund 4)

Und gleichbedeutend dem alttestamentlichen Personification Israels in einem männlichen Wesen ist der neutestamentliche Gedanke vom κενὸς ἄνθρωπος. –

Wie ist nun aber das Verhältnis der Einzelindividuums zu der Gesamtpersönlichkeit? Es versucht mir folgende Vorstellung. Da die Gesamtheit aus lauter gleichartigen Teilen, gleichartigen Individuen besteht – so werden die wesentlichen Züge der Einzelpersönlichkeit auf die Gesamtpersönlichkeit übertragen: sie trägt die Züge der Einzelindividuums. — Doch ist die Gesamtpersönlichkeit nicht mit der Einzelpersönlichkeit identisch. Vielmehr ist erstere die übergreifende, umfassendere. „Etwa so, wie ein Kristall aus lauter einzelnen Kristallen besteht, die alle von gleicher Gestalt sind, so dass das Ganze die Form der einzelnen Teile wiederholt und so zugleich ihrer Zusammenfassung ist wie ihr vergrösserter Abbild. Oder wie ein Organismus sich aus einzelnen Zellen aufbaut, die selbst wieder ihr eigenes Leben besitzen. Die Gesamtheit ist die auf eine höhere Stufe erhobene Persönlichkeit der Einzelnen."[2] –

Das zeigt sich ganz deutlich an der Tatsache, dass, wenn im Alten Testament die Israeliten Gottes Söhne heissen, Knechte Jahwes genannt werden, so ist die Gesamtpersönlichkeit Israels – Knecht Jahwes, Sohn Gottes, – ihm gilt die Anrede „Du", den Einzelnen – ihm?[3] – Und ähnlich liegt es bei Paulus: die Erfahrungen der Einzelnen wiederholen sich in höherem Masse an der Gesamtheit. –; d.h. aber, dass wir auch hier die Beobachtung machen: dass,

1) z.B. Apoc. 12,1-6 ; vgl Dietrich, Abendmahlsliturgie² 121 ff ; Perdelwitz, Die Mysterienreligion u. das Problem des I. Petrusbriefes S. 40 ff

2) so T. Schmidt a.a.O. S. 127.

3) Weil Israel eine Gesamtpersönlichkeit bildet, darum kann die jüd.-christl. Gemeinde auch „ich" den Frauen auf sich beziehen, obwohl es ursprünglich individuelle Bedeutung hat.

was vom Einzelnen gilt – wird auf die Gesamtheit übertragen.

b) Die ἕνωσις als einheitlichen Organismus (Leib u. Glieder)

Von der Gemeinde sagt an Epheser und Colosserbrief aus sie sei ein σῶμα. und auch sonst finden wir im Neuen Testament, namentlich bei Paulus dies Bild auf die Gemeinde bezogen. Mit größter Wahrscheinlichkeit läßt sich sagen, dass nicht Paulus selbst dieses Bild geschaffen hat: es ist nicht Eigengut des Paulus. –

Schon im alten Testament begegnen wir diesem Bilde, allerdings nur höchst selten. Wir finden es bei Isaja, als ein poetischen Vergleich verwand; 1,5: πᾶσα κεφαλὴ εἰς πόνον καὶ πᾶσα καρδία εἰς λύπην. ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὐκ ἔστιν ὑγίεια οὐδὲ μώλωψ οὐδὲ πληγὴ φλεγμαίνουσα, οὐκ ἔστιν μάλαγμα ἐπιδεδεμένον οὐδὲ ἔλαιον οὐδὲ καταδέσμους. – und 9,13: καὶ ἀφεῖλεν κύριος ἀπὸ Ισραὴλ κεφαλὴν καὶ οὐρὰν, μέγαν καὶ μικρὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ πρεσβύτην καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θαυμάζοντας, αὐτὴ ἡ ἀρχὴ, καὶ προφήτην διδάσκοντα ψεύσμα, οὗτος ἡ οὐρά

Ganz anders liegt es im Hellenismus: es ist sehr verbreitet und weitbin bekannt.[3] Am bekanntesten und grundlegend ist die Erzählung des Livius II 32 über die Rede des Menenius Agrippa an die ausgewanderte Plebs. Diese Fabel von den στάσις der Gliedern gegen den Bauch wird dann bei Dion. Halic. VI 86 wiederholt, und wird von Plutarch auf Coriolan übertragen.[4] Schließlich erscheint sie bei Dio Chrys.[5] als eine Fabel Äsops. — Der Grundgedanke dieser so mannigfach wiedergegebenen Fabel ist: die Glieder des Leibes bilden einen einheitlichen Organismus, der durch Über- und Unterordnung zusammengehalten wird. Ebenso stehe es mit den einzelnen Teilen des

3) V.v. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter; Holsmann, d.I. Sendschreiben des Ap. Paulus an die Corinther, 1880; – Kommentare zu I Cor., bei Meyer 6-8 Aufl.; Joh. Weiss, Korr. z. I Cor., Meyer 9 Aufl.; Lietzmann, Handb. z. N.T. 1921, zu I Kor 12,12ff; Schmidt, a.a.O. S. 128 ff

4) Coriolan 6 p. 216 b; – auch Amob. Victor., vir. ill. 18; Valerius Maximus VIII, 1 ext.

5) 33 p. 398 D.

der Volks, mit den verschiedenen Volksklassen. – Das gesamte Volk erscheint also in dieser Darstellung als ein Leib, in dem die einzelnen Volksteile die Glieder sind. Das Einzelindividuum verschmilzt mit dem Ganzen, indem es sich diesem Gesamtorganismus ein- und unterordnet.–

Das Bild vom Leibe wird nun in verschiedensten Beziehungen gebraucht. So wird es auf den Staat übertragen, z. B. bei Josephus, bell. iud. IV 7 2 § 406 f. „ist der edelste Teil eines Körpers entzündet, so entbrennen zugleich mit ihm alle übrigen Glieder"[1] oder das Bild wird auf die menschliche Gesellschaft (societas)[2], die Welt, den Kosmos angewandt[3]

Charakteristisch für alle diese Stellen ist der Gedanke, dass diese societas, dieses σῶμα nur Bestand haben kann, wenn die Einzelnen aufeinander Rücksicht nehmen (amore et custodia partium). Es liegt dem Bilde vom σῶμα der stoische Gedanke zu Grunde: die συμπάθεια, das natürliche Zusammengehörigkeitsgefühl[4] – nicht Mit-leiden, Mitgefühl – hält das Ganze zusammen. Es sind also lediglich natürlich-menschliche Kräfte, die den Bestand des Organismus gewährleisten.

An einer Reihe dieser Stellen (auf Anmk) tritt der Gedanke des gegliederten Organismus stark in den Hintergrund. Statt dessen werden andere Gedanken betont, so zum Beispiel, die grosse Einheit zwischen Göttern u. Menschen u. s. f.[5] – Es ist durchaus möglich, dass die Selbstbezeichnung der römischen Genossenschaften „corpus collegii"[6] auch auf diesen ganzen Gedankenkomplex zurückzuführen ist. Und, wie wir wissen, wurde diese Bezeichnung später auf die christlichen Gemeinden übertragen.[7]

Aus dem ausgebreiteten Material, demgegenüber die beiden Dioscya-Stellen überhaupt nicht in Frage kommen,

---

1) Citiert nach H. Clemens, in Kendl. Bibl. 1924/25, S. 432; auf einen Philo, de migr. Abr. § 178; Themistius VIII p 117;
2) Cicero, de off. III, 5; Seneca, de ira II 31 „Gleichwie alle Glieder miteinander sympathisieren, weil es im Interesse des Ganzen ist, jedes Einzelne zu bewahren, so muss man auch deshalb jeden Einzelnen schonen, weil wir für die Gemeinschaft erhalten sind; der Wert des ganzen beruht darauf, dass die einzelnen Teile Rücksicht aufeinander nehmen." – (nach Redam 1847–1849, S. 215); auf Wendland, Kultur S. 12; 3) Epict. I 14 2

4) auf Sext. adv. math. IX, 78 f: ἐξ ὧν συμφανὲς, ὅτι ἑνομένου τοῦ σώματος πιθάνως ὁ κόσμος, ἐπεὶ μὲν γὰρ τῶν ἐν συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μὴ ἅπτόμενα ἄλληλα ἔχης ἂν σύρακα πάντων, εἰ τύχοι, διαφθαρέντων τῶν διαπεφυκότων οὐδὲν καὶ διάλογον πάσχειν φαίνεται ὁ περιεχθείς· ἐπεὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν ἕνὸς ὄντος τοῦ τηνικάδε σύμπαντος τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα πᾶν. – Epict I 14 2 συμπάθειν τὰ παίγνια τοῖς παιδαρίοις οὐ δοκεῖς σοι; Philo, de migrat. Abr. 178: Μωϋσῆς μέντοι τὴν μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίαν καὶ συμπάθειαν τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιφράσθαι.... – καθάπερ ἐπὶ σωμάτων συμπέφυκε τῶν ἀνομοίων ἀλλοιοῦσθαι ἕλκος; – Josephus b. j. IV 406 καθάπερ δὲ ἐν σώματι τὸν κυριώτατον φλεγμαίνοντος πάντα τὰ μέλη συνυφίσι; Mc. Aurel VII, 9: πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἀλλο ἄλλῳ. συντεταγμένα γὰρ, καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. κόσμος τε γὰρ ἓξ ἐξ ἁπάντων, καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων, καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία. auf V 26, VI, 9; Sext. Emp. ad. astrol.; – vgl. Zeller III 1 p 169.

5) Seneca, ep. 95, 52: omnia hoc, quod vides, quo divina et humana continua sunt, unum est: membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. haec nobis amorem indidit et sociabiles fecit; Mc. Aur. 9, 23: διὸν ἔοικεν ἓν ἑνομένους τὰ μέλη τοῦ σώματος, – so verhalten sich unter dem gesetzmässigen Walten τὰ λογικὰ πρὸς ἀλλήλα, πρὸς μίαν τινὰ συναρμίαν κατασκευάζοντα. Μᾶλλον δὲ ὅσοι ἢ τούτου νόμῳ προσέσβεται, ἂν πρὸς ἑαυτὸν πολλὰς λάμψῃ, ὅτε μᾶλλον ἔξαι τοῦ ἓν τῶν λογικῶν ἐνοῦσθαι. Ἐὰν δὲ μέρος ἴδιον ἑαυτοῦ φύσει λάμψῃ, οὔπω διὰ παρόδης φήσεις τ. ἐνορῶντος· οὔπω ὃς κατελήφθη σφαῖρον τὸ εὐγενεῖον. ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ φύσει ποιεῖ· οὕτω ὡς ἀνθρώπου τὸ ποιῶν; Epict II 10 34: πολίτης ἡ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ.... μηδὲν ἔχειν ἴδιον συμφέρον, περὶ μηδενὸς βουλεύεσθαι [Fortsetzung: S 129]

ὡς ἀνθρώπου, ἀλλ' ὡσπερ ἂν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ πούς λογισμὸν εἶχον ἢ παρηκολούθουν τῇ φρονήσει πρακτικῇ, οὐδὲν ἧττον ἂν ὡρισμένον ἢ ὡρίσθαι ἢ ἀνενεγκόντας ἀπὸ τὸ ὅλον ἐπ. cap II 5 24. – vgl. zum ganzen: Corp. herm. II 2 u. 8 f, IV 1, XI 4; Reitzenstein, Poimandres S. 157 Anm 4; Wendland a.a.O. S. 117 (135, 141). –

6) Willenaus, exempla insc. Lat. 2224, 24;

7) Lact. de mort. persec. 48. – Schmidt, a.a. O. S. 129. –

1) cf. T. Schmidt, a.a.O. S. 4 f.

ergibt sich der Schluss, dass der Ursprung des Bildes vom σῶμα auf hellenistischem Boden zu suchen ist. – und das dürfte dadurch zu erklären sein, dass es im Hellenismus, dessen Charakteristicum ja die Auflösung alter Volkszusammenhänge ist, viel mehr das Bedürfnis der Zusammengehörigkeit betonte, als im modernen, der seiner ganzen Geschichte nach das Zusammenhalten des Volkes als etwas selbstverständlicher empfand und wo die Religion des Volkes immer den stärksten Einigungspunkt darstellte. – Auf hellenistischem Boden war diese Tradition der Einigung nicht vorhanden, und so ist es ganz verständlich, dass man, wo man das Verhältnis des Einzelnen zum ganzen als das der Ein- und Unterordnung betonte, zum Bild vom Leib und seinen Gliedern griff. –

Dieses war ja um so mehr möglich, als ja – wie wir es unter a dargestellten – das ganze Antike das Gedanke: das Volk – eine Gesamtpersönlichkeit – ganz vertraut war. Dann lag es aber ganz nah, diesen Gedanken auszubauen: diese Persönlichkeit – denn das ist für die Antike keine Abstraction – hat naturgemäss Glieder, sie ist ein Leib, ein Organismus. –

Gewiss, Leib und Person sind nicht identisch; aber jene Zeit machte keinen so scharfen Unterschied zwischen beiden Begriffen. „Leib" und „Person" gehen ineinander über, ja sie fallen unbedingt zusammen, wenn der Leib als beseelter Organismus gedacht ist.[1] –

So besteht denn zwischen dem Bilde vom Leibe und dem von der Gesamtpersönlichkeit ein gewisser Zusammenhang, und beide Gedanken sind nicht absolut verschieden, sondern liegen gar nicht weit, ja oft ganz zusammen. –

Im Neuen Testament finden wir das Bild vom σῶμα besonders von Paulus verwendet. Was Paulus damit betonen will ist uns beim ersten Blick auf die Stellen, wo er das Bild gebraucht, deutlich. Es ist die Einheit der Ekklesia, die Zusammengehörigkeit aller einzelnen Christen. Sowohl in den älteren, als auch in den jüngeren - speziell im Epheser und Colosserbriefen ist dementsprechend der Grundgedanke des Bildes: ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν.[1])

Und zwar, so läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, hat Paulus zu diesem Bilde aus folgenden Gründen gegriffen. Es liegt doch so. Als die christliche Gemeinde allein auf Jerusalem und Palästina beschränkt war, so war die Einheit der Christen etwas ganz selbstverständliches, etwas Gegebenes. Das mußte sofort anders werden, als das Christentum in raschem Siegeszuge sich Klein-Asien und süd-Ost Europa eroberte. Schon allein die Zerstreuung der christlichen Gemeinden über einen großen Flächenkomplex mußte die anfänglich existierende Einheit und Geschlossenheit der Christenheit gefährden, in Frage stellen. — Dazu kam aber ein Anderes. Die paulinischen Gemeinden waren eine aus verschiedensten Volkschaften, aus ~~Klas~~ Angehörigen verschiedenster Nationalitäten zusammengesetzte Größe. Und nicht anders wird es in den anderen Gemeinden gewesen sein: da auseinanderstrebenden Tendenzen gab es viel mehr als die einigenden. Juden und Griechen, Herren und Sklaven, Arme und Reiche standen sich fremd, ja feindselig gegenüber. Und doch sollten sie in einer Gemeinde vereint sein, und doch sollten sie verschmolzen werden in dem einen Glauben an den Herrn Christus!

1) I Cor 10 17; Rom 12 5; - I Cor 12 12 ff; Col 3 15; Eph 4 4 (cnfr. v. 12 f u. v. 25); - vgl auch Col 2 19 u. Eph 4 16. - ausserdem a. a. O. z. B.: Ign. ad Trall 11 2 II Clem 14 2 ff I Clem 37, 38, 1-4 46, 5-7. usw.

und diese buntscheckigen Gemeinden standen ausserdem einer Welt gegenüber, die jederzeit ~~war~~ bereit war ihnen feindselig zu begegnen, die jederzeit bereit war gegen die innere Uneinigkeit zu ihren Gunsten zu verwerten.

Musste da nicht für einen Mann wie Paulus, der überzeugt war von der weltbestimmung der neuen Religion, diese innere Uneinigkeit als eine der allergrössten Gefahren erscheinen? Musste da nicht ihm, diesem so scharf sehenden und nüchtern denkenden Mann, die Einheit der Gemeinde selbst zu einem brennenden Problem werden? – Ja, wenn wir die wahrscheinliche Situation der Gefangenschafts-briefe, die ja die Einheit der Gemeinden in besonderer Weise betonen, uns vor Augen führen, so verschärft sich das alles noch mehr. Paulus gefangen, zu vollkommener Untätigkeit gezwungen, über seine nächste Zukunft ganz im Ungewissen, musste sich doch die Frage stellen: was wird aus den Gemeinden, diesen vielfach noch so unreifen Gemeinden? Lag es doch so: solange er da war, war in seiner Person ein gewisses Einigungsprinzip gegeben. War geschieht aber dann, wenn dieses Einigungs-prinzip nicht mehr vorhanden?

Ganz natürlich erscheint es uns dann, dass Paulus es immer wieder nicht unterlässt die Einigkeit der Christen untereinander zu betonen, dann es immer wieder versucht die Zusammen-gehörigkeit aller derer, die an Christus glauben zu betonen.[1]) – Gewiss, auch schon in der Verwendung des Worts ἐκκλησία kommt diese Einheit der Christen zum Ausdruck. Aber, wie wir sahen, war dieser Begriff für die griechisch denkende Welt etwas ganz anderes als für Paulus.

1) cf Gal 3,28; I Cor 12,13; Col 3,11; – an ganze I Cor, bes. c. 12; Rom 12,3ff 14,1ff; Eph 4,25–5,2; Phil. 2,1–4 Col 3,12–15 u.s.w.

gegen die griechischen Welt gegenüber musste diesen Begriff und die für das göttliche Ohr in ihm liegende einigende, weltumspannende Tendenz verdeutlicht, erklärt werden. Dazu war aber in ganz vorzüglicher Weise das Bild vom σῶμα geeignet: es enthält den Gedanken der Zusammengehörigkeit und kann jederzeit weltumfassend gedacht werden. – Dass Paulus dieses Bild übernimmt, zeigt sein grosses missionarisches Talent; es zeigt sich darin, dass Paulus es wirklich verstand den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche zu werden. Denn dieses Bild war, wie wir es oben aufzeigten, auf griechischem Boden gemeingut der Zeit, – und wenn Paulus es anwandte, so konnte er damit rechnen von jedem seiner Leser und Zuhörer sofort verstanden zu werden.[1])

Hat aber Paulus dieses Bild unverändert übernommen? – Aus dem bisher Gesagten ergibt sich doch zunächst die ausserordentliche Ähnlichkeit in der Verwendung des Bildes. Wenn es im hellenistischen das Bestreben war das zu zerfallen drohende Volksganze zu einigen und zusammenzuschliessen – so ist dies Bestreben auch bei Paulus gegenüber seinen Gemeinden vorhanden, und hier wie dort greift man zu demselben Bilde vom Leibe. – Die Tatsache, dass dabei Paulus, rein äusserlich genommen, dieses Bild verändert, indem er es auf die christliche Ecclesia bezieht, während es dort von der Volksgemeinschaft gebraucht war, ergibt noch keinen wesentlichen Unterschied: war doch auch für Paulus die Christenheit ein Volk. –

Doch wir können diese Ähnlichkeit des Bildes bei Paulus und im hellenismus noch näher nachsehen. Stimmen doch auf beiden Seiten die Bilder nicht nur in ihrem Grundgedanken nach-

1) Es wäre gewiss möglich anzunehmen, dass Pls das Bild selbst geschaffen hat. Doch liegt die andere Annahme viel näher. – cf A. Deissmann, Paulus S. 123.; T. Schmidt, a.a.O. S. 132.

- die vielen Glieder des Leibes sind eine Einheit - übrigens, wenn auch bis in die einzelnen Züge der Ausgestaltung können wir eine große Übereinstimmung constatieren. - Ganz besonders instructiv ist in dieser hinsicht die breitere Ausführung des Bildes I Kor 12, 14 ff. Jeden einzelnen Zug dieser Ausführung des Bildes finden wir ohne Schwierigkeit in der Literatur des Hellenismus wieder: den Leib als gegliederte Einheit, jedes Glied ist auf die anderen angewiesen, jedes Glied - auch das geringste hat seinen Wert. -

Ganz besonders deutlich ist die Ähnlichkeit des paulinischen Bildes mit dem hellenistischen an v. 26: καὶ εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται μέλος, συνχαίρει πάντα τὰ μέλη. Diesen Gedanken entspricht doch ganz dem stoischen Gedanken der συμπάθεια, mit dem wir es eben zu tun hatten!) - Es kann auf Grund dieser Tatsachen gar nicht gezweifelt werden, dass Paulus das Bild vom Hellenismus übernimmt und, rein äußerlich genommen, ihm sich ganz anschließt

Und doch, welch eine Freiheit in der Übernahme! Wir können in keiner Weise eine sclavische Abhängigkeit und Gebundenheit des Paulus an seine Vorlage feststellen. Gewiss, die Form des Bildes ist ganz hellenistisch. Aber Paulus gestaltet das Bild vollkommen um. - Schon darin, dass er Paulus auf die christliche Gemeinde anwendet kommt ein gewisser Unterschied zu Tage. Doch entscheidend wird der Unterschied, wenn wir die Frage stellen: was sind die Grundlagen des paulinischen σῶμα, der ἑνότης? Während im Hellenismus das Bild vom Leibe auf Volk, Staat und menschliche Gesellschaft angewandt wird, während die einzelnen Organismus zusammenhaltende Kräfte ausschließlich rein natürliche, ethische συμπάθεια, sind und die

1) auf S. 128, u. auf anm 4

1) auf I Kor 12,24–26, Röm 12,4ff, Col 3,15. –

2) Joh. Weiß I Cor. S. 302 anm 2: „Ich zweifle nicht, dass Paulus es mit der stoischen Popular-Philosophie entlehnt hat; es ist aber sehr charakteristisch, wie er den Gedanken verändert. Statt der ganze gegebenen societas oder κοινωνία, die in dem εἷς ἄνθρωπος κόσμος ἐξ ἀνθρώπων κ. θεῶν liegt, denkt er an eine Gabe von entstandene, übernatürlich geschaffene und erhaltene Gemeinschaft, die durch den Geist Christi zusammengehalten wird." – auf. Titius, Paulinismus S. 252 f, Th. Schmidt S. 133 a.a.O.

und die Betätigungen dieses Organismus und seiner Glieder in der rein natürlich-menschlichen Sphäre liegen, handelt es sich bei Paulus um keine natürliche Gemeinschaft, sondern um eine übernatürlich gesetzte, von Gott geschaffene; und die Betätigungen dieses Organismus und seiner Glieder sind ausgesprochen religiös-charismatische.[1] – Es ist also ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen Paulus und dem hellenistischen zu konstatieren.[2]

Paulus betont ausdrücklich die religiösen Grundlagen der Gemeinde. Denn ist die ἐκκλησία, d.h. das σῶμα keineswegs etwas von selbst Ergebenes, selbst Entstandenes, auf sich selbst Beruhendes. Und nun tritt einer die tiefsten Unterschiede gegenüber dem hellenistischen Bilde zu Tage: für Paulus ist das σῶμα erst dadurch vorhanden, dass der göttliche Geist in Wirkung tritt. Der Geist ist die Grundlage des σῶμα: er näht es zusammen und belebt es. – Und weil es ein geistgegründeter Organismus ist, so kann dieser Leib andererseits zu einer Verkörperung des Christi werden: die Gemeinde wird für Paulus zum σῶμα Χριστοῦ. D.h. aber dann: die ἐκκλησία gehört nicht mehr in den Zusammenhang der causalen Welt, sie ist eine übernatürliche, überweltliche Größe: sie steht mit göttlichen Kräften in engstem Zusammenhang. –

Wir haben uns im folgenden diesem Verhältnis der ἐκκλησία zu Christus und zum göttlichen Geist zuzuwenden. Damit gehen wir aber zu einer Untersuchung der Formeln, die uns im Epheser- und Colosserbrief begegneten, näher, nämlich ἐκκλησία – σῶμα Χριστοῦ, πλήρωμα Χριστοῦ, ἕνσωμα καὶ ἐν πνεύματι. –

Zum Schluss dieses Abschnitts sei aber nochmal das Verhältnis des hellenistischen und paulinischen

σῶμα-Bildes zusammengefasst: „Griechisch ist fast nur die äussere Form, und auch sie wird erweitert durch den neuen Gedankeninhalt, der in sie hineingegossen wird und der im wesentlichen rein christlich ist." [1]

Abschnitt B: Das Verhältnis der Ἐκκλησία zu Christus und zum Geist.

§ 3. Σῶμα [*]

uns entsteht die Pflicht dem Gedanken der σῶμα Χριστοῦ näherzutreten. Wie kann die Gemeinde σῶμα χριστοῦ heissen? Um das zu verstehen, müssen wir uns zunächst einen Überblick darüber schaffen, was eigentlich für die Urchristenheit und Paulus das Wort σῶμα bedeutet. In § 2 dieses Kapitels haben wir den Gedanken σῶμα = Organismus kennen gelernt. Doch, bei der Formel σῶμα χριστοῦ tritt uns doch der ganz unbegreifliche Gedanke entgegen: die Ekklesia ist ganz wirklich und real Körper Christi. Wie konnte diese Aussage gemacht werden?!

1. Das Neue Testament schliesst sich im Gebrauch des Wortes σῶμα natürlichen Weise in erster Linie dem griechischen an, [2] wo σῶμα die Bezeichnung der leiblichen Seite des Menschen ist. In der

---

1) T. Schmidt a.a.O. S. 134

*) wir geben in diesem § wesentliche bisherige Forschung wieder. — cmp bes. T. Schmidt a.a.O. S. 134–190.

2) Im AT. ist Äquivalent von σῶμα das äusserst seltene בְּשָׂרִים : Der Begriff „Leib" spielt im AT. keine Rolle. Für die leibliche Seite des Menschen hat man die Bezeichnung גְּוִיָּה. Unter Einfluss der Auferstehungshoffnung (cmp P. Volz, Jüd. Eschatol. v. Dan. bis Aqiba 1903, S. 251ff.) kommt in den LXX (cmp vor allem Daniel) σῶμα mehrfach also [cmp S. 136]

Hauptsache kann es drei Bedeutungen haben: a) den Leib als Ganzen, im Gegensatz zu den einzelnen Gliedern; b) als Bezeichnung der menschlichen Aussenseite – während die Innenseite πνεῦμα, ψυχή oder νοῦς heisst. Vielfach verrät dabei die Vorstellung: σῶμα sei das Gefäss in dem sich die ψυχή befindet; c) als Bezeichnung des ganzen lebendigen, beseelten Leibs. Diese Bedeutung ist etwa entsprechend unserem Begriff „Person".[1] –

Diesem griechischen Gebrauch der Worte entspricht nun der Sprachgebrauch des Neuen Testaments.[2] wir halten uns dabei nicht länger auf, sondern gehen zum Gebrauch der Worte und seiner Bedeutung bei Paulus über, der uns in besonderer Weise interessiert.[3]

Zunächst finden wir bei Paulus eine Übereinstimmung mit allen oben angeführten Bedeutungen des Wortes σῶμα. Es heisst bei ihm, wie im Judentum und Hellenismus κῶμη[4], den Leib als Ganzen, als einheitlichen Organismus, so dass τὰ σώματα = τὰ μέλη ist[5]. Diese Bedeutung wird dann in spezieller Anwendung auf die Gemeinde übertragen, was wir ja schon Gelegenheit hatten zu sehen.[6] – Dann wiederum begegnet uns σῶμα als Bezeichnung der Aussenseite des Menschen, während das πνεῦμα, die ψυχή die Innenseite ausmachen[7]: der Leib ist Gefäss der Seele, der Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit, ihr Haus, ihre Wohnung.[8] Und schliesslich ist das σῶμα identisch mit unserem Begriff „Person"[9].

In dem bisher aufgezeigten deckt sich der Sprachgebrauch des Paulus mit dem der ihn umgebenden Welt. Doch bleibt Paulus nicht dabei stehen. Die charakteristische Weiterbildung der Begriffe σῶμα bei Paulus besteht darin, dass er in engste Beziehung zu religiösen Gedanken und Begriffen gebracht wird. Das wird uns deutlich an der Verknüpfung, die den Begriff σῶμα mit dem religiösen Begriff σάρξ erfährt. Der Leib besteht nach Paulus aus σάρξ[1]

---

1) cf. A. Deissmann, Neue Bibelstudien S. 41 f. –

2) ad a) cf. Mth 5 29 f; 6 22 f Parr. – Jac 3 2. 3. 6; Mc 5 29 f Mth 22 30 f. I Pt 2 24 u.ö. f. – ad b) Mth 6 25, 10 28 Parr, Jac 2 26 Heb 10 22 ad c) cp. Mt 18 13 σώματα = Sklaven, was eine abart der Bedeutung Person ist. –

3) Lit: E. Zeller, in Tübing. Z. f. wiss. Th. 1862, S. 293–297; H. Lüdemann, Die Anthropologie des ap. Pls 1872, §7–12); H. Siebeck, Geschichte der Psychologie 1880–84, I 2 S. 292–314; B. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theol. §68, wie andere bibl. Theologien, so z.B. Feine a.a.O. S. 264 ff; H.J. Holtzmann a.a.O. II S. 124 ff 424 u.s.w. – Sowohlowsky, die Begriffe Geist u. Leben bei Pls, 1903 S. 115 f 160 f; D. Völter, der Ursprung der Heilsvorst. des Pls, S. 14–83. u.v.a. T. Schmidt a.a.O. S.

4) Mc 4 19; 8 36

5) Mc 6 12 f cf. v. 19; – 7, 5. 23

6) Mc 12 44; I Kor 12 12 ff cf. 6 15; Eph 4 25 5 30 etc.

7) I Th 5 23; I Cor 5 3; 7 34 Eth

8) 2 Cor 4 7 cf. v. 10; Sir 17 6. 8; 12 2 cf. Col 2 9 etc.

9) I Cor 6 14 ff, ἐγείρω v. 14 = τὸ σῶμα v. 13 = τὰ σώματα ὑμῶν v. 15; – cf. Joh. Weiss I Cor, S. 161. – K. Deissner a.a.O. S. 100: „Im Leibe.... vorerst noch Paulus das innerste Wesen der menschlichen zum Ausdruck, im Leibe kennt sich für ihn das Innerste, was wir mit einem modernen Ausdruck „Persönlichkeit" nennen würden." – u. dann i: „Diese Behauptung läuft sich vor allem aus dem Satze (I Cor 6 14): καὶ ὁ θεὸς ἐξήγειρε τὸν κύριον καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ begründen. Diese Worte haben nämlich im Zusammenhang nur dann Beweiskraft, wenn wir das ἐγείρει durch τὰ σώματα ἡμῶν ζωοποιήσει ersetzen, wenn also für Paulus das ἐγείρει gleichbedeutend mit τὰ σώματα ἡμῶν ζωοποιεῖν ist. Eine solche Gleichung zeigt aber, dass im σῶμα das eigentliche Wesen, die Persönlichkeit des Menschen zum Ausdruck gelangt."

10) cf. Col 2 11; 3 22

σάρξ und σῶμα wurden von Paulus soweit zusammengenommen, daß beide Worte einander abwechseln, gleichbedeutend sind. Da, noch weiter geht Paulus: da das Fleisch als Inbegriff der Sünde dem Tode verfällt, so auch der Leib, weil er aus Fleisch besteht.[1])

Doch, bleiben wir dabei stehen, so würden wir die Meinung des Paulus schlecht treffen. Denn, neben diesem aus Fleisch bestehenden Leibe, spricht Paulus von einem himmlischen Leib, den die Gläubigen erhalten werden. Da, er nennt eine Reihe von σώματα je nach dem verschiedenen Stoff aus dem sie bestehen.[2]) Σῶμα kann deswegen nicht ohne weiteres mit dem von ihm umfassten Inhalt gleichgesetzt werden. Deswegen können auch σάρξ und σῶμα bei Paulus nicht als identische Begriffe aufgefasst werden. Vielmehr ergibt sich folgendes Verhältnis beider Begriffe: „Beide bezeichnen die körperliche Aussenseite des Menschen, aber unter verschiedenen Gesichts-punkten, σάρξ unter dem des Stoffes, der Substanz, σῶμα unter dem der Form, der Gestalt, des Organismus als welchen die menschliche σάρξ erscheint und da beides so eng zusammengehört, so kann das eine Ausdruck für das andere eintreten, und ihn mitumfassen, soweit es sich um den irdischen Leib des Menschen handelt. Aber beide Begriffe trennen sich bei dem Gedanken eines himmlischen Leibes; dieser σῶμα besteht nicht aus σάρξ 1. Kor 15 50, sondern aus einer himmlischen Substanz."[3])

Genau dasselbe ergibt sich für den Leib Christi. Er hatte, als Mensch, ein σῶμα τ. σαρκὸς, er erschien auf Erden ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. — Allerdings geht, in seinem überirdischen, himmlischen Sein, heute Christus, wie auch alle Auferstandenen, ein σῶμα πνευματικόν. — Diesem wenden wir unsere Betrachtung zu. —

1) cf. Rm 7 5.23.25 u. 2 Cor 4 11 mit Rm 6 12 7 24 8 10f.; Rm 8 3 mit 6 6;

2) 1 Kor 15 35ff 40. 44ff.; 2 Cor 5 1ff auf Rm 8 11. 23. u.a.

3) so T. Schmidt a.a.O. S. 7. — Joh. Weiss, 1 Cor., S. 161: „aber wenn Paulus Rm 1 22 von einem σῶμα τῆς σαρκός, dagegen Phl. 3 21 von einem σῶμα τ. δόξης u. 1 Cor 15 40. 44 von σώματα ἐπουράνια im Gegensatz zu ἐπίγεια, ψυχικά redet, so bedeutet ihm σῶμα nicht die Körperlichkeit, den Körper als stoffliche Größe, sondern etwa die „Form", die zunächst mit einem anderen erfüllt (σάρξ oder himml. Lichtstoff, πνεῦμα) aufgefüllt gedacht wird." — Vgl. ib. S. 328. — „Direkte Entwicklung muss auch bei dem Worte „Leib" vorausgesetzt haben, da es gelegentlich gerade nicht den Körper, sondern die durch den Tod zugrundegehende „Gestalt" der Persönlichkeit bedeutet, die dem Körper nur als geeignetes Mittel zu Grunde liegt und nach Annahme der eigtl. Körperlichen (Fleisch u. Blut) eine Auffüllung mit ganz anderer Substantialität durchmachen kann."

2. wir müssen auf die Anschauung vom σῶμα πνευματικόν das Wesentliche hervorheben. Das fällt gerade bei einem so komplicierten, vielfach fließenden Gedankenkomplex nicht leicht.—

Der Gerechte, Christus, lebt in himmlischer Herrlichkeit bei Gott und besitzt eine Lichtgestalt.[1] Diese Anschauung des Paulus schließt sich im wesentlichen den Vorstellungen jener Zeit an. Denn nach allgemeiner Anschauung, die wir im Judentum und auch sonst vorfinden, besitzen Gott, die Engel, die Seligen im Himmel wie der Messias und seine Mitgenossen δόξα. Δόξα ist die Seinsweise himmlischen Wesen.[2]

Dabei wird nun ein wesentlicher Unterschied gemacht. Nicht alle übersinnlichen Wesen besitzen δόξα. Vielmehr ist eine ganze Gruppe davon ausgeschlossen: die πνεύματα, die Geistwesen. Sehen wir etwas näher darauf ein. —

πνεύματα sind nach Vorstellung der antiken Dämonen, Geister, die Seelen Verstorbener. Diese Bezeichnung ist nicht von der Bedeutung des Wortes πνεῦμα = Gottesgeist abgeleitet, sondern sie geht offenbar auf eine ältere Bedeutung des Worts πνεῦμα zurück. Das Wort πνεῦμα wird nämlich auch als rein formaler, physiologischer Begriff verwandt, der in seiner Weise eine religiöse Färbung zu haben braucht.[3] Dieser Begriff geht allem Wahrscheinlichkeit nach auf die Bedeutung πνεῦμα, רוּחַ = Wind, Luft zurück und es wird damit ein übersinnliches, feines, der Luft ähnliches Element bezeichnet, das die Substanz der übersinnlichen und also der Stoff, aus dem geistige Wesen bestehen, ist. Aus diesem πνεῦμα bestehen die Geistwesen und heißen deswegen πνεύματα.[4]

Auch die himmlischen Wesen, die wir die in engster Beziehung zu Gott stehen, bestehen auch aus diesem feinen Stoff πνεῦμα. Doch liegt es hier insofern anders, als bei ihnen dieses πνεῦμα zum Gottesgeist in Beziehung

---

1) 2 Cor 4 6.4 auf 3 18 ; Eph 1 3.8f 2 2 6.9.11 ; 2 6 13 ; - 1 Thess 4 1 ; 2 Tim 1 9 ;

2) Joh 2 8 3 ; Mc 16 5 ; Lc 2 9 ; 24 4.23 ; Act 1 10 ; Joh 20 12 ; Apk 17 1ff Par ; Lc 9 30 f. - auf P. Volz, Eschatol. S. 300 f, 325 f, 358-362. - Oldenwerni, Die Wurzeln der paulinischen Christologie 1909, S. 77 Anm 1

3) P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT u. im anschließenden Judentum, S. 1 bis 181-184, 438 ff - Reitzenstein, Poimandres S. 112, 138 f

4) H. Gunkel, die Wirkungen des Geistes 1899, bes 43-49. - S 43: „es muss „aus von vornherein ... wahrscheinlich sein, dass sich die Phantasie der Juden den Geist Gottes als einen allerdings für menschliche Augen unsichtbaren, aber doch feinkörnig vorhandenen, feinen Stoff vorstellte, also etwa nach Analogie des Windes. Denn die Vorstellung einer Kraft ohne greifbaren stofflichen Substrat erfordert eine weit vorgeschrittenere Abstractionskraft, welche wir den alten Hebräern nicht zutrauen dürfen."

1) Gunkel a.a.O. S. 23, 72 ff, Sokolowski, a.a.O. S. 7 ff, 167 f 232 f. –

2) auf Gunkel a.a.O. S. 43 ff, Pfleiderer, Rel.-m. S. 207 f, Lüdemann a.a.O. 321 f; Sokolowski a.a.O. S. 253 f, 63-66; J. Weiß, Urchr. S. 337; – Teichmann S. 41-51. — Dagegen J. Gloël a.a.O. S. 371-373; Feine, a.a.O. S. 276 (conduit in Rauch!); Ebenso Wendt, Begriffe Fleisch u. Geist; usw. — auf P. Volz, Geist, S. 43-53.

tritt. Dein entsprechend ist nun für jene Zeit δύναμις, Kraft[1]; aber auch die Kraft konnte nicht vorgestellt und gedacht werden ohne eine materielle Substanz: den Gottheitsstoff.[2] — Von diesem Gottheitsstoff haben aber – im Unterschied zu den πνεύματα – nun die himmlischen Wesen teil. Nun sie besitzen den Gottheitsgeist und unterscheiden sich von allen anderen Geistwesen durch die δόξα.

Hervorzuheben ist nun noch eines. Diese himmlischen Wesen sind im allgemeinen als persönliche Wesen gedacht. Sie haben eine bestimmte Gestalt, sie besitzen ein σῶμα. Ganz einheitlich sind hier die Vorstellungen von diesem „Leibe" nicht. Einerseits ist ihre Gestalt ganz festumrissen gedacht, andrerseits besteht sie wiederum in diesem luftartigen Gottheitsstoff. „Alle Grade der Deutlichkeit sind hier möglich, vom flüchtigen Schatten bis zur festumrissenen Person."

Genau ebenso ist es nun im Judententum wie auch bei Paulus. Die Seligen im Himmel, die Verstorbenen, die Auferstandenen, die Engel haben einen Lichtleib. – Allerdings ist zuzugeben: die Auferstandenen werden viel greifbarer, konkreter in ihrem Lichtleib vorgestellt, als die rein himmlischen Engel. Und das ist ja ganz natürlich, insofern die Züge ihrer irdischen Gestalt auf die Vorstellung von ihrem himmlischen Leibe übertragen wurde. –

Wie ist es nun um Jesus? Auch er ist in Lichtgestalt im Himmel, auch er besitzt ein σῶμα, allerdings ein σῶμα ἐπουράνιον, ein σῶμα πνευματικόν; er besitzt δόξα. All das brauchen wir im Einzelnen nicht nachzuweisen. Wie den Leib der Geistwesen und den himmlischen – so ist den Leib des Erhöhten aus Lichtmaterie, aus Lichtstoff. Aber diesen Leib wir ganz konkret vorgestellt: ~~sie~~ er trägt die ganz

lebendigen Leibe des irdischen Jesus. Da, sein irdischer Leib wird im Himmel seiend gedacht: der ganze geist-leibliche Jesus ist durch die Auferstehung in den Himmel versetzt. Gewiß konnte dieser himmlische Auferstehungs-Leib nicht mehr der irdische Fleischesleib sein. Aber das σῶμα πνευματικόν Jesu war doch der verklärte irdische Leib. Und als dieser bestimmte himmlische Jesus trat er seinen Jüngern im himmlischen Lichtglanz entgegen.[1] —

3.[2] Damit ist aber über Christi himmlische Seinsweise nicht alles gesagt. Denn Christus ist nicht nur der auferstandene, der selige, der himmlische Herr identisch, nein er steht in überragender Stellung da. Nur einer sei hier genannt: Christus besitzt nicht nur die δόξα, sondern er ist ὁ κύριος τῆς δόξης[3]. — Vor allem Dingen ist aber für uns das Verhältnis des Erhöhten Christus zum πνεῦμα, dem Gottesgeiste von höchstem Interesse. Wir können uns leider im Rahmen dieser Arbeit nur auf das Wesentlichste beschränken. —

Wir gehen von der Tatsache aus, daß schon der irdische Jesus nach dem Glauben der Urgemeinde, wie Paulus Geistträger war.[4] Da, nicht nur das. Geht doch der Gottesgeist ganz in Christus ein und wird zu einem Bestandteil seines Wesens. Christus ist seinem innersten Wesen nach mit dem Geist identisch. Schon auf Erden ist das so. Und der Erhöhte nun besitzt den Geist in noch vollerem Maße: ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν.

Allerdings darf man das sich nun nicht so vorstellen, als ob der Erhöhte nun blos Geist wäre. Vielmehr besitzt dieser Erhöhte Christus eine Gestalt, ein σῶμα. Selbstverständlich ist es, daß dieses σῶμα nicht ein irdisch-fleischliches sein kann: das göttliche πνεῦμα, das Christus schon auf Erden als sein innerstes Wesen barg, konnte nicht in Fleisch und Blut gebannt bleiben. Es mußte sich einen Leib, ein Soma aus himmlischem Stoff schaffen[5]. Es mußte in Beziehung treten zu einem himmlischen Leibe aus Gottheitsstoff. —

1) Num 8 ff 17 auf v. 29; I Kor 15 44 f; 2 Kor 3 18; Phil 3 21; Kol 3 4

2) auf dazu T. Schmidt a.a.O. S. 21–36. u. die dort gesammelten Stellen

3) I Kor 2 8; 2 Th 2 14; Num 8 17. 29 f; 1 Kor 15 45 f; 2 Cor 3 18; Col 3 4. 10.

4) Act 10 38 4 27 Num 14 etc. — auf Stellen bei T. Schmidt S. 24; Im Judentum ist der Messias Geistträger. — auf Volz Jüd. Esch. S. 213.; M. Selbig, Christusglaube S. 34, 78.; Gunkel a.a.O. S. 26 f. 53 f.; O. Holtzmann, Was lehrte Jesus? S. 11–15; 92 ff. —

5) Num 14; I Cor 15 45 u. Schmidt S. 31 f.

und so ergibt sich für Paulus der Gedanke des σῶμα πνευματικόν. – Möglich wird die Verbindung des σῶμα ἐπουράνιον mit dem πνεῦμα, dem innersten Wesen Christi, weil das σ. ἐπουράνιον aus δόξα, aus Gottmenschenstoff besteht, der in engster Beziehung zum göttlichen Geist steht. – Da Jesus nun dem göttlichen Geist voraus, da er seinem innersten Wesen nach Gottgeist, so „musste das zum Auferstehungsleben kommen in einem σῶμα, einem Leib aus Doxa, Himmelsglanz; wenn er innerlich pneumatisch, so musste er es auch äusserlich sein." Denn dem göttlichen Geist ist die Erscheinungsform der δόξα eigentümlich.–

Und darin liegt nun der wesentliche Unterschied zwischen dem himmlischen Wesen und Christi himmlischen Seinsweise: Christus ist der Gottgeist in himmlischer Lichtgestalt. – Christus ist seinem innersten Wesen nach göttlich, weil pneumatisch.– Wenn aber Christus die Verkörperung des Gottgeistes ist, wenn in ihm „die ganze Fülle der Gottheit leibhaft wohnt" – dann wächst „seine Person, wie die Gottes, überhaupt hinaus über ein individuelles Einzel-Geistwesen, sie sprengt die Form einer festumrissenen, individuellen Gestalt, einer Soma, in dem sie sich verkörpert, und wird zu einer Größe, die die Welt umfasst und durchdringt." [1]

„Als menschliches Wesen hat er ein Soma, ähnlich der Gestalt der Engel und der Seligen; als göttliches Wesen sprengt er aber diesen beschränkten Rahmen." —

Damit sind wir am Schluss dieses Paragraphen. In Kürze haben wir nun das Wesentlichste hervorheben können. Vor allem wird uns für das weitere die Auffassung Pauli von Christi pneumatischen Seinsweise wichtig sein. Weil sein σῶμα eine weltumfassende Größe – so konnte der Satz aufgestellt werden: die Ἐκκλησία ist σῶμα Χριστοῦ.

[1] cnf. T. Schmidt. S. 35.

§ 4. Die Gemeinde als σῶμα Χριστοῦ

Wir können jetzt zur Untersuchung der Formel σῶμα Χριστοῦ übergehen, die uns an mehreren Stellen der Epheser- und Colosserbriefe begegnete[1]. Was sagt dieses Bild aus, und wie ist es zu erklären, dass dieses Bild auf die Gemeinde angewandt werden konnte?

Schon bei der Exegese beider Briefe begegnete uns die Meinung, dass auch innerhalb unserer Briefe, an einigen Stellen das Bild vom σῶμα bloß den Organismusgedanken bedeuten will, so, wie wir ihm beim griechischen Bilde vom σῶμα kennen lernten[2]. Und konsequenterweise hat man diese Doppelbedeutung des Bildes vom σῶμα überhaupt bei Paulus angenommen und dementsprechend unterschieden zwischen „σῶμα als Bezeichnung der Gemeinde Christi (σῶμα Χρ.), sowie der Gemeinde nach ihrer Gemeinschaft unter sich (ἓν σῶμα) .... Es ist in letzterem Falle die Einheit und Gemeinschaft der Liebe und Liebesprinzips, welche diesen Ausdruck an die Hand gibt"[3].

Ist diese Unterscheidung berechtigt? Für Eph 4,4 und Col 3,15 haben wir diese Auffassung zurückgewiesen. Wie steht es aber bei den übrigen Stellen, wo das Bild vom σῶμα gebraucht ist? Ausser den oben angeführten Stellen der Eph. u. Colosserbriefe wird 1 Cor 12 (v.17.18.27) direkt ausgesprochen, dass die Gemeinde Leib Christi sei[4]. Es ist unserer Einsicht nach ganz unumgänglich notwendig v.13 πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν vom σῶμα Χριστοῦ zu verstehen. Dazu zwingt uns die Parallelisierung einer menschlichen Leibes mit Christus: v.12 καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ

---

1) Eph 1,22 4,12 5,24 Col 1,18.24 (2,17)

2) cf. zu Eph 4,4 S. 50 u. Haupt a.a.O. z.St.; zu Col 3,15 S. 92 und: Haupt, Ewald, B. Weiss z.St.

3) Cremer a.a.O. S. 922.

4) anders z.B. Watkins-Halsall S. 72ff, S. 63f

1) auf S. 234, 56, 91 :– anders ist es Röm 12,4 ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ : die Gemeinde ein Organismus in Christus.– wenn man sich entrinnt, dass σῶμα = Person, denn: Gesamtpersönl. in Christo . auf schmidt S. 161 f.

2) I Kor 12,27; Eph 5,30 ;

3) Dass beide Gedanken eng zusammengehören gibt schließlich auch Cremer a.a.O zu

ὁ χριστός. und dazu wird der Ausdruck σῶμα Χριστοῦ im selben Zusammenhang gebraucht (v. 27). – Nicht anders liegt es nun an der zweiten Stelle, wo derselbe Ausdruck gebraucht wird: I Kor 10,17 wenn das ἓν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν nur das σῶμα Χριστοῦ v. 16 umschreiben wollen. – und nicht anders wenn es, wie wir es in den Exegese zeigten, in Col 2,19, Eph 4,15 u. 5,23 liegen.[1] – Die Gemeinde ist also σῶμα Χριστοῦ und die Einzelnen sind Glieder dieses Leibes.[2] und dazu stimmt auch die Aussage I Kor 6,15 τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν. Allerdings regt dieser Ausdruck zunächst etwas Befremdliches an sich: wie können wir Leib-Glieder Christi sein? Verständlich wird uns diese Ausdrucksweise, wenn wir bedenken, dass das Wort σῶμα im griechischen mit „Person" zusammenfällt. – Dann haben wir aber die gewöhnliche Aussage: die Einzelnen sind Glieder Christi. –

Dann können wir aber eine Unterscheidung zwischen zwei σῶμα-Gedanken bei Paulus nicht durchführen. Ein gewisser Recht dazu gab die Tatsache, dass bei Paulus beide Gedanken gewiss vorhanden sind. Doch Scheiden können wir beide nicht. Tatsächlich ist die Gemeinde als Leib immer Leib Christi.[3] Denn eigentlich stellen diese beiden Gedanken einen Gedanken dar: der Organismus als solchen ist nur dann Christo gestaltet gewonnen, und gehört zu Christus. – Gewiss, je nach dem Zusammenhang kann einmal die eine, dann die andere Seite betont werden. So wird I Kor 12,12 ff, Eph 4,4 Col 3,15 mehr der Organismusgedanke in den Vordergrund gestellt, aber dieser Organismus ist zugleich σῶμα Χριστοῦ; und an den anderen Stellen der Eph. u. Colosserbriefes tritt mehr die Zusammengehörigkeit mit Christus in den Vordergrund, obwohl gewiss der Organismusgedanke nicht schwindet.

War uns nun in besonderer Weise interessiert ist nicht der Organismusgedanke an sich, als vielmehr die

Beziehung dieses Organismus zu Christus, d. h. den Ausdruck σῶμα Χριστοῦ. An all den Stellen, wo diese Formel gebraucht wird tritt der eine Gedanke ganz stark hervor: die Zusammengehörigkeit zwischen Christus und Ecclesia[1]. Christus ist nicht nur der, der die Gemeinde eint, sondern er ist die treibende Kraft dieses Organismus. Die Betätigungen und das Wachstum dieses Organismus geht von Christus aus. Christus ist die belebende Kraft dieses Organismus, er lebt im σῶμα. Die Ecclesia ist tatsächlich σῶμα Χριστοῦ, ganz real, ganz konkret; und die Einzelnen Christen sind Tatsächlich Glieder seines Leibes, in dem er wohnt. Diese Glieder betätigen sich nicht aus eigener Kraft heraus, vielmehr sind sie Christi Werkzeuge. – Der Grundgedanke der Bibel ist also: Christus lebt, wohnt in der Ecclesia. – Und da σῶμα = Person sein kann, so können wir das auch so ausdrücken: in der Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde wohnt Christus. –

Wie ist diese Gedanke entstanden? Es ist Paulus eigentümlich von einem Leben Christi im Christen zu sprechen: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός[2]. Durchgängig finden wir bei Paulus den Gedanken Χριστὸς ἐν ἡμῖν. Und diese Erfahrung der Einzelnen wird nun auf die Ecclesia übertragen[3]: Wie im Einzelnen Christen Christus lebt und wirkt, so ist auch das σῶμα, die Ecclesia eine Wohnung Christi. –

Mit Recht ist aber darauf aufmerksam gemacht worden, dass beide Gedanken – Christus im Einzelnen, Christus in der Gemeinde doch nicht ganz übereinstimmen. Wohl findet sich bei Paulus oft der Gedanke, dass Christus in den Einzelnen Gläubigen eingezogen ist. Doch nie wird der Einzelne „Leib Christi" genannt. – Und begreiflich ist das. Denn Christus lebt ja nicht nur in einem Gläubigen, sondern in vielen. Christi

1) auf die Exegese der einschlägigen Stellen.

2) Gal 2,20; auch 4,19; Röm 1,21 u. a.

3) auch Kap II §1.2.

Persönlichkeit ist viel zu gross, viel zu umfassend gedacht, als dass der Einzelne Christi sein Leib sein könnte. Christus ist ja der, dessen Geistleib weltumfassend ist; er ist ja der, dessen Wesen überhaupt die Schranken einer individuellen Persönlichkeit sprengt.[1] – Er kann sich nur verkörpern in einer grossen Gemeinschaft. Hier, in dem Σῶμα, dem Organismus der Gemeinde, in ihrer Gesamtpersönlichkeit kommt er aber voll zum Ausdruck. –

Deswegen kann nie der einzelne Christ sein Σῶμα sein. Wohl kann ein oder sogar viele Dämonen in einem Menschen leben. Ganz anders bei Christus. Er kann nur in der Gemeinde leben. Diese ist sein Leib und der einzelne Christ kann nur ein Glied dieses Organismus sein.

Wir haben jetzt die Antwort in der Hand, warum die Aussage: die Ekklesia ist Christi Leib – gemacht werden konnte. Wir konstatierten ja, dass der Erhöhte nur in seiner pneumatischen Seinsweise ein Wesen ist, das die ganze Welt umspannt, die ganze Welt durchdringt. Und eben deshalb, weil sein Σῶμα solcher Art, d.h. ein pneumatisches ist, kann die Aussage gemacht werden: die Gemeinde ist sein Leib. –

Und in dieser Aussage kommt folgendes zum Ausdruck. – Die Gemeinde lebt den Glauben, dass der Erhöhte nur ständig gegenwärtig ist. Wir brauchen das nicht auszuführen. Christus ist in dem Einzelnen Christen gegenwärtig. – Und diesen Glauben an den gegenwärtigen Christus ist in der Aussage: die Gemeinde sein Leib – bis in seine letzten Consequenzen durchgeführt: denn nur in der Ekklesia kann sich Christus ganz verkörpern, ist er voll gegenwärtig. Weil sie der Leib Christi ist, so ist Christus in ihr auf Erden gegenwärtig.

So ist denn für Paulus der erhöhte Christus nicht nur Geist, sondern eine Persönlichkeit aus Geist und

[1] cnf S.141.

Leib. „In der Gesamtpersönlichkeit der ἐκκλησία gewinnt die geistige Person des gegenwärtigen, pneumatischen Christus ein Organ seines Wirkens, ein Soma, in dem sie anschaulich, körperlich zur Erscheinung kommt."[1] Ohne dieses σῶμα kann Christus nicht wirksam werden. –

Ein kolossaler Glaube spricht aus dieser Aussage! Christus, der Erhöhte, wirkt auf Erden, ist ständig auf Erden gegenwärtig. Und seine Gegenwart vermittelt die ἐκκλησία, durch ihre enge Zusammengehörigkeit mit Christus. – In der ἐκκλησία wird ein Stück der überirdischen auf Erden gegenwärtig. Dann ist aber letzten Endes die Gemeinde eine Größe nicht von dieser Welt: sie ist der Körper des im Himmel thronenden Christus. Sie gehört nicht mehr in den Zusammenhang der Welt, sondern steht in unlöslicher, engster Beziehung zur himmlischen Welt. – Was es für den Einzelnen Christen bedeutet hat, dass er glaubte: ich bin Glied Christi, lässt sich nun konstatieren. Staunend müssen wir vor dieser ungeheuren Kraft des Glaubens still halten. –

Noch eine Frage haben wir zu behandeln. Ausgehend von Eph 4 ff, wo das Bild vom Leibe unmittelbar in Zusammenhang mit dem einen Geiste genannt wird, haben wir die Frage zu stellen, wie sich der Gedanke des σῶμα Χριστοῦ zu dem vom Geiste verhält. Es liegt doch so. Wenn im Gedanken des σῶμα Χριστοῦ das Verhältnis der Gemeindeorganismus zu Christus dargestellt wird, und Christus vielfach als belebende Kraft dieses Leibes dargestellt wird – so fragt sich, wie nun das Verhältnis des Geistes zum σῶμα gedacht ist. – Es ist nicht zu verneinen, dass an einer Reihe von Stellen die Gedanken der Einwohnung Christi im und des Geistes in der Gemeinde in unmittelbarem Zusammenhange stehen, wie ja auch die

[1] Fr. Schmidt, S. 144.

Einwohnung Christi im Einzelnen / und des Geistes / zusammenhängen. –

Die Lösung der Frage ergibt sich aus I Kor 12,12. Die Aussage πάντες δὲ ἓν σῶμά ἐσμεν τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα wird durch den folgenden Satz, der die Einheit des Leibes Christi betont, begründet. Diese Einheit ist aber wiederum begründet durch die Tatsache der Taufe in einem Geiste zu einem Leibe. – D.h. aber, daß der Geist die Einheit zustande gebracht hat.

Dann können aber die beiden Gedanken: Christus ist der den Leib beseelt, und der Geist, der in die Gemeinde wirkt nur dadurch verbunden sein, „denn dieser Gottesgeist, der den Leib erfüllt, eben der Geist Christi ist, sodaß durch den Geist Christus selbst den Leib beseelt."[1] Es ergibt sich also, daß der Geist die Einwohnung Christi in die Gemeinde vermittelt. Nicht anders liegt es I Kor 6,15ff, Eph 2,14ff. – Der Gottesgeist beseelt den Leib Christi, Christus wohnt durch den Pneuma in der Gemeinde. –

Fallen Christus und der Geist zusammen? Diese Frage scheint schon auf Grund der Tatsache verneint werden, daß Paulus nie vom „Leibe des Geistes" spricht. Denn für ihn ist der Geist vor allem Kraft, die im Leibe wirksam wird; aber die Person, der der Leib gehört ist nur Christus.[2] – Während Christus zwar als die pneumatische Persönlichkeit mit dem Geiste identisch ist und in den Leib eingeht, verschmilzt er doch mit diesem Leibe, er wird sein Leib. Das σῶμα wird zum Körper der pneumatischen Christus, wo dann er Christus eine voll Persönlichkeit aus Leib und Geist wird. – Anders der Geist: er waltet wohl in dem Leibe, verschmilzt aber nie ganz mit ihm. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Christus der Gottesgeist

1) auf Schmiedel, Kittel z.St.; T. Schmidt S.145.

2) auf I Kor 12,12f

ist – so ist damit doch noch nicht alles gesagt. Christus hat nicht nur ein Pneuma, ist nicht nur πνεῦμα, sondern er hat auch einen Leib, die ἐκκλησία. — Allerdings, durch seine pneumatische Seinsweise ist er Christus erst möglich in der Kirche einzugehen. —

Damit haben wir den Gedanken der Kirche Christi erschöpft. Die wesentlichsten Grundzüge dieser Gedankenwelt hat sich uns an der Hand von den in der Kirche gegenwärtigen Schriften ergeben. —

§. 5. Der Gedanke des καινὸς ἄνθρωπος u. der καινὴ κτίσις.[1]

1. Schon Epheser 2,15 und Col 3,9ff[2] begegnete uns der Ausdruck: καινὸς ἄνθρωπος. Wir konnten es – wenigstens für die Epheserstelle nicht mit Sicherheit feststellen, was diese Aussage bedeutet: ob unter καινὸς ἄνθρωπος die Christenheit, die ἐκκλησία oder Christus gemeint sei. Nun entsteht die Pflicht den Sinn dieser Aussage zu klären, indem wir sie in einen größeren Zusammenhang stellen.

Nehmen wir unseren Ausgangspunkt bei Col 3,9ff und recapitulieren wir in Kürze, was sich uns bei der Exegese der Stelle ergab. Die Christen werden ermahnt den neuen Menschen anzuziehen (ἐνδυσάμενοι τὸν νέον ἄνθρωπον) ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. Das bedeutet, dem das Anziehen des neuen Menschen das Anziehen eines neuen Menschen, in dem alle individuellen Unterschiede aufgehoben

1) Leider stand uns der neuerschienene Kraft Kommentar, der Ursprung der neuen Lehre nach Paulus 1923 nicht zur Verfügung. —

2) cf. S. 93 ; S. 94-95.

haben, ist. Der neue Mensch ist also, so stellen wir fest, als Gesamtpersönlichkeit gedacht, in der Christus lebt, die mit Christus zusammenfällt [(τὰ) πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός]. Und das Anziehen des neuen Menschen ist nichts anderes als Christum anziehen. Das Resultat dieses Anziehens Christi ist das aufhören jeglichen Volks- und Klassenunterschiede. D.h., insofern die Gemeinde eins in Christo ist, ist sie wiederum selbst der neue Mensch. Gemeinde und Christus fallen also letzten Endes zusammen: beide sind „der neue Mensch".-

Finden wir für diesen Gedanken Analogien? Es lassen sich Stellen zeigen, wo genau dasselbe ausgesagt wird.

Zunächst ist Gal 3,26 unserem Colosserteile ganz parallel: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Paulus will in Gal 3. den Satz beweisen (v.7): οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ. Da nun, wie v.16 betont nur einer, Christus, Erbe der Verheißung an Abraham ist, kann Paulus den Schluß ziehen: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ἐν Χριστῷ ist zu υἱοὶ θεοῦ zu ziehen, und nicht zu διὰ τῆς πίστεως[1]), da vor ἐν Χρ. Ἰησ. der Artikel τῆς nicht wiederholt ist, und weil πίστις ἐν Χρ. keinerlei eine geläufige, formelhafte Bezeichnung ist. Es liegt außerdem viel näher diese Bestimmung zum Prädicat zu ziehen[2]). Wir haben also zu übersetzen: ihr seid alle Söhne Gottes in Jesus Christus durch den Glauben. - So ist die Beweiskette geschlossen. Und die nächste Aussage schließt sich nun ganz glatt an: (v.27)

1) So B. Weiß, Bousset (Schr. d. NT. f. Segew.), Lietzmann, A. Seeberg, Kat S. 177. - Zum ganzen cf. Ad. Schlatter a.a.O. z. St.

2) cf.: Titius, Jesus, 2Bd; Zahn, com.³ z. St.; T. Schmidt S. 148

weil sie alle Christum angezogen haben sind sie Söhne Gottes. In der Taufe sind sie dazu genommen Christum anzuziehen. Das διὰ τῆς πίστεως (v.26) ist in ihrer Taufe begründet. Und weil sie ἐν Χριστῷ sind, haben sie an allem dem Anteil was Christi ist, was er ist. Indem die Christen einer Person mit Christus sind, sind sie auch – und darauf wollte ja Paulus hinweisen – Söhne Gottes, weil ja Christus Sohn Gottes. Dann wird aber in v. 28f die letzte Consequenz gezogen: wenn ihr Christi seid – so seid ihr Abrahams Samen, Erben der Verheißung. Damit ist das v. 7 aufgestellte Satz erwiesen. –

– Von höchstem Interesse ist nun v. 28: das Anziehen Christi hat zur Folge, dass für die Christen alle Unterschiede aufgehört haben. Es gibt mehr keinen Juden noch Griechen etc, sondern die Christen sind Einer (εἷς nicht ἕν) geworden. Sie sind eine Gesamtpersönlichkeit, sie sind vereint in einer Person durch ihr ἐν Χριστῷ εἶναι. Und was ist denn diese Gesamtpersönlichkeit anderes als ein neuer Mensch?! Christus schliesst also alle die, die ihn angezogen haben, die in ihm sind zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammen.[1] und schliesslich ist diese Gesamtpersönlichkeit Christus selbst.[2] –

Wir finden also in Gal 3,20 ff denselben Gedanken wie Col 3,9 ff. Zunächst dem Grundgedanken nach: die Christen sind in Christo eine Gesamtpersönlichkeit, die schliesslich mit Christus zusammenfällt, die Ekklesia in Christo eine Gesamtpersönlichkeit. Und obwohl an unserer Stelle der Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος nicht gebraucht ist, so ist doch an denselben neuen Menschen gedacht, von dem Col 3,9 ff berichtet. Denn an beiden Stellen ist genau dasselbe Resultat erreicht durch das Anziehen einerseits Christi, andrerseits des neuen Menschen: alle Unterschiede der Rassen, der Klassen haben aufgehört. Christus anziehen ist also nichts anderes als den neuen Menschen anziehen. Und in Christo, dem neuen Menschen, seiend

1) Titius, Paulinismus 281 f; Zahn z. St., Th. Schmidt, S. 149

2) Das χριστοῦ ἐστε von v. 29 ist offenbar gleichbedeutend mit ἐν Χριστῷ v. 26 ff. der Teil der Person Christi gehören die Christen zu Christus.

ist die Gesamtpersönlichkeit der Ekklesia selbst ein neuer Mensch. –

Ebenso liegt es aber auch in Eph 2,15ff. Bei der Exegese dieser Stelle entschieden wir uns dafür, dass unter καινὸς ἄνθρωπος die Gemeinde verstanden ist und liessen es unentschieden, wie weit beim „neuen Menschen" an Christus gedacht ist. Wir sind jetzt in der Lage darauf hinzuweisen, dass hier, wie Col 3,9ff, Gal 3,26ff, von dem aufhören verschiedener Menschenklassen und Nationen die Rede ist und dass an ihrer Stelle der neue Mensch erscheint. Diesen neuen Menschen hat Christus „in sich" geschaffen. Wir haben bei der Exegese die Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass das ἐν αὐτῷ in keiner Weise abzuschwächen ist. Denn sagt aber unsere Stelle genau dasselbe aus, wie die oben besprochenen: in der Person Christi wurden die Menschen zu einer neuen Person, zu einer Gesamtpersönlichkeit. Die Gemeinde ist in Christo eine Gesamtpersönlichkeit, der neue Mensch. Diese Gesamtpersönlichkeit kann aber nach dem, was wir zu den beiden vorigen Stellen sagten, nichts anderes sein als Christus selbst, wenn auch an unserer Stelle dieser Gedanke nicht ausdrücklich betont wird. [1]

Ähnlich liegt es auch in Eph. 4,24, einer Stelle, die wir noch nicht behandelt haben. Denn auch hier Christus der καιν. ἄνθρ., obwohl v.23 zunächst an die Neuwerdung des Individuums denken lässt, zeigt u.E.n. Folgendes. Der καιν. ἄνθρ. ist κατὰ θεὸν κτισθέντα, was mit Col 3,9f übereinstimmt. Ausserdem reiht in v.20f der Gedanke des ἐν αὐτῷ an, mit dem der Gedanke des καινὸς ἄνθρωπος so in engstem Zusammenhang steht. Und schliesslich ist Röm 13,14 mit ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χρ. auch der Gedanke des καινὸς ἄνθρ. gemeint. Wird doch auch hier, wie Col 3,9ff u. Eph. 4,24 vom Ablegen der alten Menschen, der Verkörperung der sündigen Weisen

1) Unserer Einsicht nach kann nur dann, wenn κ. ἄνθρ. = Χρ. = ἐκκλησία, das ἐν αὐτῷ v.16 befriedigend erklärt werden: Christus tötete die Feindschaft in sich, d.h. im κ. ἄνθρ., d.h. in der Ekklesia.

die Neue und der Anfang der Neuen, Christi, hat eine sittliche Erneuerung zur Folge.[1] —

Nun begegnen wir aber im NT. Stellen, wo der bisher ausgeführte Gedanke, eine andere Wendung erhalten hat. Es sind zwei Stellen: Gal 6,15 οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις; 2 Kor 5,17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις.

Es ist nicht schwer einzusehen, dass an diesen beiden Stellen ein im Wesentlichen ganz ähnlicher Gedanke ausgesprochen wird, wie an den vorher besprochenen Stellen. Schon rein äusserlich lässt sich das sagen: in Gal. wird von der Wert-losigkeit der Beschneidung u. Unbeschnittenheit gesprochen. Beides ist bedeutungslos geworden und die καινὴ κτίσις an ihre Stelle getreten. – Und in 2. Kor ist es das Sein in Christo, dem als Resultat die neue Schöpfung hat. — Doch, wir können noch Bedeutsameres entdecken. An fast allen Stellen, wo vom καιν. ἄνθρ. die Rede ist, klingt der Gedanke der neuen Schöpfung mit. Es wird nämlich vom neuen Menschen ausgesagt er sei: κατὰ θεὸν κτισθέντα, τῇ εἰκόνι τοῦ κτίσαντος αὐτόν, und es heisst sogar: ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα κ. ἄνθρ. — „so ist das, was neu geschaffen ist, eben der neue Mensch und der Gedanke der καινὴ κτίσις ist nichts anderes als die unpersönliche Wendung des mehr persönlichen Gedankens vom καινὸς ἄνθρωπος".[2] —

So ist denn beides gleichbedeutend: in der Person Christi sind die Christen neue Schöpfung, und in Christus sind sie ein neuer Mensch. – Diesen neuen Zustand des Seins hat die Gemeinde erlangt, weil sie ἐν Χριστῷ ist.[3]

Was ist nun der Grundgedanke dieses Bildes vom καινὸς ἄνθρωπος? Aus allen besprochenen

1) Ein ähnlicher Gedanke ist auch wohl Gal 5,6.

2) T. Schmidt a.a.O. S. 152. ; cf. Eph 2,10 u.v.15

3) A. Deissmann, in Chr. J. S. 108

Stellen geht mit Deutlichkeit hervor dass es der Gedanke des εἶναι ἐν Χριστῷ ist. Diese Gedanke, sonst auf den Einzelnen angewandt, wird hier auf die Ἐκκλησία übertragen. Und möglich ist diese Gedanke ebenso wie das Χριστὸς ἐν ἡμῖν nur deshalb, weil Christus in pneumatischer Weise ist: deswegen umschliesst er nicht nur Einzelne Individuen, sondern kann auch die ganze Gemeinde umfassen![1] –

Die Grundvoraussetzung der καινὴ ἄνθρωπος, der καινὴ κτίσις ist aber das „sein in Christo". Dabei ist aber zu beachten: der einzelne Christ wird nie „neuer Mensch", „neue Schöpfung" genannt – sondern die Gemeinde. Auch hier ist das Correlat der Person Christi die Ἐκκλησία. –

Ist die Gesamtpersönlichkeit der Ecclesia mit Christus einfach identisch? Ursprünglich sind sie verschiedene Grössen. Doch, indem die Gemeinde in Christus eingeht – wird sie mit ihm zu Einer, sie geht in Christus auf. – Da, mehr kann man sagen: Christus schafft erst die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde! – So fallen also beide Grössen doch zusammen: der neue Mensch ist Christus und doch wiederum die Gemeinde. Gewiss, je nach dem Zusammenhang tritt entweder mehr der eine oder der andere Gedanke in den Vordergrund. —

Da nun die Ἐκκλησία mit Christus zusammenfällt, so muss – so kann man vermuten – ein Zusammenhang zwischen den Formeln ἐν Χριστῷ und ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ bestehen. – Wenn wir die Literaturschriften der Briefe durchgehen, so ist in den älteren Briefen, in denen beide Formeln ganz nahe beieinander stehen[2], offenbar die Formel ἐν Χριστῷ einfach durch „christlich" wiedergegeben und bezeichnet die Sphäre, innerhalb deren die Gemeinde besteht.[3] und zwar aus dem Grunde, weil diese Briefe diese Formel entschieden nicht in mystischem Sinne gebrauchen. –

1) Christus kann nicht nur als ἄνθρωπος gedacht sein: sonst könnte er nicht die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde schaffen.

2) I Th, II Th, Gal | 22 I Th 2,14

3) Joh. Weiss, Gemeinde u. Christ. 1896; S. 30; v. Dobschütz Comm zu I Th 2,14, Wohlenberg u. Zillessen zu I Th 1,1

Zum Gegensatz Brandle a.a.O. S. 38.

anders liegt es in den späteren Briefen. Hier ist die Formel in „mystischem" Sinne gebraucht und tritt mit οἱ ἅγιοι in Verbindung, was ja gleichbedeutend mit ἐκκλησία ist. – Bezeichnend ist 1 Cor 1, 2. Hier wird die Gemeinde Gottes als „geheiligte in Christus" bezeichnet. Und diese Aussage kann nur den Sinn haben: dadurch, dass die Gemeinde in die Person Christi eingegangen ist ist sie heilig. – Ebenso wird Phil. 1, 1 zu fassen sein, und die Briefüberschriften des Eph. u. Col. finden auch in dieser Weise ihre Erklärung. Eph 1, 1: παῦλος ... τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. – Ἐν Χρ. ist sowohl zu πιστοῖς als auch zu ἁγίοις zu ziehen und zu übersetzen: den in Christo Gläubigen und Heiligen[1]. Und analog ist Col 1, 2 zu behandeln, wo ἐν Χρ. zum ganzen Ausdruck ἁγίοις κ. πιστ. ἀδελφοῖς zu ziehen ist

An allen diesen Stellen ist von einem Sein in Christus, der Ἐκκλησία in Christus die Rede. In seiner Person ist die Gemeinde ein neuer Mensch, eine Gesamtpersönlichkeit. – So ist die Überzeugung „neue Menschheit" zu sein in ihrem Ausdruck nächster Art nur aus dem Selbstsein ἐν Χριστῷ zu erklären. –

2. Wenn wir in §4 dieses Kapitels beim Bilde Ἐκκλησία σῶμα Χριστοῦ den Grundgedanken: [Christus σῶμα] Christus in uns postulierten, – so beim Bilde vom καινὸς ἄνθρωπος den Gedanken: wir in Christus. Wie verhalten sich beide Gedanken zueinander?

Es liegt doch so: sowohl im ersten als im zweiten Bilde ist die Ἐκκλησία eine Einheit, eine Gesamtpersönlichkeit, die zu Christus in Beziehung tritt. Einerseits ist es der Leib, den Christus darstellt – andererseits die Person, die in Christus lebt – und letzten Endes ist sie bei beiden Gedanken: Christus. –

Einmal ist Christus das bildende Prinzip des Organismus, das andere mal umfasst Christus die in ihm seiende

1) v. Soden, Haupt, Oswald, Lueken etc. Schmiedel. 2) Kloepper, Lueken; cf. Deissmann, in Th. Z. S. 106 Anm 9 anders v. Soden, Haupt, Oswald. – cf. Eph 1, 4 Col 1, 22

1) auf I Cor 12,13 mit Gl 3,28 f. u. Col 3,9 ff.

2) Rudolf u. Vinc. II 3 217.

3) Ebenso in Eph 3,6. 4,12 f. 24 f. Col 3,15. v. 10 I Kor 12,12 (auf d. Weise, Bachmann z. St.).

Gemeinde – und das Resultat ist in beiden Fällen dasselbe: die Einheit der Gemeinde. – Sind dann die beiden Gedanken etwa verschiedene? Nein, die Gedanken des Leibes Christi und der Gemeinde in Christo sind wesentlich gleichbedeutend.[1] Und beide Gedanken zeigen, dass der der Person Christi entsprechende die Synergie ist, und nicht die Einzelne. So hat der Satz Mißstand, wenn auch in anderem Zusammenhang formuliert, doch ein Recht: „Das Correlat alles an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen ist die Gemeinde und niemals der Einzelne Gläubige als solcher." 2) –

Die Berechtigung der Gleichsetzung beider Gedanken wird dadurch erhärtet, dass sie oft nicht streng voneinander getrennt sind und ganz zwanglos ineinander übergehen können.

Ganz deutlich ist uns das Ineinandersein beider Gedanken Eph 2,15 f. – Christus hat die Zwei, Juden u. Heiden, in sich zu einem neuen Menschen geschaffen und hat beide in einem Leibe mit Gott versöhnt. Das ἓν ἐν Χριστῷ ist dem ἓν σῶμα (v. 15) parallel, d. h. der Leib Christi ist die Person Christi, im Leibe wie in Christus sind die Christen zu einem neuen Menschen geworden. Und dieser Leib ist wiederum die Gemeinde, da ja die Christen in Christus eingegangen sind, der „neue Mensch" sind. Die Gedanken des Leibes und der Person gehen also ineinander über. 3) –

Möglich ist diese Übereinstimmung beider Gedanken deshalb, weil beide Gedanken tatsächlich ganz nahe liegen. Wir sahen es ja, dass das Wort σῶμα ebensogut Leib als auch Person bezeichnen kann. Und ebenso ist es, wenn wir diese Gedanken auf die Gesamtheit anwenden. – Dass beides gleichbedeutend ist zeigt auch die Tatsache, dass man sowohl vom Gedanken Χριστὸς ἓν σῶμα, als von dem der εἶναι ἐν Χριστῷ zur Gleichsetzung der Synergie mit Christus gelangt. – So gehen denn beide Gedanken, der der Gesamtpersönlichkeit in Christus, und

den drei letzten Christ ganz parallel u. sind letztlich gleichbedeutend.[1]

§ 6. Die Gemeinde im Himmel.

Bei der Exegese von Eph 1₃ begegnete uns der Gedanke: die christliche Gemeinde ist im Himmel. Und auf dieselbe Linie bringt uns die Aussage Eph 2₆ und Col 2₁₁ ff.[2] Versuchen wir es dem Gedanken der Gemeinde im Himmel nachzugehen und ihn zu erklären.—

Schon das A.T. kennt Menschen, die „ohne gestorben zu sein", in den Himmel versetzt sind. Allgemein bekannt ist, dass Elia zu Gott entrückt ist: 2 Kön. 2₁₁ „es erschien plötzlich ein feuriger Wagen und feurige Rosse .... und Elia fuhr also im Wetter gen Himmel". Und auch Gen 5₂₄ liegt dieselbe Vorstellung zu Grunde: „und weil Henoch in Gemeinschaft mit Gott gewandelt hatte, so verschwand er [einst], denn Gott hatte ihn hinweggenommen." Jedenfalls wird diese Stelle in späterer so verstanden.[3] — Allmälig wächst die Zahl der in den Himmel versetzten und das Judentum kennt schon eine Reihe[4]: Moses[5], Esra[6], Baruch[7], Jeremia[8]. Diese Kreis wird immer grösser: nicht nur die Patriarchen, nein alle Frommen werden als im Himmel weilend gedacht: um Gott ist die Gemeinde der Gerechten versammelt, sie bilden den Hofstaat Gottes, sie wohnen bei den Engeln.[9] Und in der Endzeit, -darüber geht die Hoffnung, da werden alle Frommen, den Engeln gleich, im Himmel sein.[10]

1) auf zum Ganzen Gloël a.a.O. S. 306f, Schmidt a.a.O. 155 ff.

2) auf S. 61f, 76, 93.

3) Sap Sal 4₁₀f; Jubil 4₂₁ ff; Hen 39₃ ff; 70₃f; 71₁; 89₅₂; 90₃₁; 106₁₇f auf IV Esra 6₂₆

4) F. Weber, Jüd. Theol. 1897, S. 251. 5) auf Bousset, Religion d. Judentums 1903, S. 90f. — Jubil 17 Bar; Apc Joh 11₃ ff; Sedar El;
6) IV Esra 14₉.₄₉ 7) Apc. Bar 76₂ 48₃₀ 13₃ ff; 25 8) 2 Macc. 15₁₃-16

9) 4 Esr. 5₃₃ 7₁₄ 13₁₇ 16₂₅ 18₂₃; Hen 30₃f; IV Esra 14₉.₄₉ Apc Bar. 85₁; Test Lev 18; LC 16₂ eff Asth 8₁₁ Par —
— Hen 39₅ ff 60₂ 61₈ ff auf 47₅₇ 61₂₂; Test Lev. 18; — Hen. 38₄ 39₇ 61₁₂
10) P. Volz, Eschat, S. 358-362; Hen 51₄f 104₄₆; Apc Bar. 51₁₀.₁₂; Sap Sal 5₅ — Hen 22₁₀ 30₁₁; Philo, de somniis, I 204

Das Urchristentum schließt sich nun diesen Vorstellungen an. Auch hier ist der Gedanke von Chor der Väter im Himmel vorhanden, auch hier sind die verstorbenen Frommen im Himmel, zusammen mit den Engeln bei Gott.[1] – Doch mit besonderem Interesse verweilt das Urchristentum bei der Zukunftshoffnung. Es wird dementsprechend hauptsächlich von einem himmlischen Sein, das erst bei der Parusie erlangt wird. An diesem Sein im Himmel nehmen dann alle verstorbenen Frommen teil, nachdem sie auferweckt worden sind, die noch auf Erden lebenden, werden aber verwandelt und gelangen so in den Himmel.[2]

Deutlich an all diesen Anschauungen ist, dass sich im Himmel nur die schon verstorbenen, jedenfalls die nicht mehr auf Erden lebendigen befinden. Die noch lebenden werden erst diesen Zustand in der Zukunft erlangen und zwar bei Eintritt des Heils. –

Dagegen sagen nun doch die oben angeführten Stellen des Epheser- und Colosserbriefes etwas ganz anderes aus: die noch auf Erden lebenden Christen sind schon gegenwärtig, trotzdem sie noch volle irdische Menschen sind, im Himmel. Die Ἐκκλησία – wir können diesen Ausdruck ruhig dafür einsetzen – ist schon jetzt im Himmel!

Wie kommen wir nun zu dieser höchst merkwürdigen Aussage?
Eine Klärung schafft folgende Erwägung. Wir hatten am Schluss des vorigen Paragraphen ausgeführt, dass die Ἐκκλησία, der Leib Christi und die Ἐκκλησία als Gesamtpersönlichkeit in Christus – schließlich ganz mit Christus zusammenfällt. Beide Größen, Ἐκκλησία und Χριστός sind

1) Joh 17 Par; Apc Joh 11 3 ff; Lc 16 22 ff Joh 8 ii Par; Act 22 31 f Par. – Hebr 12 22–24 und überhaupt Apc. Joh.

2) bei Paulus: I Th 4 13–18; 5 10; I Cor 15 ff 51 f 2 Cor 5 1 ff; Phil 3 21. –

zur Einheit eines Leibes, zur Einheit eines Leibes verschmolzen. Von hieraus kann es nun aber ganz verständlich werden, dass die Epheser und Colosserbriefe den Gedanken vollziehen können: die Ekklesia ist im Himmel. Die Christen, als die Ekklesia zugehörig sind nicht mehr bloß Erdenmenschen, nein, sie sind tatsächlich im Himmel. Denn die Ekklesia als eine mit Christus zusammenfallende Größe befindet sich da, wo Christus ist: im Himmel. –

Dass wir mit dieser Erklärung recht haben, beweist die ganz starke Betonung der ἐν Χριστῷ in Eph 1,3 2,6 f, auf Col 2 ff. Eben durch ihr sein in Christo, dass die Christen u. die Gemeinde zur vollen Lebensgemeinschaft mit Christus zusammengeschlossen ist, ist die Gemeinde eine Himmelsbewohnerin geworden.[1] Sie hat eigentlich nichts mehr mit der Welt zu tun.[2] Wir begreifen es, dass Paulus sagen kann Col 2,20: Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε. –

Damit ist aber offenbar noch nicht alles gesagt. Wenn der Gedanke auch vollzogen ist, dass die Gemeinde im Himmel sei, – so besteht doch andrerseits die Tatsache, dass sie noch auf Erden ist. – und dementsprechend ist der Vollendungszustand noch nicht erreicht. Wir sehen das ganz deutlich in Col 3,1–4: die δόξα – die himmlische Herrlichkeit, den Gottheitsstoff, die Lichtgestalt wird die Gemeinde erst in der Endzeit, bei der Parusie Christi erhalten. So ist denn die Ekklesia für den Glauben des Paulus wohl eine himmlische Größe, die auf Erden sich befindet, – aber die volle Gloria wird sie erst dann erreichen, wenn bei der Parusie Christi die im Himmel existierende Gemeinde den Gläubigen erscheinen wird und mit den irdischen eine Einheit bilden wird.[3]

1) Dritte Gedanke ist wohl Phil 3,20 u.a.

2) auf Col 3,3 f Eph 2,7, – auf Rom. 3,8, auf P. Volz Eschat. S. 13–14

1) auf auch I 11

2) auf Weber, jüd. Theol. s. 46, 148; I Pt I 20 Ps 139 16 Hw. 8 22 ff

3) Ganz eng berührt sich mit dem Gedanken einer irdischen, präexistenten Gemeinde der der himmlischen Jerusalem, die platonische der Gal 4 26 hinter der Apok 3 12 21 2. 9–22 5 als eine bekannte Vorstellung aufsteht, und aus dem Judentum stammt (Esp Ben 4 1–6; IV Esra 7 26 8 52; Test Dan 5; slav. Hen 55 2 auf Hen 53, 90 33 ff). Diese präexistente Jerusalem, die „platonische Idee" Jerusalem tritt mit die himmlische Gemeinde am Ende der Tage in Erscheinung. Die Christen gehören ihr schon jetzt an (Gal 4 26). – auf zum Ganzen Bousset, Antichrist 225; Schürer a.a.O. II 3 536 625; Weber, jüd. Theol. 404; Lietzmann zu Gal 4 26

In diesem Zusammenhang sei es noch gestattet in aller Kürze den Gedanken einer präexistenten Gemeinde zu berühren, der Eph 1 3f. auch[1] – Er geht zurück auf die Linie jüdischen u. biblischen Denkens, dem aller irdischen Wirken Gottes zurückweist auf einen himmlischen, vorzeitlichen Mitregenten.[2] – Aber an unserer Stelle liegt es nun charakteristischerweise so, dass die Präexistenz der Gemeinde darin begründet ist, dass sie in dem Sein in Christo ihre Wurzel hat (ἐν Χριστῷ). Der Gedanke wird etwa der sein: Christus ist der Präexistente, die Christen in Christo seiend, nehmen an dieser Präexistenz teil. – In unserem Zusammenhang können wir dieser Vorstellung nicht eingehender nachgehen, doch wäre es überaus lohnend die Vorstellung einer präexistenten Gemeinde im Zusammenhang mit der Formel ἐν Χριστῷ zu untersuchen.[3]

§ 7. Χριστός, κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας

Wenn in den bisher behandelten Bildern, die das Verhältnis der ἐκκλησία zu göttlichen Größen, speziell zu Christus, darstellten unsere Briefe keineswegs von der paulinischen Literatur älterer Zeit abweichen, wenn auch der Eph u. Colosserbrief vielleicht mehr als es sonst geschieht die ἐκκλησία in den Mittelpunkt ihrer Aussagen stellen, – so kommen wir jetzt zu einem Bilde, dass wir sonst nicht finden. Es ist vorherrschend der Epheser und Colosserbriefes. – Selbstredend werden wir gerade hier die Frage nach der Echtheit unserer beiden Briefe scheiden müssen. –

1) auf Exegese der Stelle.

2) auf S. 77-87

Bei der Exegese von Eph 1 22 f[1] deuteten wir an, dass der Grundgedanke des Bildes vom Haupte: Christus als Herr der Gemeinde - ist. Haben wir damit das Richtige getroffen? Es entsteht nun die Pflicht, diesen Sinn des Bildes an allen Stellen, wo es vorkommt zu verifizieren.

Wenn in Eph 1 22 f die Aussage καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ den etwa seit v.20 einsetzenden Gedankengang beschliesst, dessen Inhalt die Erhöhung Christi in den Himmel und die Unterordnung aller Gewalten, Geistermächte etc unter Christus ist, so liegt es Col 1 18[2] nicht anders. Auch hier wird Christi überragende Stellung seit v.15 geschildert: Christus ist der Erstgeborene aller Schöpfung, in ihm ist Alles geschaffen worden, Sichtbares, Unsichtbares, die Geisterwelt, in ihm hat alles Bestand. Auch hier ist also Christus der Herr der Welt. - Und ebenso wie in der Ephesertelle wird hier die Aussage gemacht: er ist Haupt der Ecclesia. - Dann kann hier auch nur das Eine gemeint sein: Christus ist Herr der ἐκκλησία. - Ausschliessend wird aber an beiden Stellen die Aussage gemacht: diese Gemeinde, deren Herr Christus ist, ist sein Leib. Wir wissen, dass diese Aussage die Zusammengehörigkeit Christi und der ἐκκλησία darlegt. Und zwar ist dieses Verhältnis zwischen Christus und Gemeinde vorhanden; denn die übrige Welt kennt Christus nur als den überragenden Herrscher. - Auf Grund dieser Ausführungen haben wir das Recht den Sinn der Aussage, dass Christus Haupt der Leib, der Gemeinde sei, dahin zu bestimmen, dass in ihm ein Verhältnis der Überordnung und Zusammengehörigkeit zum Ausdruck kommt.

Und überschauen wir die anderen Stellen wo von Christus der κεφαλή gesagt wird, so finden wir in ihnen

gleichen dem Gedanken: Christus ist der Herr. – So z.B. in Col 2,19[1]. In v.10 heißt es direkt, dass Christus κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας sei, und v.14 wird sein Sieg über die Geisterwächte geschildert, – und dann erst (v.19) wird von Christus, dem Haupte, und der Gemeinde, dem Leibe gesprochen. Und nicht anders liegt es schließlich Eph 4,15 auf v.7–12. Und an beiden letztgenannten Stellen schließt der Gedanke damit ab, dass im Bilde vom Organismus, der seine Wachstumskraft vom Haupte erhält, die Zusammengehörigkeit Christi und der Gemeinde erwähnt wird. – Wir finden also auch hier, wie in Eph 1,22f Col 1,18, im Bilde von dem Haupte der Leiber nicht nur den Gedanken der Überordnung, sondern auch den der Zusammengehörigkeit ausgesprochen. –

Keinen anderen Gedanken finden wir auch in Eph 5,22ff. Wenn hier gesagt wird, dass Christus Haupt der Ecclesia ist und sich diese ihm unterordnet (v.23f), so ist damit gesagt, dass Christus Herr der Gemeinde ist. Wenn aber v.25.29 ausgesprochen wird, dass Christus die Gemeinde pflegt und liebt als sein eigenes Fleisch, weil wir Glieder seines Leibes sind, so ist im Gegensatz zum Gedanken der Überordnung der Gedanke der engsten Zusammengehörigkeit ausgesprochen.

Und so ergibt sich uns als Grundgedanke des Bildes vom Haupte der Einheit die Überordnung und zugleich enge Zusammengehörigkeit im Verhältnis Christi und der Einheit. „Nach Paulus kommen in dem Verhältnis Christi zu seinem Leibe beide Momente in gleicher Weise zum Ausdruck, seine (transcendente) die Gemeinde beherrschende Superiorität und seine (immanente) die Gemeinde mit seinem Geist durchdringende Energie.“ [2]

1) ganz eingeschränkt versteht Dibelius unter Kosmos Col 2,14 den Kosmos.

2) A. Kloppen, Col. S. 242-244; auf Schmidt S. 166 f.

Wir haben das Bild vom Haupte der Kirche in der Ausprägung sowohl der Colosser- als auch Epheserbriefes in Augenschein genommen und wir mussten in beiden Briefen denselben Grundgedanken des Bildes constatieren. Dann haben wir aber, innerhalb dieses Bildes, kein Recht einen an beide denselben Verfasser abzusprechen. Allerdings, eine gewisse Verschiedenheit kann nicht übersehen werden. Ist doch im Colosserbrief entschieden stärker die Nuance der Unterordnung Christi hervorgehoben, im Epheserbrief dagegen die Nuance der Zusammengehörigkeit zwischen Christus u. Gemeinde. Doch diese charakteristischen Unterschiede finden eine genügende Erklärung in den verschiedenen Situationen beider Briefe.[1]

Wenn aber dieser Grund nicht zur Unechtheitserklärung einer der beiden Briefe ausreicht, so ist immerhin zu fragen, wie das Verhältnis dieses Bildes vom Haupte zu den übrigen Briefen des Paulus ist. –

Sicher ist es, dass in den übrigen Briefen nirgends der Gedanke, Christus Haupt der Kirche zu finden ist. Ja, es ist nicht einmal an ihn gedacht, denn sonst wäre es unbegreiflich, warum I Kor 12, 21 das Haupt nur als Glied unter anderen Gliedern erscheint, und warum der Gedanke vom Haupte der Kirche nie ausgesprochen wird.[2]

Doch der von uns herausgeschälte Grundgedanke des Bildes, nämlich, dass Christus mit seiner Gemeinde sei gehört zu dem ✓ Urbestandteile paulinischen wie urchristlichen Glaubens. Christus der Herr ist ein Gedanke der der Christenheit von Anfang an eignet. – Diesen Gedanken greifen unsere Briefe auf, und stellen ihn in ihrer Weise bildlich dar: „die Bezeichnung Christi als des Hauptes der Kirche .... ist nur

1) cf. Bousset, Kyrios Christos 1913. S. 351 f.; Pfleiderer, Paulinismus² S. 442.

2) dagegen Bousset, Kyrios S. 105 ff.

1) T. Schmidt a.a.O. S. 170. – Gloël a.a.O.: „zwischen der diesen Bezeichnung zu Grunde liegenden Anschauung u. zwischen der Anschauung der älteren Briefe besteht kein Widerspruch. Sachliche Mängen trennen die beiden Gedanken, dass die Gemeinde in Christo ihre lebendige Einheit u. ihren beherrschenden Mittelpunkt hat, u. dass sie in ihm ihr beherrschendes Haupt besitzt, eng zusammen. Eben sofern die Zusammenfassung der vielen zu einer Einheit in Christo begründet liegt, übt Christus auch über die zur Einheit verbundene Gemeinde einen beherrschenden und beherrschenden Einfluss aus. Und wenn Christus als κεφαλή τῆς ἐκκλησίας bezeichnet wird, so liegt in dieser Bezeichnung doch zunächst nur die Anwendung der in den älteren Briefen so mannigfach begegneten Gedanken, dass er den Gläubigen gegenüber κύριος sei u. ein Kopfsein über (cf. Röm 7, 1 4 9), auch sein Verhältnis zur Gemeinde s. S. 309. –

2) zum folgenden auf Schmidt a.a.O. S. 170 f.

3) auf z. B. A. Klöpper zu Col 1, 18

4) auf Col 2, 10. 19 | 1, 18 Eph 1, 10. 22. – Diesen Gegensatz gegen die früheren Briefe Eph 4, 15, 5, 23 genügt, wie ja überhaupt der Eph. diesen Gegensatz nicht aufgewiesen hat, da er anderes Ziel im Auge hat.

5) auf dagegen Eph 5, 23 u. 1, 10, wo κεφαλή in keinem anderen Sinne gebraucht sein kann als 1 Cor 11, 3, – dass jetzt schon die Nebeneinanderstellung dieser Stelle mit Eph 5, 23 — Joh. Weiss sagt zu 1 Cor 11, 3: „es muss aber in dem griechischen κεφαλή noch eine (von mir nicht zu belegende) Nuance liegen, die auch Hofmann fühlt, wenn er sagt, es bezeichne „den einem Einzelnen unmittelbar übergeordneten, ihm ordnungsmäßig maßgebenden" Herrn; sonst könnte nicht von κεφαλή die Wortstämme κεφάλαιος, κεφαλαιόω u.s.w. abgeleitet sein, welche bedeutet, dass in einer als κεφάλαιον bez. Sache alles auch enthalten sei, so dass man in ihr alles κεφαλαιοῦν könne."

die Anwendung der Kyrios-Gedanken auf eben wird vom Leibe Christi."[1])

Es ist mit Recht bemerkt worden[2]), dass der konkrete Anlass zur Abwandlung der Bilder in dieser Richtung in der geschichtlichen Situation der Briefe enthalten ist. Besonders deutlich ist das am Kolosserbrief zu ersehen, der sich an eine Häresie wendet, die bereit war, eine allzu grosse Bedeutung denen Mächten der Geisterwelt im Leben der Christen einzuräumen. Dagegen wendet sich nun der Kolosserbrief, indem er mit Nachdruck den Satz vertritt: Christus ist der alleinige Herr; die Geistermächte haben für die Christen in keiner Bedeutung, da Christus auch ihr Herr und Gebieter ist, er hat sie durch seinen Tod unterworfen. – Allerdings neuerdings, so ist vermutet worden,[3]) ist das Wort κεφαλή von den Irrlehrern auf die Geistermächte angewandt worden, indem behauptet wurde, sie seien die κεφαλή. – Dagegen wenden sich nun unsere Briefe einmal, indem mit Nachdruck betont wird: Christus ist die κεφαλή über alle Geistermächte, Christus ist aber auch eben darin Haupt der Gemeinde.[4]) –

Leider ist uns ein Gebrauch des Wortes κεφαλή in diesem Sinne für die damalige Zeit nicht bekannt. Einen Anhaltspunkt gibt uns aber 1 Cor 11, 3: θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. Offenbar ist hier das Wort in der Bedeutung „Herr, Oberhaupt" gebraucht, also in demselben Sinne wie im Col. u. Eph.-Br.[5]) – Von wo das Wort stammt ist unbekannt. Die Anwendung dieses Wortes auf Christus muss aber, soweit das uns vorliegende Material zu diesem urteilen reicht, von Paulus vollzogen sein. Denn bei Paulus finden wir oft griechische Worte mit neuem, christlichem Inhalt gefüllt. –

1) auf Grund von Eph 1,22 f. Col 1,8 Eph 4,15

Wenn wir auch in I Cor 11,3 einen Anhaltspunkt für den Gebrauch des Wortes κεφαλή in dem Sinne, wie er in Epheser u. Colosserbrief vorliegt, gefunden zu haben meinen, so ist jedenfalls die Verbindung des Wortes κεφαλή mit dem Bilde vom σῶμα ausschließlich eine Eigentümlichkeit der Epheser u. Colosserbriefe, die wir vor ihnen nirgends aufweisen können. - Festzustellen ist die Tatsache, daß auch innerhalb unseres Briefes diese Verbindung nicht überall vollzogen ist: Col 2,10 Eph 1,10. Und an den Stellen, wo beide Bilder zusammen auftreten, nennt man es in der Art u. Weise, wie die Bilder gebraucht werden, daß der Verfasser ihre Verknüpfung als etwas neues bringt.[1] Der Schein ist also berechtigt, daß das Bild von der κεφαλή und dem σῶμα-Gedanken ursprünglich keineswegs zusammengehören.

Ist es denkbar, daß Paulus diese Verbindung zweier Bilder zu einem neuen Bilde vollzogen hat?

Das Bild vom σῶμα ist dem Verfasser unseres Briefes bekannt. Man sieht das daran, daß er dieses Bild ganz selbstverständlich, ohne jede Erklärung benutzt. Es liegt aber an sich ganz nahe das Bild vom σῶμα in der Richtung auf das Bild vom Haupte des Leibes auszubauen: schon rein äußerlich genommen bedarf das Bild vom Leibe in dieser Beziehung einer Ergänzung. - Und erst recht naheliegend wird diese Weiterbildung, wenn die concrete Situation - die wir beim Colosserbrief annehmen dürfen, es notwendig macht zu betonen, daß nur Christus der Herr ist, der Herr der Geisterwelt und der Engelchöre, die sein σῶμα ist. Wenn noch dazu der Irrlehrer κεφαλή, wie wir es annehmen, dem Verfasser der Col. direkt in den Mund gelegt wird — so ist es ganz natürlich, daß die κεφαλή zum Haupte, zum Herrn des Leibes wird. - Kann also das Bild vom Haupte des Leibes von Paulus herrühren, obwohl es fraglos eine Weiterbildung gegenüber den älteren Paulinen ist? Ist es möglich, daß Paulus

die Gedanken: Christus ist κύριος, und: Christi Leib ist die Gemeinde zusammenschweißt? Die Verbindungen, die Bestandteile der Bilder haben wir bei Paulus gefunden. Eine konkrete Situation die zu einer Weiterbildung führen konnte liegt entschieden vor. Haben wir aber dann ein Recht das Bild vom Haupte der Leiber dem Paulus einfach abzusprechen und allen Eph. und Colosserbrief als unecht zu erklären? So lange wir nicht Tatsachenmaterial haben, das solches dringend gebietet, - nein. Denn - so weit wir das Material überblicken - ist diese Weiterbildung der Gedanken am natürlichsten als von Paulus herstammend erklärt.[1]

Wenn wir uns dem Ausspruch, dass die ἐκκλησία πλήρωμα Χριστοῦ sei zuwenden, haben wir nur der merkwürdigen Tatsache zuzuwenden, dass neben diesen neuen Formen der Bilder - Χριστὸς ἀρχὴ τοῦ σώματος neben die beiden älteren Formen des Bildes bestehen.[2] Merkwürdig ist diese Tatsache, weil die beiden älteren Bilder sich nicht ohne weiteres mit der neuen Form verbinden lassen. Wie soll Christus, in dem die Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit beschlossen ist, doch auch zugleich Haupt der Einzelnen sein? Wie kann Christus, der beherrschende Geist der σῶμα, doch auch zugleich das Haupt dieses σῶμα sein? - Es liegt hier also ein ganz merkwürdiger Tatbestand vor. -

Eine Erklärung dieser merkwürdigen Erscheinung wird nur dann zu finden sein, wenn wir annehmen, dass alle drei Bilder in einem gewissen Sinne für den Verfasser unseres Briefs gleichbedeutend sind. - Diese Annahme bestätigt sich wenn wir Col 1 16 ff mit Col 2 10 ff vergleichen. An ersterer Stelle heißt es, dass in Christo das All geschaffen ist und in ihm seinen Bestand hat und dass Christus

1) auch im griechischen Gedanken der σῶμα finden wir ausgesprochen, dass das Haupt das beherrschende Glied der Organismus ist: Sext. Emp. ad astrol 44; Joseph. bell. Jud. III 7,2 § 406 f; - bei Seneca ep. 95 ist das Herz das centrale Organ des σῶμα. -

2) Col 3 15 1,24 Eph 5,30, Eph 4,25. - Col 3,4 ff Eph 2,13 ff 3,6 4,15.24.

das Haupt der Gemeinde ist. – Dagegen heißt es aber Col 2,10ff, dass Christus das Haupt der Gestirnwelt ist und dass die Gemeinde in ihm lebt; – und doch wird v.19 Christus als das Haupt der Gemeinde bezeichnet. – Dann aber muss der Schluss gezogen werden, dass für den Verfasser der Colosserbriefes der Gedanke, dass Christus das Haupt der Kirche gleichbedeutend dem Gedanken, dass die Gemeinde in Christo ist. – möglich wird diese Gleichsetzung, weil das Wort κεφαλή zwar einerseits die Nuance der Überordnung zum Ausdruck bringt, aber auch zugleich die Bedeutung „Zusammenfassung des Untergeordneten in der κεφαλή" hat.[1] – Allerdings bringt die Formulierung Χριστὸς κεφαλή mehr die herrschaftsstellung Christi zum Ausdruck, während die zweite Fassung des Gedankens mehr die umfassende Größe der Person Christi in den Vordergrund stellt. Doch, im Grunde bedeutet beides dasselbe. – Und auch der Gedanke des Χριστὸς ἐν πνεύματι kommt dem Gedanken Christus Haupt der Kirche sehr nahe. – Denn zunächst ist festzustellen, dass es ganz entschieden zu Unrecht behauptet worden ist in den Gefangenschaftsbriefen sei πνεῦμα genommen von der Gestirnwelt nun als Neuplatonismus gesprochen?[2] Betont es doch Paulus ausdrücklich, dass der Geist in engstem Zusammenhange mit dem Haupt steht, nur von ihm her seine Wachstumskräfte bezieht, dass erst Haupt und Leib einen wachstumsfähigen Organismus ergeben.[3] Und andererseits ist in den älteren Briefen keineswegs nur von Christus als dem bleibenden Geist gesprochen: es bleibt immer die Persönlichkeit, dass ich der Herr – so können wir auch zwischen dem Gedanken der κεφαλή und der Χριστὸς ἐν πνεύματι keinen Widerspruch feststellen: in beiden Fällen ist Christus die Persönlichkeit, die den Leib bestimmt u. beherrscht.

1) cf. s. 163 anm 5, – 1 Cor 11,3; Eph 1,10;

2) so bes. Holtzmann, Bibl. Th. II S. 291 u.a.

3) z.B. Col 2,19; Haupt zum Leib 19

Wenn aber einmal mehr an Christus als den bräutlichen Geist gedacht ist und dann wiederum an Christus als κύριος so wird einmal mehr das immanente und das andere mal mehr das transzendente Verhältnis Christi zur Gemeinde hervorgehoben.[1] – So sind denn letzten Endes alle drei Gedanken verschiedene Ausprägungen ein und derselben Grundgedankens, die von Paulus zu einer gewissen Einheit verschmolzen sind. –

§ 8. Die Ἐκκλησία als πλήρωμα

Eph 1,23 tritt neben die Aussage, dass Christus das Haupt der Ἐκκλησία sei, dass diese sein Leib sei die Aussage, dass sie τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου sei. – Was besagt die Aussage: die Kirche ist das πλήρωμα Christi?

Zunächst fällt uns auf, dass diese Aussage ebenso wie ἁγιάζειν, καθαρίζειν ganz unvermittelt (gemacht) (wird). Es muss also notwendigerweise den Lesern bekannt gewesen sein, könnte es doch sonst keinesfalls mit dieser Selbstverständlichkeit gebraucht sein. –

Gewiss, in den neutestamentlichen Schriften ist der Ausdruck πλήρωμα gebraucht, öfter wird das Verbum πληροῦν angewandt.[2] Doch sind in diesen Schriften diese Ausdrücke, wie schon eine flüchtige Übersicht zeigt, in einem anderen Sinne gebraucht, als an den Stellen des Eph. u. Colosserbriefes. – Und andrerseits ist festzustellen: gerade diesen eigentümlichen Sinn des Wortes haftet innerhalb unseres Briefes hauptsächlich

1) auf Gloël a.a.O. S.309; Kloppper, zu Col 1,18; T. Schmidt a.a.O.

2) πληροῦν im NT etwa 90 mal, πλήρωμα 18 mal.

1) auf Col 1,14; Eph 4,13 – Col 2,9 f. Eph 1,23 3,19.

2) so die meisten, anders neuerdings z.B. dort auf gegen ihn T. Schmidt, S. 181. Anm. 1

3) Corp. Herm. VI 4; IX 4.7. XII 15 (nach T. Schmidt); Reitzenstein S. 25 f. Anm. 1

4) auf Constans zu genannten Stellen.

dem Substantivum an. Denn entweder steht es ganz allein, - oder, wenn es in Verbindung mit πληροῦν vorkommt, so ist es jedenfalls der betonte Begriff.[1] – Die Bedeutung des Worte wird demnach von πληροῦσθαι selbst abzuleiten sein, und nicht vom Verbum πληροῦν.[2]

Es ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass unsere Briefe dieses Wortbild „analog πεφωτισμένοι" aus dem Hellenismus haben. Und tatsächlich ist seine hellenistische Bedeutung dem Gebrauch unserer Briefe gleich-kommend. Die Bedeutungen, speziell in der Gnosis, mit den Wortbildungen πλήρωμα die Bedeutung: Fülle der göttlichen, himmlischen Kräfte, Fülle der Geisterwelt, der Äonen.[3] – Dazu stimmt in vortrefflicher Weise Col 2,9, Eph 3,19 „Fülle der Gottheit", „Fülle des göttlichen Wesens". –

Nach allem, was wir über die Kolossäischen Irrlehrer aus dem Kolosserbrief wissen, behaupteten diese, dass sich in der Menge der Geisterwesen die Fülle des göttlichen Wesens verkörpere. – Demgegenüber sagt Paulus: in Christus lebt die ganze Fülle (Col 1,19), in ihm ist die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col 2,9), ja diese Fülle der Gottheit ist Christus eigen (Eph 4,13 1,23). Er stellt also die ganz scharfe Antithese auf: in Christus, nur in ihm, verkörpert sich die Fülle der Gottheit.[4] –

Wenn wir uns in Erinnerung bringen, dass für den Verfasser unseres Briefes Gnosis und Christus letzten Endes zusammenfallen, wenn wir es im Auge behalten, dass Christus die Gemeinde beseelt, dass seine Kräfte den „Leib" durch-dringen und erfüllen, dass Christus in der Gemeinde lebt, so müssen wir von vornherein annehmen, dass dieser Christus gehörige, ihn erfüllende πληρώματα der göttlichen Kräfte in irgend einer Weise auch der Gnosis zu Teil

1) Pfleiderer, Anfänge II S. 219 ; Haupt, v. Soden z. St.; Holtzmann a. a. O. S. 278

2) auf Anm i ; Pfleid. Paulin. S. 544 f.

3) z. B. Kloppe, Oswald, Kühl, Pfleiderer, B. Weiss etc

4) auf T. Schmidt a. a. O. S. 183

5) ~~auf Pfleiderer zu Col 1,8 Pfleiderer, Paulinismus S. 401, Holtzmann Theol. II S. 272~~

6) gegen Schmidt, a. a. O. S. 183

wird.

Diese Annahme bestätigen die Aussagen unserer Briefe. So vor allem Eph 4,12 ff: das πλήρωμα Christi soll sich in der Gemeinde verwirklichen.[1] Und genau dasselbe ist Eph 3,19 ausgesagt, wobei πλοῦτος denselben Sinn hat wie πλήρωμα.[2] Und nicht anders liegt es Col 2,9 f. – An allen Stellen ist der Gedanke ausgesprochen, dass die göttliche Fülle Christi auf die Gemeinde überfliesst. – Und wenn wir nun beachten, dass Christus und Gemeinde letzten Endes zusammenfallen – so kann es uns nicht wunder nehmen wenn, wie Eph 1,23 die Aussage gemacht wird: die ἐκκλησία ist Fülle Christi. Christus erfüllt das All und die Kirche. Und weil Christus die Kirche ganz erfüllt, so ist sie schliesslich selbst Fülle Christi. –

Es ist nun von einer Reihe von Auslegern neben dieser Bedeutung des Worte πλήρωμα, πληροῦν die Bedeutung „ergänzen", „Ergänzung" angenommen worden, was sprachlich und gedanklich möglich ist.[3] Tatsächlich lässt sich aber diese Bedeutung in unseren Briefen kaum erweisen, u. kommt man dabei in grosse Schwierigkeiten.[4] – Doch ein Mitspielen dieser Bedeutung lässt sich wohl nicht ablehnen.[5] Und für Eph 1,23 scheint sie fast geradezu vorhanden zu sein[6]: die Gemeinde als von Christus erfüllte ist tatsächlich seine Ergänzung. Das stimmt zu dem Gedanken des Epheserbriefes, wonach der göttliche Heilsplan, die göttliche Weisheit durch die ἐκκλησία verwirklicht wird. (3,10). Ohne die ἐκκλησία ist Christi Wirksamkeit undenkbar. Denn letzten Endes ist die ἐκκλησία = Christus. Die ἐκκλησία ist die Verkörperung der gegenwärtigen Christus. Und insofern ist sie seine Ergänzung. Durch die ἐκκλησία ist der Erhöhte nun erst eine Person mit Leib u. Geist.

Was ist nun dieses πλήρωμα anderes, als das, was in den älteren Briefen ἐκκλησία genannt wird?! πλήρωμα ist doch die Fülle der göttlichen Kraft, die Fülle der göttlichen Kräfte, die in Christus eingehen, zu seinem πλήρωμα werden und auf die Gemeinde überfließen, in ihr wirken, sie gänzlich erfüllen. Das ist genau derselbe Gedanke, wie ihn in den älteren Briefen Pls über das ἐκκλησία hat.[1] – Und so tritt denn auch der Gedanke des πλήρωμα in engste Beziehung zu den Bildern vom Leibe, von der Gesamtpersönlichkeit in Christus, u. zum Bilde vom Baustein. Denn letztlich bedeuten alle Bilder dasselbe, indem sie letzten Endes betonen: Christus allein ist es, der die Kirche, wie die Welt umfaßt, erfüllt und beherrscht. –

III Kapitel: Der Glaube an die "Ekklesia"

§ 1 Überleitung. Die Kirche als Verkörperung des Heils

Wenn wir den Inhalt des vorigen Kapitels an unserem Auge vorüberziehen lassen, so müssen wir ob der gewaltigen Gedanken, die sich in den verschiedenen Bildern der Verhältnisse zwischen Christus und Gemeinde aussprägen, staunen. Und diese Bilder, diese Gedanken sind keineswegs bloß abstracte Spekulation; nein sie sind für den Verfasser unseres Briefes volle Wirklichkeit, eine Wirklichkeit wie sie allerdings nur durch den Glauben erfaßt wird. – Was ist die Kirche für den Verfasser des Epheser und Colosserbriefes?

1) cf. z.B. 2 Kor 11,2 Röm 2,23 Lc 24,49 Apc 20,3; 5,6 Num 14; 1 Cor 15,45 2 Cor 3,12 – Heim, Theol. 5413.

Für den Glauben unserer Briefe ist die Ekklesia vor allen Dingen eine Größe die mit der natürlichen Welt nichts zu tun hat. Sie ist eine Größe die durchwaltet ist mit göttlichen Kräften, deren Sein den Ursprung hat in Gottes Wirken. Sie steht in engstem Zusammenhang mit Christus, so dass sie letzten Endes mit dem himmlischen Christus zusammenfällt. Sie ist die Größe, in der der erhöhte Christus ständig gegenwärtig ist, in ihr tritt Christus in Erscheinung auf der Erde. Die Kirche ist der überna-türliche Leib Christi, die Kirche ist die neue Menschheit, sie ist das πλήρωμα, die Fülle der göttlichen Kräfte. –

Zu dieser Kirche gehören bedeutet für Paulus: das Herausstreten aus der Welt der natürlichen Lebens, herausstreten aus der Sphäre, in der es allein den Gegensatz von Juden und Heiden gibt, und das hineintreten in die Überwirklichkeit des σῶμα Χριστοῦ, in dem alle mit einem Geist durchdrungen und mit der Weisheit des himmlischen Christus erfüllt sind."[1] – Die Kirche ist schlechthin die neue Schöpfung, die neue Menschheit – die mit der alten Welt nichts gemein hat. Ja, sie ist die völlig transzendente, aus dem Jenseits ins Diesseits hineinragende Größe. Sie ist nicht irdischer Art, denn in ihr ist die göttliche Welt Wirklichkeit auf Erden geworden. Sie ist die Sphäre in der der erhöhte Christus wirkt, die von seinem Geist durchwaltet wird. Die Kirche ist der Machtbereich Gottes. Wer in sie eintritt ist dem Machtbereich der Sünde und des Todes entnommen, er steht in einer anderen Welt, wo ihm überirdische Kräfte umfassen

1) W. Lundle a.a.O.

so ist die Kirche der machtbereich Gottes, in dem keine Sünde mehr herrscht. Darum heißt die Kirche heilig und unbefleckt[1]. Sie steht im Zustande der Sündlosigkeit da. Sie ist die neue Menschheit die mit Gott und untereinander versöhnt ist. - Ja, die Kirche ist die Verkörperung der Heils. -

Wie kann die Verfasser unsere Briefe zu diesem glauben? Wie konnen unsere Briefe darauf zu glauben, dass die Kirche der Volk Gottes im Gegensatz zu aller Welt ist; dass die Kirche der Leib Christi ist, der mit dem natürlichen Leben nichts zu tun hat; dass die Kirche die neue, einheitliche, heilige Menschheit sei, die sich schon im Heilszustand befindet?

Hier liegt eine eminente Schwierigkeit vor. Wir versuchen sie durch den Gedanken der „Neuen Bundes" zu lösen. -

§ 2. Der Gedanke der neuen Bundes[2]

Nach rabbinischen u. paulinischen auffassung ist der christentum die Verwirklichung der neuen Bundes. Grade für den Gedanken der Ekklesia ist der Gedanke der neuen Bundes von wesentlichster Bedeutung. Darum Pflicht ist es diesem Gedanken nähezutreten.

Erstmalig wird vom neuen Bund Jeremia 31_{31-34}[3] gesprochen: ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, φησὶ κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινήν, (v.32) οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν, ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς

2) auf zum folgendem A.v. Strombey a.a.o. S. 63-89. -

αὐτοῖς καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν μετ' αὐτούς. (40) καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήκην αἰωνίαν, ἣν οὐ μὴ
ἀποστρέψω ὄπισθεν αὐτῶν τοῦ εὖ ποιῆσαι αὐτούς, καὶ τὸν φόβον μου δώσω εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν τοῦ μὴ ἀποστῆναι ἀπ' ἐμοῦ, (41) καὶ εὐφροσύνην ποιήσομαι ἐπ' αὐτοῖς τοῦ εὖ ποιῆσαι αὐτούς, καὶ φυτεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ ταύτῃ ἐν πίστει καὶ ἐν ὁλοκαρδίᾳ μεγάλῃ, (42) καὶ ἐπιστρέψω αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τοῦτον, καὶ κατοικιῶ αὐτοὺς ἐπ' ἀσφαλείας, καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν (43) καὶ οὐ προσθήσουσιν ἔτι τοῦ πλανᾶσθαι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἀπὸ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς, ὅτι πτῶμα ἀνθρώπων καὶ κτήνη ἔσται ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ. (44) οὕτως εἶπεν κύριος· ὡς ἐπήγαγον ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον πάντα τὰ κακὰ ταῦτα, οὕτως ἐγὼ ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς πάντα τὰ ἀγαθὰ ἃ ἐγὼ λαλῶ περὶ αὐτῶν καὶ κατακληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς, καθὼς εἶπεν κύριος.

Nach Jer. 31,31-34 sind die Grundzüge des neuen Bundes, den Gott am Ende der Tage schließen will: Gotteserkenntnis, Sündenvergebung, Gottesgemeinschaft und Tun des göttlichen Willens. – Man beachte ferner, daß dieser Bund selbstverständlicherweise mit einem „Volk" geschlossen wird. Und zwar wird es ein Gott zugehöriges Volk sein, ein „Gottesvolk", dem dieser Bund eignen wird: καὶ αὐτοί μοι ἔσονται εἰς λαόν.[1] –

Im wirklichen nehmen nun diese Grundzüge des neuen Bundes teilweise oder ganz überall wieder, wo von ihm gesprochen wird. –

Jer. 32,37-41: ἰδοὺ ἐγὼ συνάγω αὐτοὺς ἐκ πάσης τῆς γῆς οὗ διέσπασα αὐτοὺς ἐκεῖ ἐν ὀργῇ μου καὶ τῷ θυμῷ μου καὶ ἐν παροξυσμῷ μεγάλῳ, καὶ ἐπιστρέψω αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τοῦτον, καὶ κατοικιῶ αὐτοὺς ἐπ' ἀσφαλείας, (38) καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν (39) καὶ δώσω αὐτοῖς ὁδὸν ἑτέραν καὶ καρδίαν ἑτέραν, φοβηθήναί με πάσας τὰς ἡμέρας, καὶ εἰς ἀγαθὸν αὐτοῖς καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν μετ' αὐτούς. (40) καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήκην αἰωνίαν, ἣν οὐ μὴ ἀποστρέψω ὄπισθεν αὐτῶν τοῦ εὖ ποιῆσαι αὐτούς, καὶ τὸν φόβον μου δώσω εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν τοῦ μὴ ἀποστῆναι ἀπ' ἐμοῦ, (41) καὶ εὐφροσύνην ποιήσομαι ἐπ' αὐτοῖς τοῦ εὖ ποιῆσαι αὐτούς, καὶ φυτεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ ταύτῃ ἐν πίστει καὶ ἐν ὁλοκαρδίᾳ μεγάλῃ, (42) καὶ ἐπιστρέψω αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τοῦτον, καὶ κατοικιῶ αὐτοὺς ἐπ' ἀσφαλείας, καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν (43) καὶ οὐ προσθήσουσιν ἔτι τοῦ πλανᾶσθαι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἀπὸ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς, ὅτι πτῶμα ἀνθρώπων καὶ κτήνη ἔσται ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ. (44) οὕτως εἶπεν κύριος· ὡς ἐπήγαγον ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον πάντα τὰ κακὰ ταῦτα, οὕτως ἐγὼ ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς πάντα τὰ ἀγαθὰ ἃ ἐγὼ λαλῶ περὶ αὐτῶν καὶ κατακληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ἣν ἐγὼ δίδωμι αὐτοῖς, καθὼς εἶπεν κύριος.

[1] vgl. übrigens v. Kraetzschmar, die Bundesvorstellung im AT. 1896.

Die benannten Grundzüge finden wir also auch hier: Sündenvergebung (Reinigung von allen Unreinigkeit), Gottes-
-gemeinschaft. Auch hier ist an ein „Volk gedacht, dem du Mund eigenen soll. - Gott gibt dem Volk einen neuen

καὶ ἐν πάσῃ καρδίᾳ μου καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ μου πορεύσεσθαι ἐν αὐτοῖς. (11) καὶ ἐπικαλέσομαι τὸν ἀναβασμὸν αὐτοῦ, καὶ φυτεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ σου ὥσπερ ἐβουλήθην τοῦ διαθέσθαι τοῖς πατράσιν ὑμῶν, καὶ ἔσεσθέ μου λαός, καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν. (29) καὶ σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν. (30) καὶ καλέσω τὸν σῖτον καὶ πληθυνῶ αὐτόν, καὶ οὐ δώσω ἐπ' ὑμᾶς λιμόν. (31) καὶ πληθυνῶ τὰ ξύλα τῶν γεννημάτων καὶ τὸν καρπὸν τῶν δένδρων, ὅπως μὴ λάβητε ἔτι ὀνειδισμὸν λιμοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσιν. (32) οὐ δι' ὑμᾶς ἐγὼ ποιήσω, λέγει κύριος, ἔστω ὑμῖν γνωστόν· αἰσχύνθητε καὶ ἐντράπητε ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν οἶκος Ισραηλ.

Ezechiel 36,24-29: καὶ λήμψομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν ἐθνῶν καὶ συνάξω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν γαιῶν, καὶ εἰσ-άξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν ὑμῶν. (25) καὶ ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς καθαρὸν ὕδωρ, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν, καὶ καθαριῶ ὑμᾶς, (26) καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινήν, καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν, καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην. (27) καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἐν τοῖς δικαιώμασί μου πορεύεσθαι, καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξεσθε καὶ ποιήσετε. (28) καὶ κατοικήσετε ἐπὶ τῆς γῆς ἧς ἔδωκα τοῖς πατράσιν ὑμῶν, καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν. (29) καὶ σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν.

Auch mir wird für die Endzeit ein Volk erwartet, dass mit mir in Gemeinschaft steht; Gottesfurcht, einerlei Sinn, Tun des göttlichen Willens sind die Kennzeichen dieses Neuen, der mit den Heiden aus dem Exil einsetzen soll. –

καὶ ἐν πάσῃ καρδίᾳ μου καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ μου πορεύσεσθαι ἐν αὐτοῖς; (11) καὶ ἐπικαλέσομαι τὸν ἀναβασμὸν αὐτοῦ, καὶ φυτεύσω αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ σου ὥσπερ ἐβουλήθην τοῦ διαθέσθαι τοῖς πατράσιν ὑμῶν, καὶ ἔσεσθέ μου λαός, καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν. (29) καὶ σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ποιήσω. (28) καὶ κατοικήσετε ἐπὶ τῆς γῆς ἧς ἔδωκα τοῖς πατράσιν ὑμῶν, καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν. (29) καὶ σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ποιήσω. (27) καὶ τὸ πνεῦμά μου δώσω ἐν ὑμῖν, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἐν τοῖς δικαιώμασί μου πορεύεσθαι, καὶ τὰ κρίματά μου φυλάξεσθε καὶ ποιήσετε. (26) καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν καινήν, καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν, καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς ὑμῶν καὶ δώσω ὑμῖν καρδίαν σαρκίνην. (25) καὶ ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς καθαρὸν ὕδωρ, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν, καὶ καθαριῶ ὑμᾶς, (24) καὶ λήμψομαι ὑμᾶς ἐκ τῶν ἐθνῶν καὶ συνάξω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν γαιῶν, καὶ εἰσ-άξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν ὑμῶν.

Ezechiel 36,24-29:

Geist in sein Inneres; ein neues Herz, so dass es Gottes Willen tut. Dieses Volk erlebt äussere Rettung im Lande Israel. – Im Vergleich zu den früheren Stellen ist hier die Heilsmitteilung neu hinzugekommen.

Nicht anders liegt es nun in Ez. 34 25: καὶ διαθήσομαι τῷ Δαυὶδ διαθήκην εἰρήνης κτλ. – Der „Bund" wird hier nun als Friedensbund bezeichnet, und im weiteren wird der gedeihliche Zustand im Lande geschildert. –

Deutlicheren Anklang an die schon mitgeteilten Stellen finden wir Ez. 37 23. 26 f: καὶ ῥύσομαι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν ὧν ἡμάρτοσαν ἐν αὐτοῖς, καὶ καθαριῶ αὐτούς, καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ κύριος ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν. Nachdem dann v. 25 sagt, dass dieses Volk im heiligen Lande leben wird, fährt v. 26 fort: καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήκην εἰρήνης, διαθήκην αἰωνίαν ἔσται μετ' αὐτῶν· καὶ δώσω τὰ ἁγιά μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα, (27) καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός, καὶ αὐτοί μου ἔσονται λαός. –

Es wird also auch hier von der Reinigung gesprochen, es wird auch hier ein ewiger Friedensbund geweissagt. Gott wird inmitten des Volkes wohnen, Gottesgemeinschaft wird hergestellt. –

Ez. 16 60-63 ist von einem ewigen Bund die Rede. Das Volk soll erkennen, dass Jahwe sein Gott ist. Gott vergibt die Schuld. Ebenso sind Ez. 11 19 die bekannten Grundzüge der neuen Bundes genannt; nachdem kurz vorher die Greuelsünden der Bundesleute verwiesen ist, fährt v. 19 fort: καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν ἑτέραν, καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐκκαθῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς

καρδίαν καινὴν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν αὐτοῖς, καὶ ἀφελῶ τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτῶν καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν σαρκίνην, (20) ὅπως ἐν τοῖς προστάγμασίν μου πορεύωνται, καὶ τὰ δικαιώματά μου φυλάσσωνται καὶ ποιῶσιν αὐτά, καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαὸν καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν. —

Dieselben Grundgedanken des neuen Bundes finden wir in Jer 54, cap 55 3; 61 8; Sach 9 9f 10 6; Ez 30–36 cap 10 16; Jerem. 4 4 (Vorhautbeschneidung!) —

Ein bedeutsame Stelle ist Joël 3 1–5: καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται. καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου; — v.3.4. wird von den Wundern und Zeichen gesprochen, die da vor dem Tage des Herrn eintreten und darauf sagt v.5: καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται κτλ.[1] — Es wird von einer allgemeinen Geistesausgießung gesprochen. Acta 2 wird diese Stelle auf die Ausgießung des Geistes in der messianischen Zeit bezogen.[2] — Ähnlich Sach 12 10

Die Grundzüge des neuen Bundes wie sie uns aus dem alten Testament entgegentreten finden wir nun mehr oder weniger deutlich in der Literatur des Judentums wieder. —

So zunächst im Henochbuch[3]: 5 7–9 καὶ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἔσται φῶς καὶ χάρις καὶ εἰρήνη,

1) auf hebr. Text

2) Der ursprüngliche Sinn mag ein anderer sein. — Vgl. Gloël a.a.O. S. 237f; Volz, ~~Geschichte~~ des Geistes Gottes im A.T. S. 91ff.

3) Citiert nach The old Testament in greek, Cambridge 1899; Übersetzung bei E. Kautzsch, die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A.T. 1921, II Bd 217–311 (G. Beer)

καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ὑμῖν δὲ τοῖς ἀσεβέσιν ἔσται κατάρα. τότε δοθήσεται τοῖς ἁγίοις σοφία, καὶ πάντες οὗτοι ζήσονται, καὶ οὐ μὴ ἁμαρτήσουσιν ἔτι οὔτε κατὰ ἄγνοιαν οὔτε κατὰ ὑπερηφανίαν, καὶ ἔσται ὁ ἀνθρώπῳ πεφωτισμένῳ φῶς καὶ ἀνθρώπῳ ἡγιασμένῳ νόμος, καὶ οὐ μὴ πλημμελήσουσιν οὐδὲ μὴ ἁμάρτωσιν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν, καὶ οὐ μὴ ἀποθάνωσιν ἐν ὀργῇ θυμοῦ, ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν ζωῆς ἡμερῶν πληρώσουσιν, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν αὐξηθήσεται ἐν εἰρήνῃ, καὶ τὰ ἔτη τῆς χαρᾶς αὐτῶν πληθυνθήσεται ἐν ἀγαλλιάσει, καὶ εἰρήνη αἰώνιος ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς αὐτῶν. —

Die Weltzeit ist hier in deutlichen Anlehnung an die Gedanken der neuen Bundes geschildert: Sündenreinheit, rechte Erkenntnis, Weisheit, ewiges Leben. —

Auf derselben Linie liegt wohl die Schilderung 10_{16-22}: „Tilge alle Gewalttat von der Erde hinweg; „jede schlechte Wehr soll ein Ende nehmen, und verkümmern soll die Pflanze der Gerechtigkeit und „der Wahrheit und die Arbeit wird zum Segen gereichen. Gerechtigkeit und Wahrheit werden in „Freuden immerdar gepflanzt werden. Und nun werden alle Gerechten entfliehen und sie werden „leben bis sie 1000 Kinder (haben) zeugen, und alle Tage ihrer Jugend und ihres Alters werden „sie in Frieden vollenden. In jenen Tagen wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bestellt, ganz „mit Bäumen bepflanzt werden und voll von Segensgaben sein. Allerlei liebliche Bäume

„ werden auf ihn gepflanzt werden; Weinstöcke wird man auf ihn pflanzen, und die auf ihm
„ gepflanzten Weinstöcke werden Wein in Überfluss tragen, und von allem Samen, der auf ihn gesät
„ wird, wird ein Maß Tausend tragen, und ein Maß Oliven wird zehn Krüge Öl geben. – Und
„ reinige die Erde von aller Gewalttat, von aller Ungerechtigkeit, von aller Sünde, von aller Gott-
„ losigkeit und von aller Unreinigkeit, die auf Erden verübt wird; vertilge sie von der Erde. –
„ Alle Menschenkinder sollen gerecht sein, alle Völker sollen mich verehren, mich preisen und sie alle
„ werden mich anbeten. Die Erde wird rein sein von aller Verderbnis, von aller Sünde, von allen
„ Plage und von allem Unrat. Und ich werde nicht abermals eine Flut über sie senden von
„ Geschlecht zu Geschlecht und bis in die Ewigkeit."

Und ähnlich heißt es Henoch: „In jenen Tagen werde ich die himmlischen Vorratskammern der Segens öffnen, um sie auf die Erde, auf das Werk und die Arbeit der Menschenkinder herabkommen zu lassen. Und dann werden Heil und Recht alle Tage der Welt und alle Geschlechter der Menschen hindurch sich paaren." –

Ebenso ist 17-9 am Gedanken der neuen Schöpfung orientiert: „Die Erde wird gänzlich zerstört werden und alles auf ihr Befindliche umkommen und ein Gericht wird über alle stattfinden. Mit den Gerechten aber wird er Frieden schließen und die Auserwählten behüten. Gnade wird über ihnen walten und sie werden alle Gott angehören. Sie werden sein Wohlgefallen haben und

1) Bei Kautzsch: F. Blass; Gefkaen, die Oracula Sibyllina (nachverbessert)

2) O.v. Gebhard, Die Psalmen Salomos, 1895; Kautzsch: G. Kittel

gläubig sein, und das Licht Gottes wird ihnen scheinen. und siehe, er kommt mit Myriaden Heiligen, um über alle Gericht zu halten, und er wird alle Gottlosen vernichten und alles Fleisch gerechterweise wegen all der gottlosen Werke, die die gottlosen Sünder begangen, und wegen all der ruchlosen Reden, die sie gesprochen, u. wegen all dessen, was sie über ihn übles gedacht haben." —

Auch im III Buch der Sybillinischen Orakel[1] ist die Zeit der Heil eine Zeit der Gemeinschaft mit Gott, der Ruhe, der Freiheit: 702–731. —

z.B. v. 702 νέοι, δ' ἀπὸ μεγάλου θεοῦ πᾶσι γαῖαν ἔπεμψεν
ἡδυχίης ζυγόντε σφραγισάμενοι ἐπὶ τοῖσιν
οἷς δώσει κτίσσας ὁ δικαιοκρίτης τε μόναρχος....
v. 715 ἡδὺν ἀπὸ στομάτων δὲ λόγον ἔξουσιν ἐν ὕμνοις
„δεῦτε, ἀγαθοὶ ἔπεμψεν ἐπὶ χθονὶ λιγεώμενα
ἀθάνατον μεδέοντα, θεὸν μέγαν ἀέναόν τε.

Ebenso ist in den Psalmen Salomos[2] die Gerechtigkeit verbunden mit Sündlosigkeit und Wissenschaft des Geistes Gottes. — Besonders deutlich 17 26 f:

καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἡγιάσται ἐν δικαιοσύνῃ,
καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ.

καὶ οὐκ ἔφησεν ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν ἀνιεσθῆναι ἔτι,
καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν τῶν ἡμιῶν.
γνωσθεὶ γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐσθεν αὐτῶν. –

Kennenswert ist, dass sein die Gedanke der vollen aufstandes. Ebenso die die Gottesfurchtigkeit — und 17 32

weiter: καὶ αὐτοὶ μεγιστὴν δίκαιος διδασκεῖ υἱὸς θεοῦ ἐσθ αὐτούς
καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν,
ὅτι πάντες ἅγιοι, καὶ μεγιστὴν αὐτῶν χριστὸς κύριος (cmp. 17 30. 40 18 9.)

Das Urteil ist eine Zeit der Versammlung der Heiligen:

18 6-9 Μακάριοι οἱ γινόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις
ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου ἃ ποιήσει γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ.
ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ
ἐν σοφίᾳ πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος
πλησθήσεται ἀνδρὶ ἐν ἔργοις δικαιοσύνης φόβῳ θεοῦ,
καταδεῖξαι πάντας αὐτοὺς ἐνώπιον κυρίου.
γενεὰ ἀγαθὴ ἐν φόβῳ θεοῦ ἐν ἡμέραις ἐλέους –

Vom Messias heißt es 17,36 f:

καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, ὅτι ἄρχει λαοῦ μεγάλου
ἐλέγξαι ἄρχοντας καὶ ἐξάραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λόγου
καὶ οὐκ ἀσθενήσει ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ.
ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ
καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.
καὶ εὐλογία κυρίου μετ' αὐτοῦ ἐν ἰσχύι,
καὶ οὐκ ἀσθενήσει. –

So finden wir auch in den Psalmen Salomos, wenn auch nicht so deutlich, wie in den schon genannten Schriften, die Grundzüge der neuen Botschaft: ein heiliges, sündenloses Volk wird in der Endzeit leben. Du Geist wirkt im Messias und in der messianischen Zeit. Weisheit und Gerechtigkeit werden herrschen. –

Baruch[1] 2,30–35: „Denn ich weiß, daß sie nicht auf mich hören werden; denn es ist ein hartnäckiges Volk. Aber im Lande ihrer Verbannung werden sie es sich zu Herzen gehen lassen; und sie werden bekennen, daß ich der Herr ihr Gott bin. Alsdann werde ich ihnen ein (empfängliches) Herz und hörende Ohren verleihen, und sie werden mich in dem Lande ihrer Verbannung preisen und meines Namens eingedenk sein; sie werden sich von ihren

1) nach W. Rothstein (bei Kautzsch)

Hartnäckigkeit und von ihren bösen Taten brechen, indem sie gedenken, wie es ihren Vätern ergangen ist, weil sie sich wider Jahwe versündigten. Dann werde ich sie in das Land zurückführen, das ich ihren Vätern, Abraham, Isaac und Jacob, geschworen habe, damit sie es besitzen, und ich will sie mehren, und nicht sollen sie wieder vernichtet werden. Und einen ewigen Bund will ich mit ihnen schließen, so daß ich ihr Gott bin, und sie sollen mein Volk sein; aber ich werde mein Volk Israel nicht wieder von dem Lande entfernen, das ich ihnen verliehen habe!" –

Diese Stelle ist insofern interessant, als hier die διαθήκη εἰρήνης erwähnt wird, und in Dan 32 38, Hz. 36_{24-29}; 37_{26} analogen Weise geschildert wird. –

Wir finden den Gedanken der neuen Wunder auch im Buche der Jubiläen[1] ausgesprochen. Hier heißt es 1_{15-25}:

„Und danach werden sie sich aus der Mitte der Heiden zu mir wenden mit ihrem ganzen
„Herzen und mit ihrer ganzen Seele und mit ihrer ganzen Kraft, und ich werde sie [zu mir]
„sammeln aus der Mitte aller Heiden. Sie werden mich aber suchen, damit ich mich von
„ihnen finden lasse; und wenn sie mich mit ihrem ganzen Herzen und ihrer ganzen Seele
„gesucht haben, dann werde ich ihnen viel Heil in Gerechtigkeit eröffnen. Und ich werde
„sie umpflanzen zu einer Pflanze der Gerechtigkeit mit meinem ganzen Herzen und mit

[1] nach Littmann, bei Kautzsch 1921

„meinem ganzen Herzen, und sie werden zum Segen und nicht zum Fluche sein und sie werden
„Haupt und nicht Schwanz sein. und ich werde mein Heiligtum in ihrer Mitte erbauen und
„mit ihnen wohnen und werde ihnen ihr Gott sein, und sie werden mir mein Volk sein in
„Wahrheit und Gerechtigkeit. und ich werde sie nicht verlassen und weiche ihnen nicht
„entsprechen, denn ich bin der Herr ihr Gott. – und Moze fiel auf sein Angesicht und
„betete und sprach: O Herr, mein Gott, verlass dein Volk und dein Erbe nicht, dass er
„in der Verirrung seines Herzens wandle, und überliefre sie nicht in die Hand der Heiden,
„damit diese sie nicht beherrschen und sie nicht zwingen, vor dir zu sündigen. noch sei,
„o Herr, dein Erbarmen über deinem Volke, und schaffe Du ihnen einen rechten Sinn, und
„der Geist der Bekehr beherrsche sie nicht, um sie vor dir zu verklagen und sie von
„allen Wegen der Gerechtigkeit wegzuleiten, damit sie fern von deinem Antlitze verderben. und
„sie sind doch dein Volk und dein Erbe, das du mit deiner grossen Macht aus der Hand
„der Ägypter gerettet hast; schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist, und
„mögen sie nicht in ihren Sünden verstrickt werden von jetzt an bis in Ewigkeit! –
„und Gott sprach zu Moze: ich kenne ihren Widerspruch und ihren bösen Sinn und
„ihre Halsstarrigkeit, und sie werden (auch) nicht hören, bis sie ihre Sünden und die
„Sünden ihrer Väter erkannt haben. und danach werden sie in aller Aufrichtigkeit,

„mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu mir umwenden, und ich werde die Vorhaut ihres
„Herzens und die Vorhaut der Herzen ihrer Nachkommen beschneiden und werde ihnen einen heiligen
„Geist schaffen und sie rein machen, so dass sie hinfort nicht [mehr] von mir wenden von diesem Tage
„an bis in die Ewigkeit. Und ihre Seele wird mir folgen und meinem ganzen Gebote,
„und sie werden [nach] mein[em] Gebot[e] Thun, und ich werde ihnen Vater sein und sie
„werden mir Kinder sein. Und sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heissen, und alle
„Engel und alle Geister werden wissen und werden kennen, dass sie meine Kinder sind, und
„ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und dass ich sie liebe." – (conf. Cap 23 26)

Wir finden an dieser Stelle alle Güter des neuen Bundes genannt, wenn auch dieser selbst nicht ausdrücklich erwähnt wird. – In Cap 5 12 finden wir einen Gedanken, der dem des neuen Bundes äusserst nah ist: „Und er machte allen seinen Geschöpfen eine neue und gerechte
Natur, dass sie nach ihrer ganzen Natur bis in Ewigkeit nicht (mehr) sündigten und
gerecht wären, jeder in seiner Abstammung, alle Tage." – 1 28 wird noch ausdrücklicher die
Gotteserkenntnis genannt: „Und Gott wird dem Auge einer jeden erscheinen, und ein jeder
wird erkennen, dass ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs und
der König auf dem Berge Zion in alle Ewigkeit; Zion und Jerusalem werden
heilig sein." –

Auch im IV Esrabuche[1] finden wir die Gedanken und die Hoffnung auf den neuen Bund wieder.
Die Heilszeit ist eine Zeit der Reinheit, wie 6 26-28 schildert:

„Dann wird das Herz der Erdenbewohner verändert und zu neuem Geiste verwandelt
Denn ist das Böse vertilgt
und der Trug vernichtet
Der Glaube in Blüte
und das Verderbnis überwunden
und die Wahrheit wird offenbar, die so lange Zeit ohne Frucht geblieben."

und ähnlich heißt es 7 113f:

„Der Tag der Gerichts aber ist das Ende dieser Welt
und der Anfang der ewigen, unvergehenden Welt; darinnen ist
die Verderbnis vorüber
Die Zuchtlosigkeit ausgetrieben
Die Gerechtigkeit aber erwachsen
und die Wahrheit entsprossen."

Schließlich ist z.B. 852-54 von der Sündenreinheit die Rede:

„Du aber denne Lieber an dein eigenes Los und forsche Lieber nach der Herrlichkeit, die deine

1) nach H. Gunkel bei Kautzsch

wünschen werden sollen. Denn für euch ist

Das Paradies eröffnet

Der Lebensbaum gepflanzt

Die zukünftige Ära zugerüstet

Die Ewigkeit vorher bestimmt

Die Stadt erbaut.

Die Heimat auserwählt

Die guten Werke geschaffen

Die Weisheit bereitet

Der Keim[1] vor euch versiegelt

Die Krankheit vor euch getilgt

Der Tod verborgen

Die Hölle entflohen

Die Vergänglichkeit vergessen

Die Schmerzen vorüber;

Aber das Lebens Schätze

Sind euch am Ende offenbar." –

1) radix = ῥίζα. Der Keim ist wohl Term. techn. für den Keim zur Sünde; vgl. ⅁ Esra 3,22; – zum Gedanken cf. Dan 9,24, Apc. Bar 21,23

1) v. Hyzod bei Kautzsch.

Auch die syrische Baruchapokalypse[1] hat Anklänge an die Gedanken der neuen Bundes. - In der Endzeit vollzieht sich die Erneuerung der Welt: die neue Schöpfung erscheint. 25_4: „und wenn sie dann in ihren Gedanken infolge ihrer großen Drangsal sagen werden: ‚Nicht gedenkt mehr der Allmächtige der Erde', und wenn sie dann die Hoffnung aufgeben werden, alsdann wird die neue Zeit sich regen." — und 32_6: „Denn aber als diese beiden Trübsale wird der Kampf sein, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuern wird." —

Und ganz deutlich wird von einer neuen Welt 44_{12} gesprochen: „und es kommt die Periode, die ewig bleibt, und die neue Welt, die diejenigen die (gleich) am Anfange zur Seligkeit eingehen-gehen, nicht zur Verwüstung umwandelt, und mit denen, die zum Sein eingehen, seine Erbarmen hat und die, die in ihr leben, nicht dem Untergang entgegenführt." —

Diese neue Zeit wird mehrfach als eine glückliche und friedliche geschildert (c. 73. 74). Und ganz dem Gedanken der Sündenvergebung entsprechend, soll diese Zeit den Menschen, die jetzt um ihres Glaubens willen leiden, Entsündigung bringen (13_{10}) — Dann schließt sich an diesen Gedanken der einigen voher die Endzeit an: 30_2 „und es wird zu jener Zeit geschehen: auftun werden sich die Vorratskammern, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt worden ist, und sie werden herausgehen; und die vielen Seelen werden auf einmal als eine Schar einer Einzigen zum Vorschein kommen." —

In den bisher constatirten Gedanken bewegen sich auch die Beschreibungen der Endzeit in den Testamenten der 12. Patriarchen[1])

Sebulon 9: „und danach wendet ihr an dem Herrn gefallen und Busse thun, und er wird euch zurückbringen; denn er ist barmherzig und gnädig und schont dem Menschenkinderen die Bosheit nicht zu. Denn sie sind Fleisch und die Geister der Verführung täuschen sie bei allen ihren Handlungen. Und hinauf sieht euch auf der Herr selbst, als ein Licht der Gerechtigkeit, und Heilung und Barmherzigkeit (sind) unter seinen Flügeln. Er selbst wird alle gefangenen Menschen-kinder von Beliar erlösen, u. jeder Geist der Verführung wird gestraft werden."

Sündenvergebung und Vernichtung der bösen Geister ist hier also das Charakteristicum der Heilszeit.-

Deutlicher ist Levi 18[2]). Hier heißt es vom neuen Priester: οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῇ, καὶ ἐξαρεῖ πᾶν σκότος ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανόν, καὶ ἔσται εἰρήνη ἐν πάσῃ τῇ γῇ ..... καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτοῦ ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ κατ' αὐτόν.... καὶ αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου, καὶ ἀφελεῖ τὴν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ, καὶ δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτούς. Καὶ ὁ Βελιὰρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐξουσιάσει κύριος τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ἐωρτῶν αἰώνων. —

Schilderungen der Heilszeit, die mehr oder weniger deutlich die in diesen Übersicht wiedergegebenen

1) nach F. Schnapp bei Kautzsch.

2) nach Migne, Patrologia graeca II; (auf noch Seite 23.

Gedanken des neuen Bundes enthalten finden wir mehrmals im Leben Adams und Evas. Es sei gestattet, da sie zum schon Angeführten nichts wesentlich neues ergänzen, sie zu übergehen. Ebenso lassen wir die Oden Salomos beiseite. Aus ihnen lässt sich für unsere Zwecke sehr wenig entnehmen. Das Interessante an ihnen ist, dass sie als einzige uns bekannte jüd. Schrift die sonst für die Zukunft erwarteten Heilsgüter in die Gegenwart versetzen. Doch vielleicht, ja aller Wahrscheinlichkeit nach, zeigt sich gerade darin die auch sonst stark vorhandene christliche Überarbeitung.[1]

Überblicken wir diese Zusammenstellung, so sehen wir eine große Mannigfaltigkeit innerhalb der Gedanken vom neuen Bunde walten. Und doch lässt sich eine gewisse Systematisierung vornehmen, insofern wir im Gedankenkomplex des neuen Bundes zwei Richtungen vertreten sehen: die eine hat ihr hauptsächlichstes Interesse im rein politisch-nationalen Element; die andere ist rein religiös interessiert: es wird eine Zeit erwartet, wo Sündenvergebung, Gottesgemeinschaft, Gotteserkenntnis, Geistesbesitz vorhanden werden; es wird eine neue Kreatur, eine neue Schöpfung erwartet, die mit Sünde und Tod nichts zu tun haben wird. — Freilich, es wäre falsch zwischen diesen beiden Richtungen einen scharfen, trennenden Strich zu ziehen. Denn tatsächlich lassen sie sich gar nicht scheiden. Sie sind gewissermassen die von uns construierten äussersten Extreme, die in reiner Ausprägung nicht vorkommen: sie gehen ineinander über und sind im ganzen ziemlich einheitlich. Denn, auch in der politisch-nationalen Ausprägung der Gedanken vom neuen Bunde spielen die religiösen Momente eine bedeutsame Rolle, und auch umgekehrt. —

1) A. v. Harnack, Ein jüd.-christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, 1910; S. 120: „Wir kennen auf dem Orient, dem es auch in Palästina ein religiös sehr hochstehendes judentum gegeben hat, daß (ähnlich wie Philo) von messianischen Gedanken kaum berührt gewesen ist, welcher messianischen Ideen nicht brauchte, um Trost und Frieden zu gewinnen". —

und letzten Ende fällt die Erwartung der Heilsgüter des neuen Bundes in die Hoffnung auf die makarista Jahwe (παρουσία τοῦ θεοῦ) in eins zusammen. – Das Charakteristische an der Erwartung des neuen Bundes oder auch der παρουσία ist, dass zu ihrer Verwirklichung eine Macht- oder Wundertat Gottes notwendig ist: auf dieser Erde, wo Sünde und Elend herrscht – ist die παρουσία unmöglich. So bleibt für das Judentum der neue Bund und die παρουσία, die im wesentlichen zusammenfallen, der in der Zukunft eintretenden Endzeit, der neuen ~~alten~~ Erde vorbehalten. –

§ 3. Das Christentum als Verwirklichung des neuen Bundes

Gehen wir von Eph 1,3–14 aus.[1] Wir sagten bei der Exegese dieser Stelle, dass sie von der gesamten Christenheit spricht. Und wir constatierten dabei, dass hier von allen Christen gemeinsamen Erfahrungen gesprochen wird. Die Christen sind im Besitz der Erlösung, der Sündenvergebung, sie sind mit Weisheit und Erkenntnis begabt, sie befinden sich im Zustand der Kindesstellung in Bezug auf Gott hin. Die Christenheit ist mit dem Erbteil bedacht worden, ist zum Erben des Erbteils gemacht worden. Sie sind versiegelt worden mit „dem heiligen Geist der Verheissung". –

Stellen wir dem bisher Gesagten den Gedanken des neuen Bundes gegenüber, so müssen wir constatieren, dass all diese „Heilsgüter" nur innerhalb des Gedankens vom neuen Bund entgegentreten: Erlösung,

1) cnf. S. 60–74

Sündenvergebung, Begabung mit Weisheit, Gotteskindschaft, Geistesbesitz – das alles sind Grundgedanken der neuen Botschaft. Wir finden also eine wesentliche Übereinstimmung zwischen dem Gedanken der neuen Botschaft und Eph. 1,3-14. Und doch: welch ein tiefgreifender Unterschied! Wurde dort die Vergebung der Sünden erst in der Zukunft erwartet – hier ist sie gegenwärtig vorhanden; war dort die Endzeit eine Zeit, wo Weisheit und Gotteselementarmächte walteten – so besitzen hier die Christen schon in der Gegenwart Weisheit und kennen den Willen Gottes; war dort erst in der Zukunft ein Heiliger Geist erwartet – hier wissen die Christen Gottes, sie sind Gottes Kinder; war dort die Geistesmitteilung erst für die Zukunft, für die Zeit der Ernte erhofft – hier befinden sich die Christen im Besitz des Hlg. Geistes. –

Wir haben zu konstatieren: die Heilsgüter werden im Alten Testament und Judentum für die Zukunft erhofft – innerhalb unserer Stelle wird aber das, was sonst Gegenstand der Hoffnung war, als schon gegenwärtig selbst dargestellt. – Wir können es auch so sagen: das Christentum ist für den Verfasser unseres Briefes die Realisierung der Verheissung, die wir unter dem Gedanken der neuen Botschaft im vorigen Paragraphen kennen lernten. –

Ist die Feststellung berechtigt: das Christentum ist für den Verfasser des Epheserbriefes die Realisierung gerade der neuen Botschaft? –

Neben der rein äusseren Übereinstimmung der Heilsgüter im Gedanken der neuen Botschaft und in Eph 1,3-14 ist es vor allem die Aussage τῆς ἀληθείας τὸ εὐαγγέλιον, die uns zu dieser Feststellung berechtigt. Denn nur innerhalb des Gedankenkomplexes von neuer Botschaft wird der Hlg. Geist verheissen. Unsere Stelle kann mit dem ausdrücklichen

πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας eben nur den Geist meinen, der im Gedanken der neuen Gemeinde verheissen wird. Dann sieht es aber im Besitz des Geistes, der den Christen eigentümlich ist, die Verwirklichung der Verheissung. –

Dass für den Verfasser gerade das Geistesbesitz der entscheidende Punkt ist, an dem er die Erfüllung der Verheissung sieht zeigt folgende Reflexion. Gerade v. 13.14 wollen ja die Leser ganz der Christenheit einschärfen. Nun den Lesern zu zeigen, dass auch sie im vollen Besitz der Heilsgüter, die in v. 3-12 genannt waren, sind - führt er eine Tatsache aus ihrer Erfahrung an: sie der Taufe (βαπτισθέντες) hatte ihn ja den Geist empfangen. Und dieser Geist ist ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν (aller Christen) εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως. D.h. doch, der Verfasser will sagen: der Besitz des Geistes ist die sichere Gewähr für die Teilnahme am endlichen Heil, insofern er selbst schon einen Teil des zukünftigen Heils darstellt.[1] Der Geistbesitz ist also dafür die zukünftig erwartete Heil ganz sicher, weil der Geist selbst ein Teil des Erbteils darstellt. –

Und im Geistbesitz sind die anderen Güter mitgegeben: Sündenvergebung, Gotteskindschaft, Begabung mit Weisheit, das Erbteil. – Denn der Verfasser will ja gerade dem Leser zeigen: der Geistbesitz schließt auch in die Erfahrungen der gegenwärtigen Christenheit ein (v. 3-12)

Das wir mit der Annahme: der Christentum ist für unseren Verfasser die Realisierung der Zukunftshoffnung Israels haben, zeigt noch v. 11[2]: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. Die Christen haben ihre Hoffnung im Voraus. Das kann doch nur bedeuten: die Zukunftshoffnung ist für die Christen realisiert in Christo. – Zu beachten ist ferner, dass Christus eine entscheidende Rolle innerhalb seiner Gedanken spielt. Der

1) cf. S. 72

2) cf. S. 67 f

*) auf Grenze der Stille.

Heilig der Geister und den Erbteil ἐν Χριστῷ, schließlich auch durch den Geist vermittelt, geben dem Verfasser den festen Glauben: das Christentum ist die Realisierung der Hoffnung u. Verheißung der neuen Aeonen. —

Daß das die Meinung des Verfassers von Eph. u. Col. ist, können wir durchgängig an beiden Briefen erweisen. Wenn er Eph 2 5f meint, daß die Christen, im Gegensatz zu ihren früheren Leben gebracht und auferweckt sind, daß sie gerettet sind – so ist hier der Gedanke der neuen Aeonen von der Sündenvergebung und Erlösung in Erfüllung gegangen. – Wenn er 2 11-12 meint, daß die Leben vor ihrem Christsein ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες waren, jetzt aber „nahe" geworden sind – so sind sie jetzt Teilhaber der διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, und es wird wohl dabei gedacht sein, daß Geistesmitteilung und Sündenvergebung diesen Zustand bewirkt haben (auf v. 18) Wenn er 2 18 f meint die Christen haben den Zugang zum Vater in einem Geiste, sind namengenossen Gottes – so ist es der Gedanke der Gottesgemeinschaft der hier realisiert ist (auf 3 12). – Also ist dann wieder vom Gegensatz die Rede; und 5 8ff meint er: ihr wart Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht. – All diese Stellen erhärten unser obiges Urteil. und nicht anders liegt es im Colosserbrief. auch hier sind die Hoffnungsgüter der neuen Aeonen für die Christen Realität geworden. so heißt es Col 1 12-14 εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν *) — und

wir finden in diesen Stellen den Gedanken der Erlösung, und die Hoffnung auf die makarista Parusie — allerdings nicht mehr als Hoffnung, sondern als im Christentum realisiert, wieder[1]. — Ebenso klingen 1,21 f diesen Gedanken an und 2,11 ff - 15 sind die Grundzüge der neuen Kunde im Christentum realisiert. —

So finden wir im Epheser u. Colosserbrief die Heiligen, die zwar in den Complex der Gedanken vom neuen Kunde gehörig, aber im Unterschied von diesem, als schon im Besitz der einstens geschilderten wurden. Möglich ist das nur deshalb, weil für den Verfasser unseres Briefes das Christentum die Realisierung der Neuen Kunde ist. —

Wenn das für unsere Briefe Berechtigung hat, so ist doch zu fragen, ob diese Auffassung des Christentums als Verwirklichung des neuen Kunden vielleicht nur eine Sonderanschauung der Epheser- und Colosserbriefe sind. Finden wir auch in den sonstigen Schriften des Neuen Testaments den oben dargelegten Gedanken? Die Beantwortung dieser Frage ist nicht nur von Bedeutung für die Echtheitsfrage unseres Briefes, sondern auch für die von ihnen vertretene Anschauung von der Kirche. —

Ist für die älteren Paulinen das Christentum, analog dem Epheser und Colosserbrief, Verwirklichung des neuen Kundes, Vorwegnahme der kommenden Herrlichkeit? —

Die deutlichste Antwort auf diese Frage erhalten wir Gal 3-5,2[2]

Paulus geht von der Frage aus ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; (v.5)[3]. Für Paulus ist also die Geistesmitteilung Folge des Glaubens, aus dem Glauben erwachsen. Und es kommt ihm darauf an seinen Lesern

1) auf S.190.

2) auf Lietzmann Com. z. N.T. (H. z. N.T. III I 1931), A.v. Soden, a.a.O. S.74 ff

3) auf v.2: direkte Zugehörung.

im Folgenden zu erweisen, dass die Gerechtigkeit im Glauben begründet ist, und nicht im Gesetz. Dementsprechend wird zunächst an der Hand der Schrift, dass Abrahams Gerechtigkeit aus seinem Glauben seinen Ursprung hat und darauf der Beweis gefällt, dass die ἐκ πίστεως die wahren Söhne Abrahams sind. Da aber die Apostel von der Frage ausging, „von wo ist der Geist" – so hat die folgende Beweisführung die Tendenz zu zeigen, dass der Geistesbesitz eine Folge der Glaubensgerechtigkeit ist. Erwiesen wird dies an dem Gedanken, dass die an Abraham erfolgte Verheissung „in dir sollen gesegnet sein alle Völker" in Christus für diejenigen in Erfüllung gegangen ist, die – vom Gesetz befreit – ihres Glaubens leben. Die Erfüllung der Verheissung in Christo besteht in der Geistesmitteilung: v.14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως. – „Ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος kann, da das πνεῦμα ja jetzt bereits faktisch vorhanden, nicht bloss in Aussicht gestellt wird, nur ‚die im πνεῦμα bestehende (Erfüllung der)' Verheissung sein." [1] –

v. 15-18 führen dann den Gedanken aus, dass Christus der Erbe der Abrahamssegens sei, den im Hinblick auf ihn ist die Verheissung an Abraham gemacht worden. –

Paulus identificiert also den Inhalt der Verheissung und des Segens an Abraham mit der Geistes-mitteilung. – Dazu stimmt v.18. Denn für Paulus gehören κληρονομία und Geistesmitteilung eng zusammen. Weil man den Geist hat, hat man Anspruch auf die κληρονομία (cf. Rm. 8,14-17; Eph 1,13.14). Deswegen kann er v.18 schreiben: εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας. –

1) cf. Lietzmann a.a.O z.St.

Wie kann aber Paulus den Inhalt der Abrahamsverheißung mit der Geistesmitteilung identifizieren? Die Worte Gen 18,18: ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς geben dazu in keiner Weise Veranlassung. Und doch muss diese Identification allen Lesern berechtigt und verständlich erschienen sein, denn auf ihr beruht ja die Beweiskraft von Gal 3,1–18.

Ein Erklärung gibt uns die Annahme, dass Paulus tatsächlich die Segnung mit Abraham ganz mit der κατὰ σάρκα Segnung identificirt. Es müssen ihm beide Segnungen gleichbedeutend gewesen sein, diejenige mit Abraham, und diejenige, die den Geist verleiht, d.h. der neue Bund. Wenn Paulus beides in Einer sieht, dann kann er den Geistbesitz als Erfüllung der Verheissung an Abraham ansehen. – Dann ist für Paulus die eschatologische Hoffnung durch den Geistesbesitz zu einem Stück Gegenwart geworden.

Die weiteren Ausführungen des Paulus können nun dazu: im Christus sind die Christen Söhne Gottes (v. 26), Same Abrahams, die die Verheissung entsprechenden Erben (v. 29)[1], sie haben Anrecht auf die Güter der υἱοθεσία. – Dass sie der alter sind, wird durch einen Hinweis auf die Taufe erhärtet (v. 27), die ja den Geistesbesitz vermittelte. – Und K. 4 v. 4 meint es, dass die Christen die υἱοθεσία empfangen haben. Und zum Zeichen dieser „Sohnesstellung", „Gotteskindschaft" hat Gott den Christen den Geist gesandt. – Und ebenso v. 22–31 ist die Geistesmitteilung von Bedeutung.

Dann sind wir aber berechtigt folgenden Schluss zu ziehen: Da Paulus die Verheissung an Abraham mit den Grundgütern des neuen Bundes identificirt, so sieht er im Christentum diese Verheissung erfüllt. Die Geistesmitteilung ist ihm die entscheidende Tatsache für den Glauben: das Christentum

1) Holtzmann z. St.: „Da ihr also Christus angehört, so gilt von euch, was v. 16 von dem Einen Abraham gesagt ist, d.h. ihr seid die gewissermaßen gesegneten Erben der Verheissung von der Glaubensgerechtigkeit."

ist die Verwirklichung des neuen Bundes. Anders ausgesprochen: das Christentum ist eine Vorwegnahme der eschatologischen Herrlichkeit. – Wir können also nun eine Übereinstimmung der Eph. u. Col. Briefe mit dem ältesten Galater-Briefe feststellen.

Dieses Urteil lässt sich aber noch durch eine Reihe anderer Beispiele erhärten. II Cor 3,6 ὃς (θεὸς) καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος. Es ist hier in v.3. auf Jerem 31,31-33 angespielt. Auch dem Gegensatz γράμμα und πνεῦμα – das letztere besitzen ja die Christen – wird die καινὴ διαθήκη entnommen. Da die Christen das πνεῦμα haben, gehören sie der καινὴ διαθήκη an. – D.h. auch hier ist das Christentum die verwirklichte neue Bund.

II Cor 3,12-18 wird dasselbe hervorgehoben, dass im Gegensatz zum alten Bunde die Christen geistbegabt sind. Dann gehören sie aber nicht dem alten Bunde an, sondern sind Mitglieder des neuen Bundes, denn der Geistbesitz eigentümlich ist. – Röm 11,25-27. Israels Rettung ist für Paulus nur in der Bekehrung zu Christus möglich. Diese Rettung wird an dieser Stelle unter dem Bilde des neuen Bundes geschehen, denn v.26.27 ist deutlich in Anlehnung an Jes 59,20 Jer 31,33.34; Ps 14,7; 53,7 LXX geschrieben. – Dann aber ist auch hier in Christus der neue Bund verwirklicht worden. – Und auch Röm 8,12-17 finden wir denselben Tatbestand: der Geist der Kindschaft, das Rufen auf dem Erbe – sind im gegenwärtigen Besitz der Christen. In Christus haben sie die Heiligkeit des neuen Bundes. –

Und an einer Reihe anderer Stellen lässt sich die Gedanke bei Paulus aufweisen, dass das Christentum die

καινὴ διαθήκη ist: so z.B. Röm 4; Röm 6 9-9 (auf Gal 4 21-31); 2 28 (da dem „neuen Bund" gelegentlich Gedanken der Vorgeschichte) 7 6 u. s. f. –

Wenn wir nun damit gewiesen haben, dass wir für Eph u. Coloss., ebenso für die älteren Partien die Tatsache besteht, dass dort Christentum als Verwirklichung der Verheissungen des neuen Bundes angesehen wird, so liegt es in keiner Beziehung anders in den apokryphischen Schriften.

Ganz deutlich ist das Acta 1 4-8. Der Inhalt der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist, wie aus v.5 ersichtlich die Geistmitteilung. Dann Lucas hin an die καινὴ διαθήκη damit geht v. 6 – da da die Auferstehung die Voraussetzung für die Geistmitteilung stellt. Und gerade diese ganz enge Verknüpfung religiöser und politisch-nationaler Hoffnungen war ja dem Gedankenkomplex des neuen Bundes eigentümlich. – Und so finden wir in mehr oder weniger deutlicher Weise an anderen Stellen des Neuen Testaments den Gedanken: die βασιλεία = καινὴ διαθήκη ist im Christentum durch den Geistbesitz in Erfüllung gegangen: cf Acta 2 38; 3 25; 5 21 f; 10 34 ff; I Petr 1 11-12; I Joh 2 27; Lc 1 68-79 (2 46-49) und insbesondere die Schlußschrift, in dem durch καινὴ διαθήκη der Inbegriff der Christlichen Heils ausgesprochen ist. –

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die weit verbreitete Erwartung des neuen Bundes den Gedanken aufgewogen: dass christliche Heil ist die Erfüllung dieser Hoffnung. Offenbar muss auch bei Hebr dieser Gedanke eine Rolle gespielt haben. Sonst könnten wir nicht durchgängig eine so weite Verbreitung des Gedankens

erklärlich finden. Allerdings erwähnt Jesus nur beim Abendmahl den neuen Bund. Doch, wird man annehmen können, dass der Gedanke des neuen Bundes bei ihm eine weit grössere Rolle gespielt hat, als wir es wissen. – Auf diese Frage haben wir aber nicht einzugehen.

So ist denn der Glaube, dass der Christenheit die Verwirklichung der eschatologischen Hoffnung, speziell des neuen Bundes ist allgemeingut der Christenheit des ersten Jahrhunderts. Gewiss, dass ist eine Vorwegnahme der ~~zukünftigen~~ Herrlichkeit der zukünftigen Heils. Zu beachten ist aber auch dabei: die volle Ausgestaltung des Heils bleibt auch für die Christenheit der Zukunft vorbehalten, erst diese bringt die Vollendung des Heils. Aber, teilweise wird dass für die Zukunft erwartete in die Gegenwart gezogen „Die Gemeinde lebt nicht nur von der Hoffnung auf die in ganz Zeit anbrechende Herrliche Zukunft, sie erlebt an sich diese Herrliche Zukunft schon jetzt; sie erlebt sie noch nicht in ihrer vollen Ausgestaltung, aber doch so, dass sie ihres wirklichen Besitzes gewiss wird nicht nur in Hoffnung, sondern in gegenwärtigem Besitz der Gnadengüter der Zukunft."[1])

Was für eine Kraft der Glaubens muss das gewesen sein, die es bei möglich machte dem Endheil einen Teil vorwegzunehmen, der endgültigen Herrlichkeit einen Teil vorwegzuglauben – und ihm in die Gegenwart zu versetzen! Vor allem: ein wie mächtiges Erlebnis muss der Auferstehung gewesen sein, das zu letzten Grunde diesen siegesgewissen Glauben ermöglichte! wir sind die Erben, wir sind die Kinder Gottes, wir haben Sündenvergebung, wir sind erlöst und errettet. –

Der Glaube, dass der Christenheit Verwirklichung der vom alten Testament verheissenen, vom jüdischen

1) A. v. Stromberg, a.a.O. S. 89. –

schaffen neuen Menschen und seinen Mitgliedern ist, sind nun von größter Wichtigkeit für die Anschauung unseres Briefes - Eph u. Col - von der Ekklesia. Wir wenden uns im folgenden Paragraphen diesem Terminus zu. -

§ 4. Der Glaube an die Kirche als die Verwirklichung der Verheißungen des neuen Menschen.

Der Gedanke, dass das Christentum Verwirklichung des neuen Menschen ist kann nun auf die ἐκκλησία übertragen werden. Wir sahen es ja schon, dass die Erfahrungen des einzelnen Christen auf die Gesamtheit übertragen wird[1]. So wird denn in unserem Briefe der Glaube, dass im Christentum die Verwirklichung der Verheißung und der Hoffnung gegeben ist, zum Glauben, dass die ἐκκλησία die Verwirklichung des neuen Menschen ist. Das heißt aber, anders ausgedrückt, die ἐκκλησία wird zu der Größe, die den Anspruch die Vollkommenheit vorwegnimmt, insofern sie selbst schon jetzt im Zustand der Vollkommenheit ist. - Dass diese Übertragung besonders deutlich im Epheser (und Colosserbrief) gemacht wird, bringt die eigentümliche Situation mit sich, die die Gedanken der Leser auf das die Christenheit Einigende, auf die universale Kirche lenkt. -

Schon die im vorigen Paragraphen besprochene Stelle Eph 1,3-14 lässt an die Kirche als Verwirklichung des neuen Menschen denken. Denn wir constatierten es ja bei der Exegese dieser Stelle, dass hier in einer Art und Weise von den Erfahrungen der Christen gesprochen wird, dass nur an die gesamte Christenheit gedacht sein kann. Und, wie wir es festgestellt haben, die Ausdrücke ἡμεῖς, ὑμεῖς, ὁ ἐγών sind wesentlich gleich-

[1] Kap 2,§2.

- identisch mit ἐκκλησία. Dann spricht aber Eph 1,3-14 davon, dass die ἐκκλησία es ist, innerhalb deren Sündenvergebung, Gottesgemeinschaft, Weisheit, heiliger Geist herrschen. Dann ist die ἐκκλησία die Grösse, die die Verwirklichung des neuen Wandels ist. –

Doch, wir können dies noch viel deutlicher zeigen.

Bei der Exegese von Eph 2,15 u. Col 3,9ff, sowie an der Stelle, wo wir den Gedanken der καινὸς ἄνθρωπος und der καινὴ κτίσις besprachen[1] mussten wir feststellen, dass darunter die ἐκκλησία verstanden ist. Die ἐκκλησία ist die neue Schöpfung, der neue Mensch der in enger Beziehung zu Gott steht, mit ihm versöhnt ist, im Geiste Zutritt zum Vater hat, – die ἐκκλησία ist die Menschheit, die in sich keine Unterschiede des Standes, der Nationalität u.s.w. aufzuweisen hat – sie ist schlechthin die neue Menschheit.

Stimmt das nicht in auffallender Weise mit dem Gedanken der neuen Welt überein? Ist doch gerade hier die Erwartung zu finden: am Ende der Welt erscheint die neue Menschheit, die neue Schöpfung – innerhalb deren Sündlosigkeit, Gottesgemeinschaft, Friede ist, innerhalb deren der Geist waltet. – und im Epheserbrief wie im Colosserbrief heisst es dann einfach: die neue Menschheit ist schon da, die ἐκκλησία ist es – sie ist die Grösse, die etwas schlechthin neues darstellt. Im Galaterbrief schon jetzt: die neue Schöpfung. –

Und auf derselben Linie liegt nun Eph 5,25-27. Wenn hier die Vollendung der Kirche gepriesen wird, wenn hier gesagt wird, Christus habe sich hingegeben für die Gemeinde ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ .... ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα

[1] cf. S. 39-48; 93-95; 148-154;

ἡ ἁγία καὶ ἄμωμος – so ist hier an die Kirche, als eine Größe gedacht, die rein von Sünden und Fehlern wirklich dasteht in Vollendetheit und Vollkommenheit. – So ist denn auch hier die Eucharistie die Größe, innerhalb deren die Heiligkeit der neuen Gemeinde in Erfüllung gegangen sind: Sündenfreiheit, Heiligkeit. – Die Eucharistie ist für den Glauben des Verfassers unseres Briefes die Realisierung der neuen Gemeinde, u. damit zugleich die Vorwegnahme der zukünftigen Herrlichkeit. –

Und diesen Glauben finden wir nun in allen Bildern wieder, die der Verfasser von Epheser und Colosser auf die Eucharistie anwendet: σῶμα Χριστοῦ, χριστὸς κοινωνία τῆς Eucharistie, πλήρωμα Χριστοῦ. Wir stellten ja fest, dass der Grundgedanke der Bilder vom σῶμα χριστοῦ der der Χριστὸς ἐν ἡμῖν ist, d.h. aber: die Eucharistie steht im engsten, körperlichen Zusammenhang mit Χριστός: in ihr ist Christus gegenwärtig. Letzten Endes ist aber in diesem Bilde der Gedanke der Gottesgemeinschaft ausgesprochen. Die Eucharistie steht mit Christus in einem Verhältnis engster Gemeinschaft: Christi Kräfte wirken in ihr, Christus verkörpert sich in ihr. Und da wiederum Christus der Sohn Gottes ist, so steht die Eucharistie in einem Verhältnis der Gottesgemeinschaft da. – Und das ist wiederum: Realisierung der vom neuen Bund erwarteten Gottesgemeinschaft.

Und in diesem σῶμα wirkt ja der Gottesgeist. Wer zu diesem σῶμα gehört der wird durchwaltet und durchpulsiert von der Kraft des göttlichen Geistes, ja er wird selbst zum Geistträger, kommt selbst in Besitz des Geistes. – Der Gedanke der Geistesmitteilung, die vom neuen Bund erhofft

wurde ist in der Eschatologie Realität geworden.

Und ebenso liegt es mit dem Gedanken, dass Christus Haupt, also der Ekklesia ist und dass ihm die Eschatologie unterworfen ist in Gehorsam.– Denn gerade innerhalb der neuen Wunder ist der Gedanke zu finden, dass in der Zukunft eine Menschheit erstehen wird, die dem wahren Gotte gehorsam sein wird, die seinen Willen tun wird.–

Und, an dem Bilde Χριστὸς κεφαλή können wir es ganz deutlich zeigen, dass für den Glauben unserer Briefe die Eschatologie diesen Zustand der Gottesherrschaft, der Unterwerfung unter Gottes Willen schon in der Gegenwart erreicht hat, während die übrige Welt diesen Zustand erst am Ende der Zeiten erreichen wird. Die Eschatologie ist also die Größe, in der das in Zukunft eintretende, schon real geworden ist.

Ganz deutlich sehen wird das, wenn wir die Aussage: Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας mit Eph 1,10 vergleichen. An dieser Stelle wird ausgesprochen, dass das Ziel der Weltentwicklung darin geht, dass alles unter Christus als dem Haupte zusammengefasst wird.[1] D.h. – es wird eine Zeit erhofft, wo Christus κεφαλή der Alles sein wird, wo ihm das All, als dem Herrn, dem Haupte untertänig sein wird.– Im Gegensatz zu der Welt, die dahinlebt οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν hat die Kirche diesen Endzustand schon erreicht. Hier ist es nicht mehr Zukunft, sondern volle, real erlebte Wirklichkeit, dass Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας.– Und letzten Endes ist das dem Glauben Gedanke: die maßgebende Instanz, die ἀρχαιότης τοῦ θεοῦ – in diesem Begriff eilen sich ja die Erwartungen Assoziationen der Neuen

[1] Anf S. 65f.

Bundes – ist in der Eucharistie Wirklichkeit geworden. –

Und auch bei der Aussage Eucharistie πλήρωμα Χριστοῦ liegt es nicht anders. Wenn πλήρωμα, wie wir feststellten, im wesentlichen gleichbedeutend mit πλοῦτος, die Fülle der göttlichen Kraft, der göttlichen Wirkens ist – so ist die Eucharistie die Stätte der Wirksamkeit dieser πλήρωμα, die Verkörperung dieser πλήρωμα. Und dann ist in diesem Bilde letzten Endes die vom neuen Bund erhoffte Heilsgabe in der Eucharistie als verwirklicht dargestellt. –

Wir können jetzt auch den Gedanken von Eph 3,21[1]: die ewige Kirche verstehen. Was für den neuen Bund galt, wird hier einfach auf die Kirche übertragen. Der neue Bund sollte ja der ewige Bund sein, der Bund der nie gebrochen werden wird, der ewige Bund, der Bund der unabänderlichen Gnade hat. Und da die Eucharistie für den Glauben der Verfasser die Realisierung des neuen, des ewigen Bundes ist – so muss auch sie ewigen Bestand haben.

Wenn wir das vorgeführte Material überblicken, so haben wir das Recht den Schluss zu ziehen: für den Glauben der Verfasser von Epheser und Colosser ist die Kirche die Verwirklichung, die Erfüllung der Verheissung des neuen Bundes. Sie ist die neue Schöpfung, die nichts mehr mit dieser Erde zu tun hat. Sie ist das absolut neue, überirdische, transzendente das in diese Welt hineinragt. Sie ist die Grösse, in der sich Gottes Heils-willen realisiert hat, sie ist himmliche, göttliche Wirklichkeit, insofern in ihr

1) S. 26f.

göttliche Kräfte wirksam sind, göttliche Kräfte sich verkörpern. Sie ist ein Teil jener Wirklichkeit, die am Ende der Welt ihren Aufgang nimmt. —

Ein Licht fällt von hier aus auf die Aussagen, die von der vorzeitlichen Erwählung der Christen in Christo sprechen. Denn, was ist denn der Glaube an die Realisierung des neuen Bundes innerhalb der christlichen Kirche anderes, als die felsenfeste Überzeugung: das ganze heilswirken Gottes zielte von vornherein darauf ab die „neue Welt", das Heil in der Kirche zu verwirklichen. Dadurch, dass die Heilsgüter in der Kirche vorhanden sind, ist die letzte, bleibende Stufe der Heilsgeschichte, der Weltgeschichte erreicht. —

Dass die Gedanken vom neuen Bunde auf die Kirche übertragen werden konnten, ermöglicht folgendes. Es ist bei der Behandlung der Gedanken vom neuen Bunde mehrfach darauf hingewiesen worden, dass er in engster Beziehung zum Gedanken des Volkes steht. Immer wieder trat uns die Formel: ich werde ihr Gott sein, sie werden mein Volk sein entgegen, oder es wurde in irgend einer anderen Weise die Hoffnung des neuen Bundes mit dem Gedanken des Volkes verknüpft. Durchgängig finden wir die Erwartung: in der Endzeit wird ein Volk erstehen, das heilig ist, das in Gottesgemeinschaft steht, dem die Sünden vergeben sind, das den Geist besitzt — mit einem Wort: die neue Menschheit.

Und, wie wir es sahen, steht das Wort ἐκκλησία in Beziehung zum Gedanken des Volkes. Und so ist es nichts abenteuerliches, dass die ἐκκλησία als Verwirklichung der Verheissung angesehen wird.

So kommt denn in der Wahl des ausdrucks ἐκκλησία z.B. durch die Christen der Gedanke zum Ausdruck: wir sind das von Gott versammelte Volk der Endzeit, wir sind das wahre Volk Gottes, wir sind die neue Menschheit. – Ein volkloses Selbstbewusstsein spricht daraus: schon jetzt, auf dieser Erde, das wahre Volk, das neue Volk, die neue Schöpfung! –

Nun liegt es aber nicht so, dass mit dem Glauben: die Kirche ist die Realisierung der Wirklichkeit der Endzeit – jegliche eschatologische Hoffnung aufgegeben ist. Nein, im Weltüberblick lebt die Christenheit die Wirklichkeit der Endzeit als gegenwärtig, ist sich aber bewusst, dass erst die Parusie Christi die Vollendung der Welt bringt. Von dieser Tatsache aus können wir Eph 2,20-22[1] verstehen. – Aber die endgültige Wirklichkeit ist nicht nur eine Hoffnung, nein, sie ist schon in der ἐκκλησία verwirklicht. Diese Doppelseitigkeit haben wir zu konstatieren. Sie eignet ebenso dem Glauben an die Kirche wie dem Glauben an das Reich Gottes. —

Was gab aber dem Verfasser unseres Briefes ein Recht dazu zu glauben: die Kirche ist die neue Menschheit, die Kirche ist ein Thema Eschatologie?

Möglich wurde das für den Verfasser unseres Briefes durch das Erlebnis des Geistes, dieser Kraft aus der unbegreiflichen Überwelt, denen gewaltige Größe wir nur ahnen können. Der Geist ist das Angeld der kommenden Wirklichkeit, er ist selbst ein Teil dieser Wirklichkeit. Und im Weltüberblick ist der Verfasser des Epheser- und Kolosserbriefes gewiss in der ἐκκλησία die neue Schöpfung zu sehen. –

Und möglich wurde dieser Glaube an die ἐκκλησία letzten Endes nur deshalb, weil man

1) auf wunderbar deutliche Weise widersprechen der Neuerbauer.

2) H. Freiherr v. Soden, Entwick. der christl. Kirche, 1918, S. 121. –

in Christus den Messias glaubte, der am Ende der Zeiten die ἐκκλησία ~~sein~~ um sich sammeln wollte.[1] –
Während unserer Arbeit haben wir es schon können, wie eng die Anschauungen von der Kirche mit dem Erlebnis
des Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ὑμεῖς ἐν Χριστῷ zusammenhängen. – Da, wo wenn an Christus als den
Messias geglaubt wurde konnte der Glaube an die ἐκκλησία entstehen. –

nun vom eschatologischen Gesichtspunkt läßt sich der Glaube an die Kirche verstehen. „Die urchristliche
„Kirche, die sich als das wahre Israel auffasste und in dieser Idealisierung und Entweltlichung
„die katholische Tendenz des Judentums übernimmt, ist ursprünglich eine eschatologische,
„apokalyptische Größe: „vor Sonne und Mond geschaffen (II Clem), Prototyp der geistigen
„Schöpfung (Hermas) wird sie am Ende der Tage aus den vier Winden gesammelt werden (Didache)".
„Schon sie aber in den dazu Berufenen (Erwählten, Versiegelten, Erleuchteten, Heiligen, Brüdern,
„Freunden) gleichsam als ecclesia designata schon da ist, ist sie eine mystische, zwischen
„Zeit und Zukunft, Ort und Geist schwebende Größe."[2]

Letzten Endes ist der Glaube an die Kirche als Realisierung der neuen Menschheit, der neuen Schöpfung,
der göttlichen Wirklichkeit, – der Glaube an Christus, der den neuen Zustand verwirklicht hat und
immer mehr verwirklichen wird. Mit diesem Christus ist die ἐκκλησία zur Einheit der Liebe verbunden;
mit diesem Christus steht und fällt die Ecclesia. Dieser Christus bleibt aber der Herr bis
in Ewigkeit. Und sein Wort verbürgte es den Christen: καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (sc. ἐκκλησίας)

§. 5. Schluss.

Es erübrigt sich nun in diesem letzten Paragraphen die Consequenzen aus dem erarbeiteten Material zu ziehen. –

Wir haben festgestellt, dass die ἐκκλησία für den Glauben unserer Briefe eine Grösse ist, die ihren Ursprung nicht aus dieser Welt hat, sondern, die auf göttlicher Weise, göttliche Kraft voll und ganz fundiert ist. Mit diesen göttlichen Kräften ist sie unlöslich verbunden, verbunden zu einer absoluten Einheit. Die Ekklesia ist der Bereich, die Sphäre in der göttliche Kräfte wirksam sind. –

Aber, noch mehr. Die Ekklesia ist die Grösse, die die göttlichen Kräfte realiter verkörpert. Denn sie ist von göttlichen Kräften ganz und gar durchdrungen. Von hieraus vollziehen die Epheser und der Colosserbrief die Gleichsetzung ἐκκλησία = χριστός. Damit ist aber ausgesprochen, dass die Kirche eine Grösse nicht von dieser Welt ist. Sie ist eigentlich eine Erscheinung der transcendenten Welt, sie ist das in diese Welt hineinragende überirdische, ja sie ist selbst keine irdische, sondern eine göttliche Grösse. –

Wenn wir zu Anfang unserer Arbeit im ersten Paragraphen[1]) von der merkwürdigen Tatsache sprachen, dass – obwohl im Neuen Testament nirgends der Satz vorkommt πιστεύω εἰς τὴν ἐκκλησίαν – im römischen Symbol aber die ἐκκλησία als eine gott, christus und heiligem

1) cf. S 1–8, besp. 6–8.

Geist gleichwertige Grösse gewertet wird, dass in diesem Symbol die Ecclesia als Objekt des Glaubens erscheint – so haben wir jetzt am Schluss unserer Arbeit die Erklärung für diesen Tatbestand an der Hand. Denn im Epheser- und Colosserbrief liegt uns eine Schätzung der Ecclesia als göttliche Grösse vor. Kann dann noch die Stellung der Ecclesia im römischen Symbol neben Gott, Christus und heiligem Geist verwunderlich sein? Das Material, das uns der Epheser- u. Colosserbrief bieten, lässt es vielmehr als seine notwendige Consequenz erscheinen, dass die Ecclesia diese Stellung im Glaubenssymbol erlangte, dass der Satz πιστεύω εἰς τὴν ἐκκλησίαν gebildet wurde. Denn tatsächlich liegt schon in unseren Briefen der Glaube an die Kirche als göttliche Grösse vor, und zwar an die Kirche nicht als an eine in irgend einer Beziehung organisatorische Grösse, sondern an die Kirche als eine von Gott gewirkte, mit Gott in Gemeinschaft stehende „neue Menschheit." Dann ist es uns aber verständlich, dass die geschichtliche Entwicklung es dazu brachte, dass direkt von einem „Glauben an die Kirche" gesprochen wurde. –

Gewiss, die Kirche als überweltliche, weltumfassende, göttliche Grösse ist uns für den Glauben fassbar. Denn, da ihre Existenz selbst durch den Glauben an Gott, an Christus bedingt ist, und da sie eine weltumfassende Grösse ist, ist sie eine unsichtbare, mystische Grösse, die nur dem Glauben erfassbar ist, die nur geglaubt werden kann. –

Aber, zugleich ist sie doch ganz konkret, real fassbar insofern sie den auf Erden gegen-

wärtigen erhöhten Herrn Christus darstellt, der in seinem Wirkungen erfahrbar ist, der in den Christen ganz wirklich Gestalt gewinnt. –

Allerdings ist sie fassbar nur zu einem Teil: in ihrer Erscheinung als Einzelgemeinde, die nur als Darstellung der Gesamtgemeinde gedacht ist. Letztere bleibt eine Grösse, die nur dem Glauben zugänglich, erfahrbar ist. Als ganz konnex fassbare Grösse erscheint sie erst bei Anbruch der endgültigen Heilszeit. –

Aber, man darf dem Urchristentum wie auch unseren beiden Briefen nicht die unserem modernen Denken geläufige Scheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterschieben. Denn dem Urchristentum ist sie nicht geläufig, auch dem Gedanken nach nicht. Denn tatsächlich ist die Einzelgemeinde für unsere Briefe eine Grösse, die in die Sphäre des übernatürlichen gehört, und grundsätzlich dualistisch gegen die Welt abgeschlossen ist.[1] Insofern sie in der Welt ist – und doch eine überirdische Grösse sein soll, ist auch die Erscheinung der Gesamtgemeinde, die Einzelgemeinde, nur dem Glauben fassbar. —

Wir haben jetzt auch das nennt die andere Frage zu beantworten, nämlich: ob innerhalb des Kirchengedankens zwischen dem Urchristentum und dem Katholizismus ein scharfer, trennender Strich zu ziehen ist.[2]

Wir wenden diese Frage mit einem runden „Nein" beantworten müssen. Denn innerhalb unseren Briefe

1) cf. Schmid a.a.O

2) cf. S. 9–11

finden wir alle Ansatzpunkte, die in gradlinigen Entwicklung zur katholischen Kirchenauffassung führen mussten.

Zunächst das Eine. Wenn für den Glauben der Epheser und Kolosserbriefes die Ekklesia eine Größe ist, die überirdischen Ursprungs ihrem innersten Wesen nach göttlich ist, wenn sie die überirdische Wirklichkeit ist, die in diese Welt hineinragt und ganz scharf, in dualistischer Weise, von dieser Welt geschieden ist – so ist das ein Gedanke der katholischen Kirchenauffassung. Denn ein wesentliches Merkmal der katholischen Kirchengedankens ist es, „dass ihm die wahrnehmbare, empirische Kirche als solche eine himmlische, jenseitige Größe ist, die sichtbar auf Erden, doch übernatürlichen, jenseitigen Wesens ist."[1] Und darin können wir keinen Unterschied zwischen dem katholischen und apostolischen Zitaten aufweisen, zwischen der Auffassung unseres Briefe und der des Altkatholizismus.–

Das andere. Nicht nur diese urchristliche himmlische Größen auf die Erde ist katholisch, sondern auch die ganz starke Betonung der einheitlichen, universalen Kirche – wie wir es ja später so deutlich bei katholischen Kirchenmännern sehen, ist unseren Briefen eigentümlich. Wir erinnern hin nur an die so oft wiederholten Mahnungen unseres Briefe zur Einigkeit, wir erinnern an den Gedanken der ganz einheitlichen neuen Menschheit. Auch darin sind unsere Briefe ganz und gar katholisch.–

[1]) W. Lundle a.a.O. S. 40.0.

an dieser Stelle haben wir zu bemerken: nicht nur das bisher angeführte lässt nur die Annahme, dass Katholizismus und Protestantismus sich ganz fremd gegenüberstehen als unberechtigt erscheinen. Denn wir haben noch auf folgende ganz wesentliche Übereinstimmung innerhalb der Kirchen-auffassung beider Epochen hinzuweisen. –

Ein wesentliches Merkmal katholischer Kirchenauffassung ist ja, dass die Kirche das Heil in sich verkörpert. Das heisst, entwicklungsgeschichtlich formuliert: die Entstehung der katholischen Kirche ist in der Hauptsache folgender Prozess: immer stärker wird das, was man von der Zukunft erwartete in die Gegenwart gezogen, so dass die Kirche schliesslich die volle Realisierung der Zukunfts-hoffnung wird, das Reich Gottes auf Erden.

Ist dieser Gedanke unseren Briefen abzusprechen? Keinesfalls. Denn, wenn schon dem ganzen Protestantismus der Glaube eigentümlich ist, dass das Christentum die Verwirklichung der „neuen Kreatur", der eschatologischen Hoffnung ist, – so wird in unseren Briefen diese Anschauung speziell auf die Kirche übertragen: die Eschatologie ist Verwirklichung der Endheils für die Christen. –

Ja, noch mehr. Auch der ganz katholische Satz extra ecclesiam nulla salus lässt sich bis in die Auffassung des Epheser- und Kolosserbriefs, und wahrscheinlich auch noch weiter zurück hinein verfolgen. Denn für unsere Briefe ist die Kirche die Heils-

*) W. Lütgert a.a.O. S. 38.

-veranstaltung größer für die Menschen. Wer οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν steht außerhalb des σῶμα Χριστοῦ, steht außerhalb der Ekklesia und hat keine Heilsgewißheit. —
Und vielleicht können wir noch weiter gehen. Wenn für Paulus und selbstverständlich auch für unsere Briefe das Christsein im εἶναι ἐν Χριστῷ seinen Grund hat, so ist es doch gerade die Kirche, die dieses „Sein in Christo" erst wirklich möglich macht. Denn insofern die Kirche = Christus ist ist das εἶναι ἐν Χριστῷ dem εἶναι ἐν Ekklesia gleich. So ist „das Medium, durch das das εἶναι ἐν Χριστῷ sich verwirklicht" die Ekklesia*) —

Aus dem Angeführten ergibt sich uns mit Notwendigkeit die Berechtigung des Urteils, dass im Epheser- und Kolosserbriefe tatsächlich alle Ansätze gegeben sind zu der katholischen Kirchenauffassung: der Glaube an die Kirche als übersichtliche Größe; der Glaube an sie als an die Voraussetzung der endgültigen Heilsgewißheit; der Glaube an sie, als an die Größe, innerhalb deren der Heilsstand sich verwirklicht. —

Eine vollkommene Übereinstimmung. und doch ein tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Auffassungen von der Kirche. Denn den katholischen Gedanken, dass die Ekklesia Vermittlerin zwischen Mensch und Gott ist, können wir innerhalb unseres Briefes nicht nachweisen. Das Entscheidende für das Christwerden, für das Gerechtwerden ist ihnen immer zuerst der Glaube an Gott, den Vater und an Christus, den Sohn Gottes. — allerdings, wo

dieser Glaube im Menschen entsteht, da wird der Mensch notwendigerweise in die Kirche, in die Überweltlichkeit der σῶμα Χριστοῦ eingerechnet.

Und andererseits finden wir den katholischerseits so stark betonten Gedanken der Anstalt, der Heilsorganisation in unserem Briefen nicht. Das eigentümliche der katholischen Kirchenauffassung ist aber gerade die starke Betonung, die auf die äußere Erscheinungsform der Kirche selbst wird. Im Katholizismus hat der Gedanke der Organisation den Organismusgedanken verdrängt, überwuchert, entstellt.

Zuzugeben ist ist also, dass die gradlinige Entwicklung vom Ministerium über den Episkopat und Colegialsystem zum Katholizismus führt. – Für das Neue Testament ist es aber charakteristisch, dass die Kirche nicht Vermittlerin zwischen Gott und Mensch ist, sondern nur die im Geistbesitz erlebte neue Menschheit, die kommen soll und doch schon da ist, die zu solcher geworden ist nachdem sie den Zugang zu Gott durch Jesum Christum gefunden hat.

Kann aber Paulus als der Schöpfer dieser so stark katholischen Glaubens an die Kirche angesehen werden?[1]

Es ist, wie wir am Eingang unserer Arbeit es ausführlichen darlegten dieser eigentümlich katholisierende Auffassung unseres Briefe von der Exegese gegen ihre Echtheit von verschiedenster Seite als Argument

[1] cf. S. 11ff.

geltend gemacht worden. –

Schon früher hatten wir Veranlassung darauf hinzuweisen, dass die Auffassung von der Kirche sowohl innerhalb des Epheser- als auch innerhalb des Kolosserbriefes im wesentlichen ganz dieselbe ist. Und wenn auch in jedem der Briefe eine etwas verschiedene Nüancierung vorlag, so glaubten wir doch, dass diese nicht dazu ausreicht um einen der beiden Briefe einem anderen Verfasser zuzuschreiben, da die vorliegende verschiedene geschichtliche Situation diese relativ geringfügigen Unterschiede zur genüge erklärt

Wie ist aber das Verhältnis der Kirchengedanken innerhalb des Epheser und Kolosserbriefes zu dem der älteren Paulinen? Ist hier eine unüberbrückbare Kluft festzustellen, die es uns zur Notwendigkeit macht beide Briefe dem Paulus abzusprechen?

Zunächst das Eine, relativ leichte. Wenn in den Gefangenschaftsbriefen die Einheit der Ἐκκλησία betont wird, wenn von der universalen Kirche gesprochen wird, so hoffen wir im Verlauf unserer Arbeit gezeigt zu haben, dass nicht nur in den älteren Briefen des Paulus auch von der universalen Kirche gesprochen wird, sondern, dass diese Vorstellung von Anfang an sowohl dem Paulus als auch dem Urchristentum geläufig ist, denn beide knüpfen einfach an die Tradition des Judentums und des alten Testaments an, denen diese Vorstellung ganz geläufig ist. –

sind aber die anderen Gedanken: der Glaube in der Eucharistie eine überweltliche, göttliche Größe auf der Welt zu haben, der Glaube in ihr ein reales verwirklichtes Eschatologie zu haben – paulinisch?

Wir haben in Kapitel II Gelegenheit gehabt zu zeigen, wie die verschiedenen Bilder, in die sich die Auseinandersetzung unseres Briefs von der Kirche kleidet auf die Grundlage des älteren paulinischen Briefs zurückgehen, ja nur von der paulinischen Gedankenwelt aus verstanden werden können. –

Wir haben es in Kapitel III erwiesen, daß auch der Glaube, daß die Eucharistie Realisierung des – vom Judentum erhofften – endgültigen Heils ist ganz auf der Basis urchristlichen und paulinischen Gedanken beruht.

Sollte nun deshalb, weil die Eucharistie in ganz besonderer Weise im Vordergrund des Interesses unseres Briefs steht, – diese Ausprägung des Glaubens an die Kirche die paulinische Grundlage, die paulinische Verbundenheit strittig gemacht werden? De facto haben wir nicht das Recht dazu. Denn aus der geschichtlichen Situation, die wir nicht nötig haben darzulegen brauchen, wird es in vollem Maße verständlich, warum unser Brief in stärkster Weise die Eucharistie als die neue, einheitliche, sündentilgende Herrlichkeit feiert, warum die Eucharistie zum Mittelpunkt des Gedankens des Epheser und Kolosserbriefes wird. –

So ist denn – auf Grund unserer Arbeit – das Urteil berechtigt: die besondere Ausprägung des

Glaubens an die Kirche innerhalb unseres Briefs ist paulinisch, ist von vornherein in der paulinischen Gedankenwelt enthalten, wenn auch in ihnen besonders klar ausgesprochen. – Der von uns dargestellte Glaube an die Kirche ist in nichts unpaulinisch. Er hat seine Wurzeln im Bereich ganz paulinischen Gedankens. Die Entwicklung, die Paulus gemeinsam mit der Christenheit durchmacht, bringt es mit sich, dass er ihm besonders stark in den Mittelpunkt unseres Briefs stellt; und freilich: diese Entwicklung führt in die altkatholische Kirche. –

So werden wir unsere beiden Briefe, soweit es innerhalb der Kirchengedanken möglich ist diesen Urteil zu fällen, mit gutem wissenschaftlichem Gewissen dem Paulus zusprechen können. – Denn Paulus ist recht eigentlich der Schöpfer der katholischen Kirchengedankens. „Dieser Satz besagt freilich nicht, dass Paulus die Entwicklung zum Katholizismus gewollt und oder bewusst ins Auge gefasst habe. Dies ist bei dem Manne, dessen Hoffnung Gedanken von der Hoffnung auf die nahe Wiederkunft Christi erfüllt sind, nicht zu erwarten. Gewollt hat Paulus die spätere katholische Kirche so wenig wie Luther etwa den modernen Protestantismus. Aber in allem geschichtlichen Leben wächst die Schöpfung über den Schöpfer hinaus, und aller Tun der Menschen zeitigt Folgen, die sein Urheber weder gewollt noch beabsichtigt hat. So hat die paulinische Kirche das Evangelium des Apostels und seine Kirchenvorstellung zwar übernommen, aber doch mit einem anderen Inhalt gefüllt. Sie ist bei ihm nicht stehen

geblieben und auch niemals wieder zu ihm zurückgekehrt, soviel lebendige Kräfte sie auch aus seinen Briefen geschöpft haben mag; auch Luther ist nur nach gewissen Seiten hin ein Erneuerer des Paulinismus gewesen."[1])

Wenn wir in der Gegenwart nur den paulinischen Anschauung von der Kirche zuwenden mit dem Wunsch aus ihr, speziell aus dem Epheser und Colosserbrief, belebende Kräfte für den Aufbau unserer evangelisch-lutherischen Kirche zu erheben, so mag uns vor allen Dingen Dreierlei aus dem ganz gross-artigen Komplex der paulinischen Kirchengedanken von Bedeutung werden: zunächst das Bewusstsein, dass unsere Kirche nur lebensfähig ist als Organismus, nicht als ein natürliches Gebilde, sondern als σῶμα Χριστοῦ; zweitens das rechte Selbstbewusstsein der Brüderlichkeit, die es fertig brachte in sich die neue Menschheit zu sehen; und schliesslich – die neue Menschheit, die als solche nur existiert, weil sie den unüberwindlichen Glauben hat, dass Jesus Christus der Herr der Welt und der Sohn Gottes ist. –

Halten wir daran fest, so wird sich uns das Wort Christi in seinem tiefsten Sinne erschliessen, das Wort, das wir als Motto unserer Arbeit gewählt haben und das von der Kirche sagt:

καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

---

[1]) W. Lundle a.a.O. S. 42.

Inhaltsverzeichnis:

I. Kapitel: Einleitendes S. 1 – 95.

§ 1 Das Problem und seine Bedeutung S. 1.–14.

1. Allgemeiner Aufweis des Problems S. 1.–8.
2. Modernismus u. Katholizismus. Symbolbildung. „ 8.–11.
3. Einleitungsfragen. Bedeutung für die Gegenwart „ 11.–14.

§ 2. Das Material: S 15-95

A. Die Aussagen der Epheserbriefe über die Analogie S. 15-76

1) 1_{22^b} 23 S. 15-25
2) 3 10 „ 25-26
3) 3 21 „ 26-27
4) 5 22-32 „ 27-38
5) 2 14-18 — „ 39-48 —
6) 4 4-6 „ 48-50
7) 4 7-16 „ 50-59
8) 1 3-14 „ 60-74
9) 2 1-7 „ 74-76

B. Die Aussagen der Colosserbriefe über die Analogie S 77-95

1) 1 12-23 S. 77-87
2) 1 24 „ 87-89
3) 2 16-19 „ 89-91

4) 1 Kor 3,15 S. 91-92
5) 2 Kor 5,1-4 „ 92-93
6) 2 Kor 5,9-12 „ 93-95

II Kapitel: Die Ekklesia in ihrem Verhältnis zu göttlichem Wirken S. 96-170

Abschnitt A: Ἐκκλησία S. 96-135

§ 1 Der Gebrauch des Wortes Ekklesia u. seine Bedeutung S. 96-120.

1) Ἐκκλησία bei den Griechen S. 96-98
2) Ἐκκλησία in den LXX „ 98-111
3) Ἐκκλησία im Neuen Testament „ 111-120.

§ 2. Die Ἐκκλησία in ihrem Verhältnis zum Einzelindividuum S 120-135

1) Die Gemeinde als Summe der Einzelnen S. 121-124
2) Gemeinde als Einheit, als Gesamtpersönlichkeit S. 124-135
a) die Gemeinde als Ganzes S. 125-127
b) Die Gem. als einheitl. Organismus (Haupt u. Glieder) S 127-135.

Abschnitt B. Das Verhältnis der Ekklesia zu Christus und zum Geist S. 135-170

§ 3. Σῶμα S. 135-141
1) Σῶμα im allgemeinen S. 135-137
2) Himmlischen u. pneumatischen Leib „ 138-141

§ 4. Die Ekklesia als σῶμα Χριστοῦ S. 142-148

§ 5. Der Gedanke des καινὸς ἄνθρωπος u. der καινὴ κτίσις S. 148-156.
1) καινὸς ἄνθρωπος, καινὴ κτίσις S. 148-154
2) Verhältnis von ἡμεῖς ἐν Χριστῷ zu Χριστὸς ἐν ἡμῖν „ 154-156

§ 6. Die Gemeinde im Himmel S 156-159

§ 7. Χριστὸς πάσχων τῆς ἐκκλησίας S. 159-167

§ 8. Die ἐκκλησία als πλήρωμα S. 167-170

III Kapitel: Der Glaube an die ἐκκλησία S. 170 – 218.

§ 1. Einleitung. Die Kirche als Verkörperung des Leibs S. 170-172

§ 2. Der Gedanke des „neuen Bundes" „ 172-190

§ 3. Das Christentum als Verwirklichung des neuen Bundes „ 190-200

§ 4. Der Glaube an die Kirche als Verwirklichung der Verheissungen des neuen Bundes „ 200-207

§ 5. Schluss. „ 208-218

Inhaltsübersicht: S. 219 – 221