

# Die heilige Schrift neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

**Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,**  
† ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Erster Theil.

## Biblische Theologie des neuen Testaments.

Nach Manuskripten und Vorlesungen

bearbeitet von

**W. Volk,**  
Doktor der Philosophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Professor  
an der Universität Dorpat.



Nördlingen.  
Verlag der C. G. Beck'schen Buchhandlung.  
1886.

# Biblische Theologie

des

## neuen Testaments

von

**Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,**  
† ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Nach Manuskripten und Vorlesungen

bearbeitet von

**W. Volk,**  
Doktor der Philosophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Professor  
an der Universität Dorpat.



Nördlingen.  
Verlag der C. G. Beck'schen Buchhandlung.  
1886.



Seinem Freunde

Adalbert Willigerode

in dankbarer Liebe

der Herausgeber.

## Vorrede.

---

Indem ich hiemit v. Hofmann's bibl. Theologie neuen Testaments veröffentliche, habe ich das im Theol. Literaturblatt (1880 Nr. 16) gegebene Versprechen erfüllt.

Bearbeitet habe ich diesen Band nach denselben Grundsätzen, wie die vorhergehenden (s. die Vorrede zu Bd. IX), nur daß ich die gedruckt vorliegenden Werke v. Hofmann's noch mehr benützte als bisher. Letzteres gilt namentlich vom „Schriftbeweis“, welchen für meine Arbeit auszubeuten, ich mich um so mehr aufgefordert fühlte, als er bekanntlich seit geraumer Zeit aus dem Buchhandel verschwunden ist.

Unerläßlich war die Vorausschickung eines kurzen Abrisses der v. Hofmann'schen bibl. Theologie alten Testaments. Ich habe denselben im Wesentlichen aus der Encyclopädie herübergenommen. Im Uebrigen setzt dieser Band die Ergebnisse der vorhergehenden, namentlich des 9. u. 10. voraus, was ich bemerke, damit man nicht in ihm sucht, was dort behandelt ist.

Schließlich erinnere ich noch einmal an das Ziel, das nach Bd. I, S. 55 f. dem heimgegangenen Verf. bei dieser

zusammenhängenden Untersuchung der h. Schrift neuen Testaments vorschwebte. Es war ihm nicht vergönnt, dies Ziel zu erreichen. So weit es möglich war, habe ich das großartig angelegte Werk weitergeführt. Möchte meine Arbeit an demselben die Billigung der Freunde Hofmann'scher Theologie finden!

Dorpat den  $\frac{25. \text{ März}}{6. \text{ April}}$  1886.

### Volk.

### Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Einleitung.</b>	
Aufgabe und Geschichte der bibl. Theologie . . . . .	1
Die alttestamentlichen Voraussetzungen . . . . .	8
<b>Der Gehrinhalt der neutestamentlichen Schrift.</b>	
1. Die Vorherverkündigung der neutestamentlichen Heilsverwirklichung . . . . .	23
2. Das Zeugniß des Täufers . . . . .	30
3. Das Zeugniß Jesu in der Zeit seines Lebens im Fleische . . . . .	37
4. Die Belehrung der Jünger durch den auferstandenen Jesus . . . . .	130
5. Die Lehre der Zeugen Jesu . . . . .	136
a) innerhalb ihres Volks . . . . .	137
b) innerhalb der jüdischen Gemeinde Jesu . . . . .	153
c) Die apostolische Predigt auf dem Gebiet der außerisraelitischen Welt . . . . .	181
a) Die apostolische Predigt zum Zweck der Belehrung zu Jesu . . . . .	184
b) Die apostolische Lehre inner der heidnischen Christenheit	186
1. Belehrung über Solches, was von den Hörern der apostolischen Predigt irrig aufgefaßt worden war .	186
2. Die Aufrechthaltung der Lehre, auf welcher die selbständige Berechtigung einer heidnischen Christenheit beruhte, solchen gegenüber, die daran irre machten oder sich daran irre machen ließen . . . . .	194
3. Wahrung des Christenthums gegen heidnische Mißkennung . . . . .	229

4. Bestreitung heidnischer Verstümmelung und Entstellung der christlichen Wahrheit . . . . .	243
5. Warnung vor heidnischer Ansitte, heidnischer Zuchtlosigkeit und falscher heidnischer Freiheit . . . . .	250
6. Bekämpfung einer Herabsetzung des Christenthums zu unfruchtbarer Schriftgelehrsamkeit und damit verbundener fettenartiger Verkümmernng des Christenthums . . . . .	270
7. Ausblick in die Zukunft der Kirche hinsichtlich ihrer inneren Gefährdung . . . . .	279
8. Ausblick in die Zukunft der Kirche hinsichtlich ihrer äußeren Gefährdung . . . . .	287
9. Zurückführung des Christenthums auf seinen einfachsten Ausdruck . . . . .	317

## Einleitung.

### Aufgabe und Geschichte der biblischen Theologie.

Wir wiesen bereits früher darauf hin, daß sich aus dem Geschichtsstoff der h. Schrift ein wesentlicher Bestandtheil zu selbstständigem Dasein besondert<sup>1)</sup> und eine selbständige Behandlung erfordert. Indem nämlich ein großer Theil der biblischen Schriften nicht erzählt, sondern lehrt, sehen wir uns veranlaßt, diese Seite der biblischen Geschichte, wie das darin verwirklichte Verhältniß Gottes und der Menschheit zu einer Lehre geworden ist, sonderlich herauszuheben<sup>2)</sup>. So erwächst die sogenannte biblische Theologie, besser: die Geschichte der biblischen Lehre oder Erkenntniß. Für diese Disciplin ergeben sich aus ihrer Aufgabe folgende zwei Regeln. Sie ist 1) eine historische Disciplin; also ist dem Werden und der fortschreitenden Gestaltung der Lehre, welche an den h. Schriften ihr urkundliches Denkmal hat, nachzugehen. Diefür taugte es nicht, ein systematisches Schema aufzustellen, worunter das Einzelne rubricirt würde aus verschiedenen Zeiten. Es handelt sich um eine Geschichte, die der biblischen Geschichte parallel läuft. Die Epochen der letzteren werden im Wesentlichen mit den Epochen der Geschichte der biblischen Lehre in Eins zusammentreffen. 2) handelt es sich um die Geschichte der biblischen Lehre. Da ist es also um eine den h. Schriften eigenthümliche Lehre oder Erkenntniß zu thun. Ist

<sup>1)</sup> vgl. Bd. X, S. 2 ff.

<sup>2)</sup> vgl. v. Hofmann, Enchyl. d. Theol. S. 224 ff.

aber die biblische Geschichte Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, wie es in Christo vermittelt ist, sei es rückläufiger Weise oder gegenwärtiger Weise, so wird auch die eigenthümliche biblische Lehre oder Erkenntniß dasselbe Verhältniß Gottes und der Menschheit zum Inhalt haben. Wie die Thatsache des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit als Lehre in der Schrift sich darstellt; wie sich dasselbe je nach dem Fortgang der h. Geschichte verschieden und doch einheitlich darstellt, darnach ist zu fragen. Da können wir denn im Voraus auf die Gestalt schließen, welche diese Disciplin in ihrer Ausführung haben wird. Es wird nicht die Geschichte einer Forschung sein und die Erkenntniß nicht Ergebnis schriftstellerischer Thätigkeit. Thatsächliches wird den Inhalt ausmachen, welches kund geworden und zum Verständniß gekommen ist. So sagen wir gegenüber der Geschichte eines Forschens nach Thatsächlichem. Es geschieht noch zu oft, daß man bei einzelnen biblischen Lehren die Darlegung ihrer Geschichte so anstellt, als ob sie ihren Ursprung den Schriftstellern verdanken, in deren Schriften wir sie bekundet sehen. Ferner aus dem Zusammenhang, in welchem diese Geschichte der biblischen Erkenntniß mit der biblischen Geschichte überhaupt steht, indem sie nur Ausführung eines Bestandtheils letzterer ist, wird zu erwarten sein, daß die Epochen der biblischen Geschichte und biblischen Erkenntniß wesentlich zusammentreffen. Endlich aus der Stetigkeit der biblischen Geschichte und ihrem sicheren Fortschreiten innerhalb eines nie abreißen den Zusammenhangs, welche Stetigkeit die Geschichte der biblischen Erkenntniß theilen wird, ist uns gewiß, daß wir alles Vorherige voraussetzen dürfen bei dem Folgenden, so daß das Neue immer im Zusammenhang mit dem Früheren verstanden sein will. Daher es unnöthig ist, in jeder Periode etwa den ganzen Umfang dessen, was Inhalt der biblischen Erkenntniß ist, zu umschreiben und für jedes Lehrstück anzugeben, wie es in jeder Periode damit stand. Man hat dem Fortschreiten der biblischen Erkenntniß so zu folgen, daß man, wenn man das Neueintretende bezeichnet, dies unter der Voraussetzung thut, es schliesse sich das Neue an das Vorige an, ohne das Letztere zu wiederholen.

Dies die Aufgabe der biblischen Theologie. Wir erholen

dieselbe nicht nur aus den Bestandtheilen der Schrift, wo diese eigens und ausdrücklich lehrt, sondern auch aus den Aeußerungen des durch solche Lehre gewirkten Glaubens oder aus der Art und Weise, wie die in der Schrift bezeugten Vorgänge berichtet sind. Wie sich die Lehraussagen der Schrift geben, so sind sie aufzunehmen und wiederzugeben ohne dogmatisches Vorurtheil der einen oder anderen Art und ohne eine durch solches Vorurtheil bestimmte Kritik. Vorausgesetzt ist dort, wo man an die Herstellung der biblischen Theologie geht, die exegetische Untersuchung der einzelnen Schriften und Feststellung ihrer Entstehungsgeschichte, sowie die biblische Geschichte. Die Resultate dieser Thätigkeiten liegen für das neue Testament in Bd. I—X dieses Werkes vor. Ehe wir nun an unsere Arbeit, die Darstellung der bibl. Theol. N. T. herantreten, erübrigt uns noch ein Ueberblick über die Geschichte der den Namen bibl. Theol. führenden Disciplin.

Was diese Geschichte betrifft, so führen wir sie nicht über die Reformation zurück. Erst als man das Verhältniß der Schrift zur Kirche richtig stellte, jene als das geschlossen vorliegende Wort Gottes der jeweiligen Lehre der Kirche gegenüberstellte, war es eine nothwendige Aufgabe, den Lehrinhalt der h. Schrift für sich zu erheben, um das Christenthum in seiner jeweiligen kirchlichen Gestaltung damit vergleichen zu können. Es lag aber in der Natur der Sache, daß man sich dieser Aufgabe seitens der reformatorischen Theologie in dem Sinne unterzog, die Schriftmäßigkeit der evangelischen Lehre gegenüber der herrschenden Kirche zu erweisen. Hiefür genügte es eine Reihe von Stellen zu sammeln, etwa die alt- und neutestamentlichen besonders, und sie unter die herkömmlichen Abschnitte der Kirchenlehre zu ordnen. So in Joh. Wigands Syntagma s. corpus doctrinae V. et N. Testamenti 1564; Seb. Schmidt's collegium biblicum (Straßburg 1671); J. Hülsemanns Vindiciae S. S. per loca classica system. theol. 1679 u. dgl. Schriften. Wie man sich reformatorischerseits gegen die herrschende Lehre auf die Schrift berief, so der Pietismus gegen die scholastische Gestaltung der Kirchenlehre. Nicht den Inhalt der Lehre focht er an, aber er stellte die Einfachheit der Schrift der Künstlichkeit der Lehre entgegen. Da aber seitens der Pietisten



nichts für eine andere Gestaltung der Theologie geschah, so kam man hierüber nicht weiter, als daß man dem Vortrag der Theologie eine unzweckmäßige Erbaulichkeit gab. Man brach so die Kraft des herkömmlichen Lehrsystems und bereitete denen den Weg, welche nun bald ihren Widerspruch gegen den Inhalt der Lehre erhoben und sich in diesem Sinn auf die Schrift beriefen. Hierin ging Semler voran. Er sah sich die Schrift darauf an, ob die kirchlichen Dogmen in ihr zu finden seien, und leugnete diese, weil sie nicht in der kirchlich theologischen Ausprägung darin vorlagen. Und er sah in den h. Schriften nur gemeinmenschliche Erzeugnisse, und die darin enthaltenen Lehren waren ihm nur aus der allgemein menschlichen Geschichtsentwicklung hervorgewachsene Vorstellungen. Man unterschied nun, was in der Schrift ewige d. i. vernunftmäßige Wahrheit und was Zeitvorstellung, Volksglaube oder Anbequemung daran sei. In diesem Sinne nannte Zachariä seine bibl. Theol. (1771) Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theol. Lehren und Ammon (1792) als Zweck der seinen, genaue Kenntniß der reinen Resultate derjenigen Schriftstellen zu gewinnen, aus welchen die Lehrsätze der geoffenbarten Religion geschöpft werden müssen. War vordem für die Auffassung des Lehrinhalts der Schrift die schulmäßige Ausprägung des kirchlichen Gemeinglaubens bestimmend gewesen, so jetzt der Widerstreit, in dem man sich mit diesem selbst befand. Es war nur eine Absichtlichkeit anderer Art, wie vorher, welche an unbefangener geschichtlicher Auffassung hinderte. Und wie vordem, verglich man die Schrift immer nur mit den einzelnen Sätzen der kirchlich theologischen Lehre, und immer nur einzelne Schriftstellen. Höchstens darin lag ein Fortschritt, daß man innerhalb der einzelnen Abschnitte die Schriftstellen, welche man beibrachte, chronologisch einführte. Wir nennen hier Schriften, wie die von Bahrdt (Versuch eines bibl. Systems der Dogmatik 1769. 70) und Hufnagel (Handbuch der bibl. Theol. 1785. 89).

Das größte Verdienst um eine richtigere Fassung der Aufgabe unserer Disciplin hat sich Gabler erworben durch seine Rede de justo discrimine theol. bibl. et dogm. regundisque recte utriusque finibus (Altdorf 1789). Er nennt jene eine historische, diese eine didaktische Wissenschaft und fordert für jene Beachtung

der geschichtlichen Bestimmtheit, mit der die einzelnen Lehrer und Schriftsteller das bieten, was man aus der Schrift entnimmt, und erst, nachdem man auf diese Weise Alles in seiner geschichtlichen Umgebung erfasst und erhoben hat, läßt er eine Vergleichung zu zwischen ihnen hinsichtlich des Gemeinsamen. Da nun aber seit Semler kein spezifischer Unterschied mehr behauptet wurde zwischen der in der Schrift beurfundeten Religion und den Religionen anderer Völker, so wurde die bibl. Theologie, je mehr man sie als historische Disciplin faßte, als Zweig der allgemeinen Religionsgeschichte behandelt, wie von L. Bauer (Bibl. Theol. d. N. T. 1800—2) und Kayser (Bibl. Theol. od. Judaismus u. Christianismus 1813). de Wette bemißt in seiner bibl. Dogmatik 1813, was reine Religion ist, nach der Fries'schen Philosophie und nach dem, was so reine Religion ist, bemißt er die Wirklichkeit der Thatsachen der h. Geschichte und nach diesem Ergebnis das Alter und die Entstehungsgeschichte der biblischen Schriften. Bei solchem Verfahren erfüllte man doch nicht Gablers Forderung. Man hatte sich aber auch die Aufgabe noch nicht richtig genug gestellt. Noch Baumgarten-Crusius (Grundzüge der bibl. Theol. 1828) sagt, die bibl. Theologie solle die Ideen und Lehren der h. Schriftsteller von Gott und der Bestimmung des Menschen nach dem Verhältnis dieser Schriftsteller zu einander in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang darstellen. Da verfolgt er denn die Lehren von Gott, dem Menschen, dem Heil, jede durch die ganze Schrift, wodurch unmöglich gemacht ist, daß man ein einheitliches Bild von dem Stand der Lehre in den verschiedenen Zeiten bekommt, was einen Rückschritt gegen de Wette bezeichnet, welcher Perioden unterschied. So fordert auch Hävernici in seinen Vorlesungen über die alttest. Theologie eine organische Darstellung statt einer genetischen. Da ist es besser, wenn Steudel in seiner Theologie des alten Testaments (herausgegeben von Dehler 1840) von der bibl. Theologie sagt, sie sei Uebersicht der religiösen Vorstellungen, welche in den biblischen Schriften niedergelegt sind. Richtiger noch hat v. Cölln in seiner bibl. Theol. (1836) die Aufgabe unserer Wissenschaft bezeichnet. Er nennt sie die zusammenhängende Darstellung des Bildungsganges, welchen die religiösen Vorstellungen des israelitischen Volks bis

auf Jesu und der Apostel Thätigkeit genommen haben. Er und Br. Bauer (Alttest. Religion) nehmen die Schrift als Denkmal einer Volksgeschichte nach der religiösen Seite. Dem gegenüber war es ein Rückschritt, wenn Baur (Vorlesungen über neutest. Theol. 1864) die neutest. Theologie denjenigen Theil der historischen Theologie nennt, welcher sowohl die Lehre Jesu als die auf ihr ruhenden Lehrbegriffe im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung und nach dem eigenthümlichen Charakter, unter dem sie sich unterscheiden, soweit darstellt, als dies auf der Grundlage der neutestamentlichen Schrift geschehen kann. Hier kommt das Christenthum als Sache einer Schule zu stehen, nicht einer Gemeinde, und nur sich bestreitende oder sich unter einander vertragende Lehrparteien kennt er. Aber das ist richtig bei Baur, daß er nur die Schrift zur Grundlage seiner Darstellung macht. Bei v. Cölln kommt Außerbiblisches mit dem Biblischen auf gleiche Linie zu stehen und bleibt unerwogen, daß Letzteres auch Solches umfaßt, was über den Ursprung des israelitischen Volkes zurückgeht. Daher es der Wahrheit näher kommt, wenn Steudel die religiösen Vorstellungen oder wenn Hahn in seiner Theologie d. N. T. (1854) die religiös sittlichen Anschauungen, welche in der Schrift bezeugt sind, im Zusammenhang mit der Geschichte, welcher sie angehören, erfassen will oder wenn Schmid (bibl. Theol. N. T.'s 1853) und Ohler (Prolegomena zur Theol. N. T.) die biblische Theologie die historisch genetische Darstellung der in den biblischen Schriften enthaltenen Offenbarungsreligion nennen.

Luz in seiner biblischen Dogmatik (1847) unterschied das, was er so nennt, von der bibl. Theologie in der Weise, daß er sagt, dort komme die biblische Lehre als System zur Darstellung, hier die Geschichte der dieses System ausmachenden Religionsideen. So im Wesentlichen auch Weiß (Neut. Theol.). Es ist aber sehr fraglich, ob es thunlich ist, dasjenige herzustellen, was Luz biblische Dogmatik nennt und wofür man sich vor allen Dingen auf Nitzsch berufen könnte. Allein es ist eben auch in dem Werke von Nitzsch das zu vermissen, daß die Geschichtlichkeit des dargestellten Lehrinhalts zu wenig zu ihrem Rechte kommt. „Ein System der christlichen Lehre“ kann nur hergestellt werden von der Voraussetzung

aus, daß der Lehrinhalt der Schrift ein System bildet; aber kann man auf geschichtlichem Gebiet von solch einer Annahme ausgehen?

Obgleich die Geschichtlichkeit der uns gestellten Aufgabe erkannt ist, so unterliegt doch diese Erkenntniß vielen Schwankungen, wozu die Unsicherheit kommt hinsichtlich des Verhältnisses, das zwischen zwei unter sich verwandten Disciplinen besteht, der bibl. Geschichte und der biblischen Theologie. de Wette und v. Cölln schieben die biblische Geschichte periodenweise ein, aber nur um den Entwicklungsgang der Lehre verständlich zu machen. Schmid gibt eine Geschichte Jesu und der Apostel, ehe er ihre Lehre darstellt; ebenso Ohler in seinen Vorlesungen über alttestamentliche Theologie periodenweise die alttestamentliche Geschichte als ebenbürtigen Haupttheil jener Disciplin, weil das Christenthum vor Allem Thatfache und dann erst Lehre sei. Hermann Schulz unterscheidet in seiner „alttestamentlichen Theologie“ in jeder der drei von ihm unterschiedenen Perioden, der mosaischen, prophetischen, levitischen, zwei Abschnitte: die religiösen Grundthatfachen einer Zeit und die religiösen und sittlichen Anschauungen derselben. Aber wie kann eine Disciplin eine andere in sich schließen sollen? Wenn es sich nach unserer obigen Darlegung in der bibl. Theologie handelt um die Erkenntniß des Verhältnisses Gottes und der Menschheit, dessen Werden Inhalt der biblischen Geschichte ist, so kann man weder die biblische Geschichte darstellen, ohne auf den Gang der religiösen Erkenntniß zu achten, mit welchem es die biblische Theologie zu thun hat, noch die bibl. Theologie herstellen ohne Rücksicht auf den Gang der biblischen Geschichte. Aber beide Disciplinen behalten ihre selbständige Berechtigung nebeneinander. In der Geschichte kommt der Fortgang jener Erkenntniß, mit der es die biblische Theologie zu thun hat, nur in Betracht, sofern er ein Bestandtheil dessen ist, was sich begeben hat. In der biblischen Theologie wird der Gang jener Erkenntniß dargestellt in seiner Abzielung auf den Erkenntnißstand, welcher die Kirche zum Verständniß ihrer selbst befähigt.

Wir haben es im Folgenden nur mit der biblischen Theologie des neuen Testaments zu thun. Dieselbe läßt sich aber nicht darstellen ohne ihre alttestamentlichen Voraussetzungen. Wir geben daher

zunächst einen kurzen summarischen Ueberblick über die im alten Testament niedergelegten Momente religiöser Erkenntniß.

### Die alttestamentlichen Voraussetzungen.

Die geschichtliche Darstellung ist auf alttestamentlichem Gebiet erschwert durch den gegenwärtigen Stand der Kritik der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Schriften. Hier ist durch dogmatisches Vorurtheil oder durch die Willkür bei Bestimmung der Ausgangspunkte eine derartige Verwirrung eingetreten, daß alttestamentliche Geschichte und Theologie unmöglich würde, wenn man sich von den sich gegenseitig aufhebenden Ergebnissen jener Kritik leiten lassen wollte. Bei diesem Stand der Dinge ist es um so mehr angezeigt, jene Schriften als das zu nehmen, wofür sie sich geben, um zuzusehen, ob sich nicht so aus ihnen eine Geschichte erheben läßt, deren Folgerichtigkeit für ihre Wahrheit bürgt. Dies gilt insonderheit vom Pentateuch, der sich aber weder als ein in sich geschlossenes Werk, noch als ein Werk Mose's darstellt. Gleichviel, wann und durch wen dieser Theil des großen, bis zum Schluß des Königsbuchs reichenden Geschichtswerks seine jetzige Gestalt erhalten hat: wir nehmen seinen Geschichtsinhalt für das, wofür er sich gibt.

Handelt sich's nun aber um die Geschichte der in den Schriften des alten Testaments niedergelegten religiösen Erkenntniß, so erhebt sich die Frage, wo in dieser Geschichte zu beginnen sei. Wir können sie nicht erst dort anfangen lassen, wo uns aus selbiger Zeit stammende Urkunden vorliegen. Denn die frühesten Schriftwerke, welche vorliegen, weisen weit über ihre Zeit zurück, und was sie da geben, will als Ueberlieferung gelten aus der Vorzeit. Wir müssen also fragen nach den Erkenntnissen in dieser Ueberlieferung. Ist sie aber wirklich Ueberlieferung, so sind auch diese Erkenntnisse schon aus der Zeit gekommen, aus welcher das Ueberlieferte stammte. Welchen Einfluß auch die Ueberlieferung durch die Zwischenglieder erfahren hat und zuletzt durch den selbst, welcher sie so aufgezeichnet hat, wie sie uns vorliegt: sie will doch dafür gelten, daß sie aus den Anfängen der Menschheit hergekommen sei. In dieser Erkennt-

niß unterscheiden wir die Momente<sup>1)</sup>: 1) den Gegensatz der Gottheit und der Welt, in welcher der Mensch lebt. Die Gottheit aber ist erkannt als Person, als Ich. Sie ist Subjekt eines persönlichen Verhaltens gegen den Menschen. Die Welt, in welcher der Mensch sich findet, hat einen Anfang genommen, der ihr von Gott gesetzt wurde. Es ist aber ihre Erschaffung eine That Gottes durch seinen Geist, der ihr in ihrem Werden bewohnt und innewaltet. Gottes Geist ist er und wird doch von der Welt unterschieden als sein Geist, welcher der Welt wirkend bei- und innewohnt in ihrem Werden. Andererseits erscheint ein Geisterthum befaßt unter dem Einen persönlichen Gott, welches in und unter ihm der Körperwelt, welcher der Mensch angehört, gegenübersteht und durch welches er sich ihr vermittelt. Die Körperwelt aber ist geschaffen in der Abzielung auf den Menschen. Mit ihm ist das Schaffen Gottes beschlossen. Damit, daß er vorhanden ist, beginnt nun ein Verkehr zwischen Gott und ihm, ein persönlicher Verkehr zwischen ewigem und gewordenem Ich, für welchen sich der Ewige dem Menschen sinnlich wahrnehmbar macht durch des Geisterthums Vermittlung. Und dies Verhältniß des Menschen zu Gott ist früher als das Verhältniß des Menschen zum Menschen, welches seinen Anfang mit der Erschaffung des Weibes nahm, die nicht neben dem Erstgeschaffenen, sondern aus ihm wurde.

Dies ist die erste und nächste Erkenntniß, wie wir sie aus der Ueberlieferung entnehmen müssen, welche in die Anfänge der Menschheit zurückreicht. Aber diese Ueberlieferung sagt nicht bloß von dem, daß und wie der Mensch seinen Anfang genommen von Gottes wegen, sondern 2) auch davon, wie er geworden ist, wozu er nicht geschaffen war. Der Mensch ist von sich aus, durch seine Schuld geworden, was er nun ungöttlicher und widergöttlicher Weise ist. Aber eine Wirkung von außen auf ihn war es, somit eine, wenn auch sich ihm versinnlichende, Wirkung aus dem Geisterthum, durch welche er sich hat widergöttlich bestimmen lassen. So ist der Mensch widergöttlichen Sinnes, sündig geworden; das Uebel aber ist hiedurch eingetreten vermöge der Ordnung Gottes, die es dem

<sup>1)</sup> f. a. a. D. S. 226 ff.



Menschen zur Strafe seiner Sünde gesetzt hat. Andererseits erscheint auch das Uebel zugleich als Mittel, die Menschheit, welche Gott fortbestehen läßt, zu dem Ziele zu bringen, für das sie geschaffen wurde. Denn es beginnt nun eine nicht bloß innerliche, sondern auch sich sinnlich wahrnehmbar machende Selbstbezeugung Gottes gegen den Menschen, welche ihm beides kund werden läßt, daß er dem Uebel als Strafe seiner Sünde verfallen ist und daß die Geschichte der Menschheit ausgehen soll in ihr Obstiegen über den Willen, von dem sie sich widergöttlich bestimmen ließ, womit von selbst gegeben, daß dann auch die Folgen der Sünde aufhören. Daher sich kein Zeitpunkt finden läßt, von welchem an die Todtenauferstehung erst kund geworden sei als Hoffnung der Menschheit, sondern sie versteht sich von Anfang an von selbst auf Grund dieser anfänglichen Selbstbezeugung Gottes. Dieses Verhalten Gottes gegen den Menschen bringt mit sich, daß sich der Mensch, obgleich sündig geworden, ihr entsprechend verhalten kann. Denn dazu bedarf es nur, daß er sich sie gesagt sein läßt, in bußfertigen Glauben sie hinnimmt. Und so ist wiederum, daß der Mensch durch Glauben gerecht werde, eine uranfängliche Erkenntniß.

Die dritte Stufe ist die Erkenntniß, wie sie sich in der Menschheitsfamilie gestaltet. Das Erste, was hinzutritt, ist die Erkenntniß, daß das menschliche Leben sündig und eben damit dem Tod verfallen ist, auch sofern es sich fortpflanzt. Die allgemeine Sündhaftigkeit und Nichtigkeit menschlichen Lebens stellt sich dar in ihrem Zusammenhang mit der ersten Sünde. Die Erbsünde ist eine uranfängliche Erkenntniß. Weiter aber gab sich dar, daß innerhalb der allgemeinen Sündhaftigkeit doch ein Gegensatz von Gerechten und Ungerechten möglich und wirklich ist; und als die Gerechtigkeit des sündigen Menschen konnte keine andere als die des bußfertigen Glaubens an das Wort Gottes geachtet werden. Es stellt sich aber auch die Erkenntniß vor Augen, daß sich das Maß des Uebels, welches ein Mensch erleidet, sofern es von außen an ihn kommt, nicht darnach richtet, ob er gerecht oder ungerecht ist, sondern die Gerechten werden wohl in der Ungerechten Hand gegeben. Dieses Räthsel's Verständniß erwuchs aus der That Gottes, durch welche er in dem Gericht der großen Fluth seinen Entscheid gab

über den Gegensatz von Gerechten und Ungerechten, wenn es auch nicht dieses Gegensatzes schließliche Entscheidung war.

Dieses Gericht selbst wird wieder eine Epoche in der Geschichte der biblischen Erkenntniß bezeichnen. Wie gestaltet sich die Erkenntniß der Menschheitsfamilie, welche dieses Gericht erlebt und durch dasselbe hindurchgerettet ist? Das erste Moment derselben ist, daß sich darstellt, welches nun die Beschaffenheit der Zeit ist, die zwischen diesem Gericht und dem Ende liegt, auf das die Verheißung Gottes hingewiesen. Das Gericht ist vorüber und die Menschheit besteht fort. Von nun an wird ein solches Gericht nicht mehr geschehen, bis das Ende da ist. Aber dies Ende wird nicht ohne ein Gericht, wie jenes eintreten, das Heil aber, das am Ende dieser Zeit eintritt, wird nun die Gestalt haben, daß Gott wiederkommt zum Menschen. Denn jene sichtbare Gegenwart Gottes auf Erden vor dem Gericht ist verschwunden. Nun wird er als der, welcher droben ist, als der Ueberweltliche sich offenbaren in der Welt. Endlich ist diese Zeit eine Zeit des durch Recht und Sitte erleichterten Lebens gegenüber dem Leben der vorsündfluthlichen Menschheit. Aber wenn dies das Gemeinsame der neu anhebenden Menschheit ist, so wird andererseits kund und offenbar, daß die Vorbereitung jener Heilsoffenbarung und Verwirklichung des Endes nicht in der einheitlichen Menschheit geschehen wird, sondern daß ein Zweig derselben zur Stätte dafür bestimmt ist. Hiemit stehen wir vor dem Anfang des Völkerthums und der Berufung Abrams.

Welches ist nun die Erkenntniß, welche in der nachsündfluthlichen Menschheit dem Zweig derselben sonderlich eignet, der zur Stätte jener schließlichen Heilsoffenbarung bestimmt ist? Solche Erkenntniß eignet vor Allem schon der Familie, aus welcher das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs kommen wird. Die eine Erkenntniß bleibt wenigstens bei ihr allein bewahrt, die andere hat sie allein für sich. Die erstere ist das Verständniß des Entstehens des Völkerthums, daß dasselbe gewirkt ist durch eine Wunderthat Gottes, durch welche er die bis dahin einheitliche Menschheit, ohne daß sie es wollte, zertrennte und zur Auseinanderwanderung nöthigte. Die andere ist das Wissen dieser Familie um ihren eigenen Ur-

sprung, daß sie ihn einer That Gottes verdankt, welche für den Zweck der Herstellung einer Volksgemeinde Gottes geschehen ist, um der Heilsgeschichte, die nun an einer Stelle der Menschheit sonderlich beginnen muß, sonderlich eine Stätte zu bereiten. Dann ist aber das Gemeinwesen solchen Ursprungs eben damit auch die Stätte des Glaubensgehorsams, welcher da nicht sein kann, wo nicht Heilsoffenbarung ist. Dieser Glaube ist die Gerechtigkeit, welche hier gilt. Er ist dies als die für das rechte Verhalten zu Gott notwendige Voraussetzung des national gesetlichen Thuns, welches diesem Gemeinwesen in Folge seiner sonderlichen Bestimmung durch Gottes Offenbarung geboten wird. Mit dieser letzten Erkenntniß ist schon der Grund gelegt für diejenige, welche sich nun damit, daß diese Familie zum Volk des heilsgeschichtlichen Berufs erwächst, verbindet. Solche Erkenntniß kommt dem Volk Israel da, wo es ein Volk wird. Denn da wird es inne, daß es nicht an sich selbst dessen werth gewesen, das Volk Gottes zu sein. Es ist dazu geworden, nicht ohne daß ein Gericht über die Welt erging, in der es sich bis dahin befunden. Aber von diesem Gericht ist es nicht um seiner Würdigkeit willen ausgenommen, sondern durch Gottes Gnade. Ferner: Es ist Volk Gottes in keiner Beziehung von sich selbst aus geworden, sondern in aller Weise durch Gottes wunderbares Thun. Sodann: ob es nun gleich Gottes Volk geworden ist, so bedarf es doch der stetigen Sühnung seiner Sünden, indem es dadurch nicht aufhört, sündig zu sein, und es ist eine Gnade von Gott, daß ihm deßhalb die priesterlichen Opfer verordnet sind, seine Sünden zu sühnen, damit es fortfahren könne, Gottes Volk zu sein. Endlich aber wird es inne, daß das Gesetz, welches ihm gegeben ist, um sein nationales Leben nach dem Maß einer Volksgemeinde Gottes zu regeln, ihm nicht dazu hilft, es auch einzuhalten. Es wird vielmehr die Aussicht in seine Zukunft eröffnet (Deut. K. 32), daß es, soviel an ihm, seiner Bestimmung untreu werden und dafür durch das Völkertum solch Leid erfahren müssen wird, als hätte es aufgehört, Gottes Volk zu sein. Es ist Gottes Gnade, daß es zuletzt doch noch zur Verwirklichung seiner Bestimmung kommen muß. Denn nicht eher läßt Gott ab von ihm, als bis es durch sein Thun zu ihm bekehrt ist. Hiemit ist die Aussicht eröffnet

auf das, was zwischen der Berufung Israels und der Verwirklichung seiner Bestimmung liegt.

Zu der Erkenntniß, welche damit eingetreten war, daß Israel eine Volksgemeinde Gottes wurde, gesellt sich eine neue zu der Zeit, wo das Volk Gottes zum Reiche Gottes wird, die Erkenntniß nämlich, daß das Königthum bestimmt ist, die Vollendung Israels für seinen heilsgeschichtlichen Beruf herbeizubringen. Es ist aber das Königthum die Machtmittlerschaft. Als Mittler der Macht herrlichkeit Gottes steht der König, der Gesalbte Gottes, als das Haupt da, welches Israel unter sich befaßt, und dieses Königthum ist gebunden an das Haus Davids. Wenn es in ihm zu seiner Vollendung kommt, ist eben damit auch Israels heilsgeschichtlicher Beruf vollendet. Eben damals aber, als Israel zu einem Reiche gedieh, ging ihm der Blick auf für das allgemeine Menschliche. Um so mehr gestaltet sich die Aussicht auf Vollendung Israels durch das Königthum dahin, daß hier auch das allgemein menschliche Wesen zu seiner Vollendung kommen wird.

Aber der Bestand eines Reiches Gottes, wie er unter David und Salomo hergestellt wurde, blieb nicht, sondern löste sich wieder auf, und diese Auflösung brachte neue Erkenntnisse. Zwar das ist nicht neu, daß über Israel so lange Gericht ergehe durch die Weltmacht, bis daß es als Volk sich zu seinem Gott bekehrt, und auch das nicht, daß alsdann eine Entscheidung Gottes eintritt zwischen ihm und der feindlichen Weltmacht, durch welche der Gott Israels offenbar wird, daß er der allein wahre Gott ist und die Völkermwelt erkennt, daß Israel ihr zum Segen gesetzt ist. Denn den Blick auf diesen Ausgang der Dinge sahen wir schon eröffnet, als Israel zur Volksgemeinde wurde. Aber — dieser Ausgang der Dinge tritt nicht ein, ohne daß ein König Israels erstet, welcher zuerst des Elends theilhaft werden muß, das Israel durch eigene Schuld sich zuzieht, um dann zur Herrlichkeit verklärt zu werden. Also nicht auf dem Weg allmählichen Fortschreitens des davidisch-salomonischen Königthums von Herrlichkeit zu Herrlichkeit kommt es dazu, daß der Gott Israels in der Herrlichkeit Israels aller Welt offenbar werde, sondern die Herrlichkeit Israels muß erst zu nichte geworden sein, ehe inmitten dieses Unheils das Heil erstet durch Gottes Wunder-



that in der Person des Heilands (Jes. 7, 9); oder: jener schließliche Ausgang der Dinge kommt nicht ohne einen Zeugen Gottes, der nicht bloß in Folge der Sünde seines Volks, sondern auch durch sie um seines Berufes willen leiden muß bis in den Tod, um erst aus dem Tode zu der Herrlichkeit zu erstehen, in der er von seinem Volk als der Heiland erkannt wird, dessen Gemeinde es sein soll, eben damit aber auch ein Licht der ganzen Völkerwelt zu werden, das sie erleuchtet und um das sie sich sammelt (Jes. R. 53). Wenn aber diese Aussicht in die Zukunft eröffnet wird, die Aussicht auf den Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs, so finden wir, daß neben dem verherrlichten Israel die Völkerwelt fortbesteht und noch eine letzte Entscheidung zwischen dem verherrlichten Israel und der Völkerwelt zu erwarten ist, hinter jenem zunächst bevorstehenden Abschluß des gegenwärtigen Weltlaufs. Dabei finden wir eine Verklärung des h. Landes in Aussicht gestellt. Von da wird noch fortgeschritten zu einer Aussicht auf Vernichtung der gegenwärtigen Welt, aus der die neue hervorgeht (Jes. R. 65 f.).

Die dem Daniel zu Theil gewordenen Offenbarungen lehren dann, 1) bis zu welcher Entartung die Reichsgestalt des Völkerthums gediehen sein muß, ehe sich die gesammte Lage der Dinge also wandeln wird, daß auf die Zeit der Völkerwelt die Zeit Israels folgt; 2) daß es noch lange währen wird, ehe die Zeit der Reichsgestaltung des naturwüchsigem Völkerthums zu Ende geht.

Noch eine Epoche in der Geschichte dieser Erkenntniß tritt ein mit der nach dem babylonischen Exil erfolgten Wiederherstellung eines jüdischen Gemeinwesens. Das Erste und Nächste, was hier zur Erkenntniß gebracht wird, ist dies, daß an diese vorläufige Wiederherstellung Israels diejenige sich anschließt als ihr Gegenbild und ihre größere Fortsetzung, welche den Inhalt der früheren vorerilischen Verheißungen ausgemacht hat. Dazu aber kommt die Belehrung, daß auch jetzt wieder nicht etwa in stufenweisem Fortschritt die begonnene Wiederherstellung zu der schließlichen Erlösung Israels erwächst und geräth, sondern daß auch jetzt noch erst um der Sünde Israels willen das Gericht ihm bevorsteht, ehe Gott die Entscheidung zwischen ihm und der Völkerwelt eintreten läßt, auf welche es schließlich abgesehen ist (Haggai, Sacharia). Und eben

um der Sünde Israels willen wird Gott auch den entscheidenden Tag seines Gerichts und seiner Erlösung nicht eintreten lassen, ohne seinem Volk zuvor einen Prediger der Buße zu senden (Maleachi).

Dies die letzte neue Erkenntniß, welche in den kanonischen Schriften des alten Testaments vorliegt. Es ist damit der Anfangspunkt dessen zuvor bezeichnet, was den Ausgang dieser gegenwärtigen Weltzeit ausmachen wird. Wie verhält sich nun zu dem Ueberblickten der Lehrinhalt der apokryphischen Schriften des alten Testaments? Bieten sich in ihnen neue Momente der Erkenntniß dar, ohne deren Dazwischenkunft die neutestamentliche Lehre nicht zu denken, ohne welche ein Sprung vom alten zum neuen Testament wäre? Wir lassen natürlich diejenigen Apokryphen bei Seite, welche immer außerhalb des biblischen Kanons gewesen, wie das Buch Henoch, das der Jubiläen. Nur diejenigen ziehen wir in Betracht, welche als Bestandtheile der LXX für die Kirche theilweise als Bestandtheile des biblischen Kanons gelten.

Sehen wir zuerst auf die historischen Schriften, so gewahren wir, daß die Geschichte der Zeit vor und unter Antiochus Epiphanes besonders im ersten Buch der Makkabäer in einer Weise erzählt ist, bei welcher man inne wird, daß man in dieser Geschichte die Erfüllung Danielischer Weissagungen wohl inne geworden. Nun fällt uns aber in den Danielischen Offenbarungen auf, wie dort dasjenige, was auf Antiochus Epiphanes Bezug hat, unmittelbar an das Ende der Dinge zu rühren scheint und gewiß die merkwürdigste Ähnlichkeit mit demjenigen hat, was dem Daniel über das Ende geoffenbart worden. Da wäre es ein Fortschritt, wenn die Erzählung so angethan wäre, daß man sähe, in welchem Verhältniß diese Gegenwart zum letzten Ende der Dinge steht, inwiefern und inwiefern nicht in ihr die vorexilische Weissagung sich erfüllt. Aber davon gewahren wir nichts im ersten Buch der Makkabäer, vom zweiten ganz zu schweigen. Erst wenn Jesus auf das Ende der Dinge weissagt, lernen wir, daß dasjenige, was sich unter Antiochus Epiphanes begeben hat, selbst wieder eine vorbildliche Geschichte gewesen ist, indem sich Gleiches am Ende der Dinge wiederum begeben wird.

Das Zweite, wonach wir fragen, ist dies, ob in den Apokryphen zu der auf das Ende der Dinge zielenden Weissagung ein

neues Moment hinzukommt. Allein wir finden da überall nur Wiederholung früherer Weissagung und zwar ungenügende, einseitige Wiederholung derselben. So wird Sirach 33, 1—11 das Strafgericht über die Völkerwelt und ihre Häupter, die Zusammenbringung der Stämme Israels erbeten; Tob. 13, 11—18 die Herstellung Jerusalems und des Gotteshauses zu herrlicher Pracht; daß die Völker dort ihre Gaben darbringen und Jerusalem eine Stätte ewiger Freude werde. Gelegentlich berührt Sirach 48, 10—11 Maleachi's Weissagung vom Kommen des Elias; aber sie wird mit Maleachi's Worten wiederholt und überdies entstellt, indem an die Person des Elias gedacht und die Hoffnung damit verbunden wird, daß alsdann die im Tod befindlichen Gerechten wieder leben werden. Von einem *παῖς κυρίου* lesen wir Weish. 2, 10—20, und zwar von einem *παῖς κυρίου*, welcher ein *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* ist; aber damit bezeichnet der Verf. nicht etwa den Knecht Gottes der Zukunft, wie Jesaja ihn meint, sondern die Gerechten. Gerade diejenigen Thatsachen der Zukunft, auf welche die Achtsamkeit am meisten hätte gerichtet sein sollen, treten in den Apokryphen zurück.

Doch man meinte in den Apokryphen einen Erkenntnißfortschritt darin zu finden, daß eine Bewegung stattfinde der neutestamentlichen Lehre von der Dreieinigkeit entgegen. Dieser Fortschritt liege in dem, was das Buch Sirach und das Buch der Weisheit vom Wort des Herrn und von der Weisheit sagten, vom *λόγος* und der *σοφία* Gottes. Ersteres hat eine breite Grundlage von Gen. R. 1 an; Letzteres geht auf Prov. 8, 22—31<sup>1)</sup> zurück, weshalb wir diese Stelle vor Allem ins Auge fassen müssen unter Vergleichung von Hiob R. 28<sup>2)</sup>. Was die Hiobstelle betrifft, so geben ihr sowohl diejenigen, welche sie dem Zusammenhang des Buches fremd<sup>3)</sup> oder doch unangemessen<sup>4)</sup> finden, als auch diejenigen, welche sie gegen beiderlei Anfechtung behaupten<sup>5)</sup>, schon dadurch eine falsche Stellung und Bedeutung, daß sie sagen, Hiob rede von der unergründlichen Weisheit Gottes, vor welcher der Mensch sich beugen

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 97 ff. <sup>2)</sup> A. a. O. S. 96 f. <sup>3)</sup> z. B. Bernstein in den Analecten von Reil und Tzschirner I, 3 S. 133 ff. <sup>4)</sup> z. B. de Wette, Einl. in d. N. T. 5. A. S. 398. <sup>5)</sup> Hirzel Hiob S. 164; Stichel d. B. Hiob S. 188 u. A.

müsse, anstatt so dreist über die Geheimnisse seiner Schickungen zu urtheilen, oder er finde in ihr die Ausgleichung des Widerspruchs, welcher im Wesen Gottes obzuwalten schien<sup>1)</sup>. Nimmt man 28, 1, wo ein begründendes oder erklärendes *ἔτι* den Uebergang bildet, mit 28, 12, wo mit einem *ἔτι* zum andern Theil der Rede fortgeschritten wird, endlich mit 28, 28, wo diese sich rund abschließt, in die Einheit eines Gedankens zusammen, so stellt sich derselbe vielmehr so heraus, daß das endliche Verderben des in irdischem Glück und Wohlsein stehenden Gottlosen dadurch erklärt wird, daß der Mensch alle verborgene Herrlichkeit durch eigene Anstrengung und Kühnheit gewinnen kann, nicht aber die Weisheit, welche in dieser sinnlichen Welt nicht heimisch, sondern Gott allein bekannt und von ihm allein zu lernen ist, dessen Lehre aber lautet: „Siehe, Gottesfurcht das ist Weisheit, und Böses meiden ist Verstand.“ Nicht von Gott wird also hier etwas ausgesagt, noch von der Weisheit Gottes. Wie könnte sie sonst auch so außer ihn gesetzt werden, daß es hieße: „Gott kennt ihren Weg und weiß ihre Stätte, er hat sie erschaut und erforscht?“ Der Dichter des Buches Hiob meint das Gut der Weisheit, welches Gott in der Welt erschaut, weil er es selbst in ihr verwirklicht hat, und welches er dem Menschen zu wissen thut, der es von selbst nicht findet. Dieses Gut, welches nöthig ist, um zu heilsamem Ziele zu gelangen, fehlt dem Gottlosen, weil man es nur durch Gott kennen lernt, auf den er nicht achtet, und in Gottesfurcht besteht, deren er sich entschlägt.

Wie nahe dies, was wir über Hiob 28 gesagt haben, auch jene Stelle der Proverbien angeht, wo die Weisheit, nämlich auch hier nicht die Weisheit Gottes, sondern das Gut der Weisheit, sich selbst rühmt und den Menschen sich empfiehlt, erhellt schon daraus, daß es ja auch von ihr heißt 9, 10: „Der Weisheit Anfang ist Jehova fürchten und den Heiligen erkennen ist Verstand.“ Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Stellen ist nur dieser, daß, während Hiob ausfragt, von wem Weisheit zu lernen sei und worin sie bestehe, hier die sich selbst rühmende Weisheit sagt, welch ein großes Ding es um sie sei. Zu dem Ende führt sie 8, 22 ff. weiter aus,

<sup>1)</sup> Schlottmann, d. B. Hiob S. 52.

was wir schon Prov. 3, 19—20 lesen, daß durch Weisheit Jehova die Erde gegründet und durch Verstand den Himmel hingestellt hat. Sie ist also früher geworden, als Alles, was Gott geschaffen, ist der Anfang seines Weges, seines Thuns; sie ist dabei gewesen, mitthätig gewesen, als Gott anfänglich die Dinge schuf; sie ist seitdem ihm stetig zur Seite gewesen; sie thut das Werk seiner Freude vor ihm und das Werk ihres Vergnügens bei den Menschen. Wird nun hierin etwas Anderes von Gott gelehrt, als daß er weise und all sein Thun ein Thun der Weisheit ist? Indem der Verf. in dieser Weise die חכמה preist, versteht er unter ihr nicht ein für sich bestehendes Wesen, so daß man von einer hier zu Tage tretenden ontologischen Selbstunterscheidung Gottes<sup>1)</sup> und dgl. reden dürfte. Was er sagt, ist nichts weiter als eine poetische Ausführung des Gedankens, daß es eine objektive Ordnung der Dinge gibt, welche früher ist als diese selbst und unabhängig von des Menschen subjektivem Meinen. Ihre Verwirklichung ist das Schaffen Gottes; und indem der Mensch sie sich zum Bewußtsein kommen läßt, wird er weise. Dazu gehört, daß er vor Allem Gott erkennt. Gottesfurcht ist dieser Weisheit Anfang.

Dies wiederholt nun Sirach zu Anfang seines Buchs und führt es weiter aus. „Alle Weisheit — sagt er — kommt vom Herrn und bei ihm ist sie ewiglich.“ Sie ist vor Allem geschaffen. Ihr Anfang ist Furcht des Herrn und mit den Gläubigen ist sie mitgeschaffen im Mutterleibe (*ἐν μήτρᾳ συνετίσθη αὐτοῖς*) u. s. f. Die Weisheit ist also einerseits eingeboren, andererseits ist ihr Besitz abhängig von dem sittlichen Verhalten eines Jeden. Bis hieher finden wir in den Aussagen des Buchs nichts Auffälliges, und wie wenig die Weisheit als etwas Hypostatistisches gedacht ist, zeigt die Stelle 1, 4, wo das, was im ersten Glied σοφία hieß, im zweiten σύνεσις προνοήσεως genannt ist. Befremdlicher möchte die Rede der Weisheit erscheinen in R. 24. Dort sagt sie, sie sei aus dem Munde des Höchsten ausgegangen und habe als eine Wolke die Erde bedeckt. Letzterer Ausdruck bezieht sich auf Gen. 1, 2. Wenn es dort vom

<sup>1)</sup> so Nisch in den Theol. Stud. u. Krit. 1841, II, S. 310; vgl. Lücke, Comm. über das Ev. Joh. 3. A. II, S. 360 u. Frommann, der joh. Lehrbegr. S. 114.

Geist Gottes heißt, daß er sich über die Wasser gebreitet, so ist hier dasselbe von der Weisheit gesagt; und damit stimmt nun alles Folgende, wo auch, was sonst in der Schrift vom Geiste Gottes gesagt wird, der Weisheit zugeeignet wird. Sie führt weiter aus, wie sie im Himmel und der Unterwelt gewesen, auf dem Trockenen und im Meere, unter allem Volk und in Israel sonderlich; sie suchte bei allen Völkern eine Ruhstatt, bis der Schöpfer aller Dinge sie in Israel Wohnung machen ließ. So hat sie ihr Werk gehabt in der Gesetzgebung. Vergleichen wir diese Aussagen über die Weisheit mit denen des Spruchbuchs, so sehen wir, daß, was dort schon vorlag, hier nur ausgeführt ist. Die Weisheit ist auch hier der objektive Gedanke Gottes, welcher wirksam wird in seinem Schöpferthun, in seinen Schöpfungen sich verwirklicht und ebenso in den Menschen wirkt, welche sich von Gott leiten lassen. Die objektive Ordnung der Dinge, dieser verselbständigte Gedanke Gottes, hat in Israel allein als Gesetz dieses Volkes Verwirklichung gefunden. Weil das dortige Heiligtum sammt dem Dienste desselben eine Verkörperung derselben ist, so sagt die Weisheit 24, 10: *ἐν σκηρῇ ἁγία ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργουν*. Ganz ebenso ist Baruch 3, 37 ff. von der Weisheit die Rede. Die Hauptstelle in dem Buch der Weisheit Salomo's, welche hieher gehört, ist 7, 21 ff. Dort sagt Salomo von der Weisheit, diese Werkmeisterin aller Dinge habe ihn gelehrt. Er nennt sie ein vernünftiges, heiliges Geistwesen, welches allen vernünftigen, reinen Geistwesen innewohnt, einen Hauch der göttlichen Weisheit, einen Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, einen Abglanz ewigen Lichtes, einen hellen Spiegel der Wirkungskraftigkeit Gottes, ein Bild seiner Güte, die Eingeweihte seines Wissens, die Erfinderin seiner Werke. „Gib mir — bittet Salomo 9, 4 — deines Thrones Beisassin, die Weisheit“; und 9, 17: „Wer hat deinen Rath erkannt, wo nicht du Weisheit gegeben und deinen h. Geist aus der Höhe gesandt hast“. Die Weisheit hat den ersten Menschen aus seiner Sünde erlöst, Noach durchs Gericht gerettet, Abram erkoren, Lot ausgeholfen; von ihr gilt, daß sie *κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει*, (7, 27). Hier sei, meint Lücke,<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 268.



die Weisheit mehr als Personifikation, nämlich das reale, inweltlich gewordene, göttliche Princip der Welt, nahezu Hypostase. Allerdings erscheint sie in diesen Aussagen wie außer Gott gesetzt, aber eben nur als sein Weltgedanke, unterschieden von πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, durch welches er dem Menschen mitgetheilt wird, und vom λόγος τοῦ Θεοῦ, in welchem er sich verwirklicht. Wo Gottes Geist ist, da ist Weisheit; wo Gottes Wort, da liegt sie ausgesprochen vor. Auch hier, im Buch Baruch, ist es immer die Weisheit, deren Anfang ist, daß man Gott fürchte. Ein Fortschritt der Erkenntniß ist in alledem nicht ersichtlich, sondern es ist eine, das Maß überschreitende, weitere Ausführung der durch Prov. 8 gegebenen Vorstellung. Soweit ein bestimmter Gedanke darin ausgesprochen ist, so weit ist derselbe der platonischen Lehre von der Selbstvermittlung der Gottheit in der Richtung auf die Welt verwandt. Daher ganz so von der σοφία geredet ist, wie bei Philo vom λόγος τοῦ Θεοῦ. Aber ein Fortschritt zur Erkenntniß der Trinität liegt in solchen Aussagen der Apokryphen ebenso wenig vor, als in dieser philonischen Lehrweise, wenn sie auch auf Bezeichnungen führt, welche neutestamentlich von Christo, dem Mittler, gebraucht werden. Die philonische Lehre führt ab von den Thatsachen der heilsgeschichtlichen Offenbarung, in welchen sich die Offenbarung der Trinität anbahnen oder verwirklichen sollte. Von ihrer Selbstvermittlung Gottes gegen die Welt und in ihr führt kein Weg zu dem persönlichen Mittler des Heils, sondern der richtige Weg ist der umgekehrte, wie wir ihn Kol. 1 gezeichnet finden, welcher von dem geschichtlich offenbar gewordenen Erlöser und Mittler des Heils ausgehend zu dem ewigen, innergöttlichen Verhältniß des Sohnes zum Vater und Gottes zur Welt aufsteigt. Wenn Philo die Wiedereinigung Israels durch den λόγος geschehen läßt, welcher auch den Vätern sich geoffenbart habe und in der Feuer säule gewesen sei, so ist dies immer nur die eine und selbe Selbstvermittlung Gottes gegen die Welt, während es im neuen Testament der Mensch Jesus ist, welcher von seiner Heilmittlerschaft aus erkannt wird als Mittler der Schöpfung.

Man könnte nun zwar auf neutestamentliche Stellen verweisen, wo von der Weisheit ähnlich geredet sei, wie in den Apokryphen.

So hat man Matth. 11, 19 ἡ σοφία, Luc. 11, 49 ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ für Bezeichnung Christi genommen. Allein was die erstere Stelle betrifft, so ist auch da, wie in den Proverbien, nicht von der Weisheit Gottes die Rede, welcher Johannes und Jesus sendete, sondern von der Weisheit schlechthin. Sie, welche in den Weisen sich verwirklicht, ist in Johannes und Jesus, in Jedem anders, aber nicht in der Freiheit des Einen mehr, als in der Kasteiung des Andern, zur Erscheinung gekommen, und die Kinder der Weisheit, also die hiefür Gearteten, haben sie in Beiden gleichermaßen erkannt. Denn es ist ja die Weisheit, welche das jedesmal Angemessene thut, um das immer gleich Wahre und Gute, den Einen heilsamen Willen Gottes zu vollbringen. Anders verhält sich mit der Stelle Luc. 11, 49, wo ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν so viel heißt als „Gott in seiner Weisheit hat gesprochen“ (vgl. Eph. 3, 10 und die Erörterung Bd. VIII, 1 S. 313 ff.). Daß Matth. 23, 24 Jesus dieselbe Sendung, von der die Lukasstelle handelt, sich selbst zuschreibt, wird Jedermann unbedenklich finden. Es sind die Jünger und Zeugen Jesu, durch deren Verfolgung und Tödtung dies Geschlecht Israels Sündenmaß voll macht, so daß Jesus ebensowohl von sich selbst sagen kann, er werde die senden, an denen sich dies Geschlecht so versündigt, als von Gott, daß er sie senden werde, um so den Rath seiner Weisheit hinauszuführen. Wenn endlich Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3 Jesus Prädikate hat, welche in der Weisheit Salomos der σοφία, bei Philo dem λόγος beigelegt sind, so ist dies kein Beweis dafür, daß Jesus für diese σοφία, diesen λόγος gilt. Es ist nicht so gemeint, daß er das sei, was dort so genannt ist, sondern jene Prädikate, deren Gebrauch aus gleicher rabbinischer Bildung erklärlich ist, fließen hier aus der Erkenntniß Jesu. Während dort die Meinung ist, daß die Weisheit als Gottes Weltgedanke sonderlich in Israel ihre Stätte habe; daß das Wort als Gottes Selbstvermittlung gegen die Welt in Israel seine Auswirkung sonderlich gefunden, so hier, daß Jesus, weil er unser Mittler, wie der Mittler der göttlichen Schöpfungsthat und Weltbeherrschung ist, die wesentliche Selbstoffenbarung Gottes sei. Nur hier, nicht dort war die Möglichkeit der specifisch christlichen Erkenntniß Gottes gegeben.

Wir finden sonach in den Apokryphen einen Fortschritt der

Erkenntniß, nach der wir fragen, durchaus nicht. Die erste neutestamentliche Offenbarung und Verkündigung, dahin lautend, daß der erscheinen wird, dessen Vorläufer Elias ist, schließt sich an jenes Wort Maleachi's an, daß Jehova vor jenem großen Tag des Gerichts und der Erlösung Elias werde vorhergehen lassen, sein Volk zu ihm zu befehlen.

Auch im neuen Testamente haben wir dem Fortgang der Geschichte nachzufolgen, um den Fortschritt der Erkenntniß wahrzunehmen. Wir sehen zuerst zu, welche neue Erkenntniß durch Jesu Vorherverkündigung, dann durch seine Selbstbezeugung dargereicht ist, endlich durch seine Zeugen, die wiederum zuerst innerhalb ihres Volkes von ihm zeugten, und dann über die Grenzen ihres Volkes hinaus in der Völkerwelt. Hierin ist unserer Untersuchung der Gang vorgezeichnet.

## Der Pehrinhalt der neutestamentlichen Schrift.

### 1.

#### Die Vorherverkündigung der neutestamentlichen Heilsverwirklichung.

Zacharias, Maria, Joseph, die Hirten Bethlehems vernehmen ein wunderbares, nicht aus Menschenmund ergehendes Gotteswort, welches dahin lautet, daß mit dem Sohn, der dem Zacharias wird geboren werden, mit dem Sohn, den Maria empfangen wird, den sie geboren hat, die Verwirklichung der Verheißung anhebt, welche den Inhalt der alttestamentlichen Schrift ausmacht. Daher lautet es so ganz alttestamentlich, wie auch des Zacharias prophetischer Spruch über den ihm geborenen Sohn, Elisabeths Begrüßung und Marias Antwort, Symeon's Weissagung über das Kind Jesus. Die alttestamentliche Fassung, in welcher alles dies mitgetheilt ist, entspricht den geschichtlichen Bedingungen, unter denen es vernommen und gesprochen ist. Die Form des Gesprochenen kommt mehr oder weniger auf Rechnung der Berichterflatter. Aber dem Inhalt nach gibt sich in demselben wirklich das dar, was zu seiner Zeit gesprochen worden ist.

Das erste Wort, das an Zacharias ergangen, sagt im Anschluß an das letzte prophetische Zeugniß des alten Testaments, daß sein Weib ihm einen Sohn gebären wird, welcher sein wird, was Maleachi vom Vorläufer des Tages Jehovas geweissagt hat (Luc. 1, 13 ff.). Lediglich mit der Beziehung auf jene alttestamentliche



Weiffagung wird beides ausgedrückt, das jetzt bevorstehende Heil und der Beruf dessen, welcher Israel auf dieses Heiles Offenbarung bereiten soll. Es ist Jehova, welcher zu seinem Volke kommt, und Gottes Volk ist es, welches zu ihm zu befehlen, ehe er kommt, des Johannes Beruf ist. Ebenso alttestamentlich ist auch jene Lobpreisung des Zacharias (Luc. 1, 68 ff.), welcher Gott preist, daß er seines Volkes Erlösung nunmehr beschafft; daß er im Hause Davids ein Horn des Heils aufgerichtet; daß er sein Volk aus seiner Feinde Hand erlösen will, damit es ihm diene. Was aber Johannes selbst anlangt, so sagt er von ihm, er werde sein Volk lehren, daß es Heil finde kraft Vergebung der Sünden, welche Gott jetzt gewähren will. Das Bild des anbrechenden Heiles beschränkt sich also darauf, daß Johannes Israel zur Buße erwecken wird, damit es Theil habe an der thatsächlichen Sündenvergebung, welche ihm widerfahren soll und welche dasselbe ist mit seiner Erlösung aus aller Folge seiner Sünde. Diese thatsächliche Sündenvergebung wird aber dem Volk zu Theil durch den dem Hause Davids Verheißenen. Was Jesum betrifft, so ist von ihm dasselbe gesagt Matth. 1, 21, wenn es heißt, er werde sein Volk erlösen von ihren Sünden.

Die der Maria zu Theil gewordene Ankündigung lautet ebenso alttestamentlich, wie das Wort an Zacharias. Der, den sie empfangen und gebären wird, soll groß sein und ein Sohn des Höchsten heißen, und wird ihm Jehova Gott den Thron seines Vaters David geben und er wird als König herrschen über das Haus Jakob immerdar und wird seines Königthums kein Ende sein (Luc. 1, 31 ff.). Wir sehen uns hier an Jes. 9, 6 erinnert, eine Weiffagung, welche ihrerseits sich zurückbezieht auf die dem David durch Nathan gewordene Zusage. Das Neue ist lediglich, daß nun die Person vorhanden ist, von welcher das dort Geweiffagte gilt und in der es zur Verwirklichung kommt. Denn auch das ist nichts Neues und der alttestamentlichen Weiffagung Fremdes, daß es vom Kinde heißt: *υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται*. So finden wir in Ps. 89 von David schon gesagt und so vom davidischen Geschlecht 2 Sam. R. 7, daß ein Verhältniß als zwischen Vater und Sohn zwischen Jehova und dem Geschlecht Davids bestehen solle. Was dem David in Bezug auf

sein Geschlecht überhaupt verheißener war, das sollte sich nun schließlich in Demjenigen verwirklichen, von dem Jesaja sagte, daß er auf dem Throne Davids sitzen werde. Doch dies ist allerdings neu und der alttestamentlichen Weiffagung fremd, wenn das Engewort der Jungfrau sagt, heiliger Geist werde sie überkommen und Macht des Höchsten sie überschatten, *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ*. Hiemit war eine Frage Marias beantwortet, die nicht weiß und nicht begreift, wie ihr Solches geschehen solle<sup>1)</sup>. Wir theilen ab: *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς Θεοῦ*. Da nämlich *ἅγιον* mit ebenso augenscheinlichem Bezuge auf den ersten, wie *υἱὸς Θεοῦ* mit Bezug auf den zweiten Theil der vorhergegangenen, die Frage *πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* beantwortenden Vorherfassung steht, so wird es weder als Substantiv gemeint sein, wozu *γεννώμενον* Adjektiv wäre, noch umgekehrt, sondern *ἅγιον* ist das Prädikat des durch heiligen Geist und *υἱὸς ὑψίστου* das Prädikat des durch Kraft des Höchsten seinen Lebensanfang nehmenden Kindes. Daß die Unverbundenheit der beiden Prädikate gegen diese Erklärung spreche<sup>2)</sup>, ist ein um so weniger zutreffender Einwand, als das zweite eine Steigerung des ersten ist. Aus sprachlichem Grunde unzulässig ist nur die Erklärung, als heiliges werde das Kind Sohn Gottes heißen<sup>3)</sup>, indem hiefür ein *ὄν* hinter *ἅγιον* unentbehrlich wäre. Jedenfalls wird, mag nun *ἅγιον* zum Subjekt gehören oder Prädikat sein, die Gottesjohnschaft des Kindes von der Art und Weise seines Lebensanfangs hergeleitet. Wir nannten, was hier der Engel sagt, etwas Neues im Verhältniß zur alttest. Weiffagung. Aber doch nur insofern ist es neu, als es nun diesem Weibe, der Jungfrau Maria zugesprochen wird. Denn enthalten ist in der alttestamentlichen Weiffagung auch, daß des Heilands Ursprung ein solcher sein werde. Es bewahrheitet sich der Gedanke von Jes. 7, 14, wenn auch dort das von Empfängniß und Geburt eines Knaben Gesagte nur sinnbildlich von der Wunderbarkeit gemeint ist, mit welcher das verheißene Heil in die Wirklichkeit treten wird<sup>4)</sup>. Diese

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 117 f. <sup>2)</sup> so Meyer z. d. St. <sup>3)</sup> so de Wette z. d. St. <sup>4)</sup> Schriftbew. I, S. 85 ff.

dort sinnbildlich ausgedrückte Wunderbarkeit des Heilseintritts in die Welt bewahrheitet sich, indem der Erlöser in der Jungfrau Maria seines menschlichen Lebens Anfang nimmt.

Ueber das in diesem Engeworte von Jesu Ausgesagte würde das Engewort an die Hirten Bethlehems hinausgehen, falls die Worte Luc. 2, 11 so zu verstehen wären, daß *κύριος* = יהוה wäre. Aber dem ist nicht so. Ein Heiland, ein משיח, sagt der Engel, ist heut in Davids Stadt euch geboren worden, und fügt hinzu, welcher Heiland es ist, kein geringerer, als der da ist *Χριστός, κύριος*. Getrennt nämlich, nicht in eins<sup>1)</sup> verbunden, werden diese beiden Bezeichnungen geschrieben sein wollen, wie sie Akt. 2, 36 zwei unterschiedene Benennungen dessen sind, wozu Gott Jesum gemacht hat. *Χριστός, משיח*, ist dieser Heiland als der König des Volkes Gottes, welcher die an Davids Haus geknüpften Verheißungen verwirklichen wird, und *κύριος, אדני*, nicht יהוה, ist er, als welcher Herr schlechthin, Herr über Alles sein wird. Wie sich אדני und אדוני in Ps. 110 zu einander verhalten, so das *κύριος*, welches = יהוה, zu dem *κύριος*, mit welchem hier Christus bezeichnet wird. Wir vergleichen Luc. 2, 26, wo der Heiland *Χριστός κύριον* heißt, der Gefalbte Jehovas.

Mit Engewort beginnt alle neutestamentliche Offenbarung, wie die neutestamentliche Geschichte selbst. Denn was hier Menschen kund gethan worden, sollte in einer Weise an sie gelangen, daß sie unzweifelhaft gewiß darüber waren, es sei nicht in eines Menschen Herz entstanden. Aber nun hören wir Menschen von dem Zeugniß geben, was durch Engelmund war kundgethan worden. Der Inhalt dieser menschlichen Zeugnisse wird dem des Engeworts entsprechend sein. Die Ausfagen über das Heil lauten auch hier, wie bemerkt, alttestamentlich. Das Weib des Zacharias nennt Luc. 1, 43 die Maria die Mutter ihres Herrn, indem sie den, welchen Maria gebären wird, für den Herrn erkennt, dessen Magd sie selbst sein will. Und in Marias Antwort darauf heißt es, Gott habe Israels, seines Knechtes (יהוה) sich angenommen, des Erbarmens zu gedenken, wie er zu unseren Vätern geredet hat, gegen Abraham und sein Ge-

<sup>1)</sup> Bb. VIII, 1 S. 53 f.

schlecht auf alle Zeit. Daß Luc. 1, 55 τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ mit *μνησθῆναι ἐλέους* und nicht mit *ἐλάλησεν* verbunden sein will, erhellt aus der Verschiedenheit der Konstruktion, aus dem nur zu ersterem beziehbaren *εἰς τὸν αἰῶνα* und aus der Gleichartigkeit solcher Stellen, wie Ps. 98, 3, wo יהוה יצאנו ויבאנו ויבאנו ויבאנו mit *ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ* wiedergegeben ist. Wenn sich Gott im einzelnen Falle seines Volkes hülfreich annahm, so gedachte er ihm seines Erbarmens. Jetzt aber hat er sich seiner angenommen, ihm, oder, wie es hier heißt, dem Abraham und seinem Geschlecht, indem die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung ihm selbst erwiesene Gnade ist, Erbarmens für immer eingedenk zu sein. Alle Zukunft ist von dem an Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung und Gnadenzeit seines Geschlechts: eine Aussicht, die mit der Sendung des Heilands eröffnet ist.

Gleicher Art ist das von uns schon oben berührte Wort des Zacharias, das er von dem Heil sagt, welches nun angebrochen und in welchem der ihm von Gott geschenkte Sohn seinen Beruf haben wird. Gott habe gethan, sagt er, wie er durch die Propheten von jeher geredet; er habe gethan, was Erfüllung der Verheißung Abrahams ist, habe sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung beschafft. Was für eine Erlösung gemeint ist, sagt das zweite Glied dieses Satzes: *καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας κτλ.*, wo sich der Ausdruck קרן ישיבה daraus erklärt, daß das Horn Stärke zu üben dient. Derjenige, durch welchen der Gott Israels sein Volk erlöst, wird ein Rettungsheil schaffendes Horn genannt, das er im Hause seines Knechtes David hat empormachsen lassen (Ps. 132, 17). Indem sich dann Zacharias weiter darüber verbreitet, was nun in Folge dessen, daß Jehova sich seines Volkes angenommen, zu erwarten stehe, spricht er seine Erwartung dahin aus, daß Israel aus der Hand seiner Feinde erlöst, fortan alle die Zeit seines Bestehens, also ohne daß es je wieder abfällt, wie vordem, aber auch furchtlos, ohne Feinde fürchten zu müssen, die es darin stören, *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη* d. h. in einer dem Verhältniß zu Gott und der Menschen unter sich gerechten Verfassung ihm diene vor ihm. So hat also auch Zacharias die Erlösung gemeint, von der Anfangs gesagt,

daß Gott sie seinem Volke beschafft habe. Aber wir wissen, daß Zacharias damit nicht einen bloß auf natürliches Volksthum bezüglichen Wunsch ausdrückt. Der Gegensatz Israels und des Völkertums, insofern letzteres Israel feindselig gegenübersteht, geht über den Gegensatz, der zwischen Völkern der naturwüchsigen Völkerwelt besteht, weit hinaus. Es ist der Gegensatz zwischen dem Ort der Heilsgeschichte und dem Gebiete der natürlichen, sündhaften Entwicklung des Menschengeschlechts. Wenn Israel das widerfährt, wessen sich Zacharias nun versteht, so ist dies ein geistliches Heil des Volkes Gottes und erstreckt sich über alle Geschlechter des Erdbodens.

Vom Lobpreis dieses Heiles wendet sich die Rede des Zacharias zu seinem eigenen Kinde. „Auch du aber — sagt er — wirst ein Prophet des Höchsten heißen. Du wirst vor dem Herrn hergehen, seine Wege zuzurichten, um Erkenntniß des Heils seinem Volk zu geben, das da besteht in Vergebung der Sünden, um des gnädigen Erbarmens Gottes willen u. s. f.“ Weil Gott sein Volk heimsuchen will, so schenkt er ihm seiner Sünde Vergebung. In dem Heil, das jetzt Israel zu Theil wird, erzeigt sich die göttliche Sündenvergebung und das Heil besteht eben in Sündenvergebung. Wir sehen uns durch solches Wort zurückgewiesen auf Deut. 32, wo sich Mose dessen getröstet, daß es Jehova nicht bei dem Elende belassen wird, welches Israel durch seine Untreue verschuldet. Eben das, was Mose dort als das letzte Ziel der Geschichte Israels in Aussicht gestellt hat, ist jetzt eingetreten. Mit der Verheißung hat es begonnen, welche Maria empfangen hat, und die nun schon angefangen sich zu verwirklichen. Die Aufrichtung solchen Horns des Heils im Hause Davids ist schon die Verwirklichung jener Verheißung. Johannes aber wird davon dem Volke Gottes Kunde geben, so daß er mit solcher Kundgebung vor Jehova hergeht. Denn die Verwirklichung des Heiles selbst ist die Offenbarung Jehova's, in welcher er zu seinem Volke kommt; das Heil ist aber verwirklicht in dem Kinde, das Maria gebären wird.

Dies sind die menschlichen Zeugnisse von dem Heil, welches zuerst Inhalt von Engelwort gewesen ist. Nachdem Jesus geboren ist, vernehmen die Hirten bei Bethlehem jenes Engelwort von der

Geburt eines Heilands, der da ist *Χριστός κύριος*, und gibt Symeon Zeugniß über das Kind, in welchem ihm vergönnt ist, den erschienenen *Χριστός κυρίου* zu schauen. Das Zeugniß Symeons über das Kind Jesus unterscheidet sich von dem, was Zacharias geredet hat, wie sich innerhalb der alttestamentlichen Weissagung zu einander verhält, was Jesaja von dem Sohne sagt, der auf dem Thron Davids sitzen wird, und was er von dem Knecht Jehovas sagt; denn an letzteres schließt sich Symeons Zeugniß an. Er nennt den, in welchem er das angeichts aller Völker von Gott zugerichtete Heil erkennt Luc. 2, 32 *ὡς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*. Denn es wird Israel verherrlicht, wenn es vor aller Welt als das Volk Gottes erwiesen wird, und als solches wird es erwiesen, wenn die Verheißung in Erfüllung geht, auf die es schließlich angewiesen war. Aber eben er (Jesus) ist dann *ὡς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*, in welchen Worten *ὡς εἰς ἀποκάλυψιν* als einheitlicher Begriff gemeint und so mit *ἐθνῶν* verbunden sein wird. Er ist für das Völkertum ein zur Offenbarung gereichendes Licht. Denn an ihm und durch ihn wird das Völkertum das lernen, was ihm bis dahin fremd geblieben: das in Israel vorbereitete Heil. Beides zusammen, was in dieser zwiefachen Bezeichnung Jesu liegt, erinnert an Jes. 42 u. 49, an die Weissagung vom Knecht Jehovas. Um so mehr begreifen wir, daß Symeon so vom Kinde redet, daß er sagt, es sei dazu bestimmt, daß Viele in Israel zum Falle kommen und zum Aufstehen, und ein Zeichen zu sein, das Widerspruch erfährt. Ein Zeichen, d. h. ein Wunder für die Welt von Gott gegeben, ein Zeichen seines Rathschlusses, an dessen Wunderbarkeit man den göttlichen Rathschluß erkennen soll. Aber ein Wunder, das Widerspruch erfährt, daher Symeon zur Maria sagt: „Aber auch deine eigene Seele wird ein Schwert durchbohren“. Sahen wir uns zuerst an den Theil der jesajanischen Weissagungen von Kap. 42—49 erinnert, so jetzt an R. 53 u. 55. Ueber dem, der in so armer Gestalt als die Herrlichkeit Israels erschienen ist, wird sich zeigen, wer das Heil Gottes in Wahrheit will und wer es nicht will. In diesen Gedanken vom *יְבִרֵי יְהוָה* muß Symeon vornehmlich gelebt haben, und aus ihnen heraus zeugt er nun. Was wir den Zacharias in seinem Lobpreis haben sagen hören, schloß sich an die alt-



testamentliche Weissagung vom Sohne Davids an; das Wort Symeons dagegen an die Weissagung vom Knechte Jehovas.

So weit die Vorherverkündigung des in Jesu erscheinenden Heiles durch Engelwort und das durch dies Engelwort gewirkte Zeugniß der Mutter des Täufers, der Maria selbst und nach der Geburt des Täufers das seines Vaters Zacharias und endlich nach der Geburt des Heilands das prophetische Zeugniß des Symeon über das Kind Jesu.

Es folgt nun ein dreißigjähriges Schweigen und das Wort des Heilszeugnisses verstummt, bis Johannes als der Prophet des Höchsten auftritt, als welcher er vor dem Herrn, vor dem sich nun offenbarenden Jehova hergehen soll, ihm den Weg zu bereiten.

## 2.

## Das Zeugniß des Täufers.

Die Predigt, mit welcher der Täufer auftrat, faßt sich zusammen in die Worte: μετανοείτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Die Bezeichnung ἡ β. τ. οὐ., entsprechend dem rabbinischen מלכות-השמים, ist zunächst dem Sinne nach dasselbe, wie ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Der Gott Israels ist der Gott des Himmels, der überweltliche und als solcher die Menschheit überwaltende Gott. Da ist denn das Reich, das er auf Erden aufrichtet, ein Reich des Himmels, weil es — im Gegensatz zu irdischen Reichen — vom Himmel her geoffenbart wird als diejenige Ordnung der Dinge, wo Gott allein bestimmend wirksam ist und alles seine Beschaffenheit von ihm her hat und seines Willens Verwirklichung ist. Daß Gott so herrschen werde in Folge seiner schließlichen Offenbarung, war im alten Testament überall dort geweissagt, wo vom „Tag Jehovas“ die Rede war, daher das ἡγγικεν κτλ. an solche Stellen sich allernächst anschließt wie Zeph. 1, 14: קרוב יום ה' הקרוב. Daß ein Bußruf, eine Aufforderung zur Sinnesänderung ergeht angesichts des Tages Jehovas, wäre an sich nichts Sonderliches und Neues. Zu etwas Neuem wird diese Predigt erst durch den Zutritt der Taufe und durch die Aufforderung, der Wassertaufe sich zu unterziehen, welche so sehr das Besondere und Eigenthümliche des prophetischen Thuns des Johannes war, daß er darnach heißt. Denn

so ist ja nun das jetzt lebende Geschlecht dazu bestimmt, die Offenbarung des Himmelreichs, den Tag Jehovas zu erleben. Die Wassertaufe des Johannes wird βάπτισμα μετανοίας genannt, also benannt nach Sinneswandlung, weil sich ihr unterziehen eine Bethätigung derjenigen Sinnesweise ist, die sich von ihrer Sünde zu Gott wendet, eben damit aber vor Allem Vergebung der Sünde sucht. Und so heißt diese Taufe β. μ. nicht ohne den Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; denn mit der Ertheilung dieser Taufe ist verheißen, daß, wer sich so, wie die Taufe gemeint ist, ihr unterzieht, an der Verwirklichung des Himmelreichs Theil haben soll, ohne daß seine Sünden dem entgegenstehen, die ihm also vergeben sind. Denn sonst werden seine Sünden ihm den Anbruch des Tages Jehovas vielmehr zum Gericht gedeihen lassen, zum Verderben und nicht zum Heil.

Johannes bezeugt nun aber nicht bloß, daß dem jetzt lebenden Geschlecht der Anbruch des Tages Jehovas bevorstehe; daß es die Verwirklichung des Reiches Gottes erleben werde, sondern er redet auch von dem, welcher das Himmelreich zu verwirklichen hinter ihm drein kommt. Von ihm sagt er Matth. 3, 11: ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι αὐτοῦ ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. Letztere Vorherjagung, in welcher ein zwielfacher Gegensatz zu dem ἐν ὕδατι, zu dem Taufen des Johannes liegt, wird dann dahin erklärt, daß er διακαθαρίσει τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σίτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστη. Was hier von einem richterlichen Thun des Heilands gesagt ist, erinnert wieder an Mal. 3. Denn der מלאך ה' אשר יקדים לפני, der ἄγγελος τῆς διαθήκης, dessen Kommen dort eins ist mit dem Kommen Jehovas, wird nach dem Wort des Propheten den Sündern zum Verderben reichen und Israel läutern. An das zu denken, was Maleachi von dem ה' ב' sagt, lag dem Täufer am nächsten, welcher dort von sich selbst geweissagt, eben dort das Gotteswort fand, welches ihm seinen Beruf lehrte. Es tritt somit in diesem Wort des Täufers zu demjenigen, was wir im Anschluß an die Weissagung vom Sohne Davids und dem Knechte Jehovas bezeugt gefunden haben, nunmehr ein Zeugniß hinzu, welches das von Maleachi Geweissagte aufnimmt. Der

Heiland wird nicht bloß ein Wunder sein, das Widerspruch erfährt, und es wird nicht bloß geschehen, daß Viele über ihm in Israel zu Falle kommen, sondern er ist selbst der Richter, welcher Gottes Gericht vollziehen wird. In diesem Sinne verstehen wir das βαπτίζειν ἐν πνεύματι. Mit ἐν ὕδατι oder πνεύματι verbunden bedeutet βαπτίζειν nicht „eintauchen in etwas“, sondern „überströmen mit etwas“. Geist, wie auch für sich allein stehen könnte, ist eine Lebensmacht, welche den von ihr überströmten dahin umwandelt, daß er nicht bloß innerlich, sondern ganz, auch seiner Natur nach in einem heiligen Leben steht, worin nicht bloß die Verklärung aus der Sünde in die Heiligkeit, sondern auch die Verklärung aus dem Tod ins Leben beschlossen ist. Die Voraussetzung für die Erfüllung dieser Verheißung ist die Annahme der johanneischen Taufe in dem Sinne, in welchem sie gemeint war, also daß ihr sich unterstellen und Sinneswandlung eins ist. Wer jene Taufe so annimmt, des Lohn wird sein, daß er beim Eintritt des Himmelreichs seine ganze Zuständigkeit dem entsprechend gewandelt sieht, während die Anderen, durch das verzehrende Feuer, das immerfort brennt, vollends dessen verlustig gehen, was ihren dermaligen Bestand ausmacht. Wir sehen: Auf das letzte Ende des Gegensatzes, welcher in der Menschheit herrscht, geht dasjenige, was der Täufer von dem ihm Nachfolgenden sagt, daß er es thun werde. Es ist die schließliche Verklärung der Menschheit Gottes und das schließliche Gericht des Verderbens über die widergöttlich Gesinnten, was von ihm zu erwarten ist in unmittelbarem Anschluß an die Wirkung des Zeugnisses des Täufers.

So das Zeugniß des Täufers bei den Synoptikern. Wie verhält sichs mit demselben nach dem johanneischen Evangelium? Des Täufers Bescheid an die Abordnung aus Jerusalem lautet nach 1, 26 f.: μέσος ἡμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὃ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος; und nach v. 30: ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. Der Gegensatz bringt es mit sich, daß ἐμπροσθέν und ὀπίσω räumlich gedacht sind. Sonst geht der Gewaltigere voran. Hier ist es um-

<sup>1)</sup> gegen Bleek, Meyer u. Weiß 3. Matth. 3, 11 u. A.

gekehrt. Aber der hinter Johannes her Kommende ist ihm vorangekommen, und er, der nun hinter ihm befindlich, steht so weit von ihm ab, daß er auch zum geringsten Dienst ihm nicht geschickt ist. So v. 27; und v. 30 gibt das ὅτι πρῶτός μου ἦν den Grund an, warum er ihm vorangekommen. Es hat seinen Grund darin, daß er ihm vorgewesen ist. Nach der Natur der Verbindung dieses Satzes mit dem anderen wird man nicht berechtigt sein, πρῶτος anders als örtlich zu fassen, welche Dertlichkeit aber nur dem bildlichen Ausdruck angehört; in der Deutung dieser Bildlichkeit bleibt es immer noch frei, dieses „zuvor sein“ zeitlich zu verstehen oder im Sinne des Rangverhältnisses. Es paßt nun aber die zeitliche Bedeutung nicht, weil, daß Jesus früher gewesen, als Johannes, keine an und für sich verständliche Erklärung der Thatsache ist, daß er dem Täufer vorangekommen, eine größere Bedeutung gewonnen als er, wogegen, wenn ein Rangverhältniß ausgedrückt ist, sofort deutlich wird, wie hiemit eine Erläuterung jener Thatsache gegeben ist. Es steht dann πρῶτος wie Matth. 20, 27; 1 Tim. 1, 15. Sodann nennt der Täufer Jesum einen ersten im Vergleich zu sich. Er war dies persönlich, abgesehen von dem ihm zugetheilten Berufswerk. Dieses Rangverhältniß der Person, daß Jesus mehr war als Johannes, erklärt, wie es gekommen, daß der hinter Johannes drein Gekommene eine höhere Bedeutung gewonnen hat. Verstehen wir so die von Johannes berichteten Aussagen des Täufers richtig, so besteht zwischen ihnen und denen der Synoptiker kein wesentlicher Unterschied. Aber in einer anderen Beziehung sehen wir das, was dem Johannesevangelium zufolge der Täufer von Jesu gesagt hat, über die Synoptiker hinausgehen. Letztere erzählen bloß, wie der Täufer zum Volk geredet, bei Johannes hören wir auch, wie er zu seinen Jüngern gesprochen hat. Am Abend, nachdem er der Abordnung des hohen Raths seinen Bescheid gegeben, kam Jesus wieder zurück in seine Umgebung. Da wies er auf ihn hin als auf das Lamm Gottes. Ὁ ἀἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (1, 29) ist das erste Mal hinzugefügt (vgl. v. 35). Es fragt sich, ob sich diese Bezeichnung Jesu auf jene Stelle Jes. 53 bezieht, wo es vom Knecht Jehovas heißt, daß er sich dem Leid, welches ihm widerfährt, geduldig unterzieht, wie ein Lamm, oder ob sie sich be-



zieht auf das Passalamme, insonderheit und zunächst, wie dasselbe in der Nacht vor dem Auszug aus Aegypten geschlachtet ward. Unseres Erachtens geht die Beziehung auf Jes. 53, 7 u. 12<sup>1)</sup> vor Allem deshalb nicht an, weil dort das Lamm nur als Bild der Hingebung dient, mit welcher der Knecht Gottes sich mißhandeln läßt, während der Täufer sagen will, was die Welt an Jesu habe, was er ihr von Gottes wegen sei und leiste<sup>2)</sup>. Und zwar muß *ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ* für sich allein wesentlich das Gleiche bedeuten, wie mit dem Zusatz *ὁ ἀρνὸν τ. ἀ. τ. κ.*, da es, wie bemerkt, dort wo der Täufer seine Aeußerung wiederholt, ohne diesen Beisatz genügt. Dies ist aber nur der Fall, wenn er Jesum damit als den bezeichnet, an welchem die Welt haben wird, was Israel, als es aus Aegypten erlöst wurde, an dem Passalamme gehabt hat<sup>3)</sup>. Ein wirkliches Lamm muß es sein, nach welchem der Täufer Jesum benennt, wie es das wirkliche Mannabrod ist, dem gegenüber sich Jesus selbst Joh. 6, 33 das Brod Gottes nannte, und auch der Genetiv *τοῦ Θεοῦ* wird ebenso gemeint sein, wie dort, daß er nicht das Gott zugehörige<sup>4)</sup> oder Gott geweihte und wohlgefällige<sup>5)</sup>, sondern das von ihm gegebene Lamm bedeutet. Dies ist aber Jesus gegenüber dem Lamm, welches der Israelite selbst zur gottesdienstlichen Verwendung stellte. Das Lamm nach Gottes Anordnung zu schlachten und zu essen und mit seinem Blut des Hauses Eingang zu bestreichen, war in Aegypten die Bedingung gewesen, unter welcher Israel aus diesem Land der Knechtschaft frei kam, während es sonst durch seine Sünde weder der Erlösung noch der Verschonung werth gewesen wäre. Ebenfalls, sagt der Täufer, steht jetzt eine Erlösung bevor, für welche Gott eine gleiche Bedingung, wie dort gestellt hat; aber dies Mal ist das Lamm von Gott gegeben und wird also wohl von Gott auch in den Tod gegeben werden: der Mittler der Erlösung ist *ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*. Diesen vollständigen Sinn gibt die Bezeichnung auch ohne den Beisatz *ὁ ἀρνὸν κτλ.*, welcher im Grunde nichts weiter hinzufügt, als daß es im Gegensatz zur Sühnung Israels die Sünde der ganzen Welt ist, welche dieses

<sup>1)</sup> so Rücke, de Wette, Mayer z. d. St. <sup>2)</sup> Schriftbew. I, 2 S. 295 f. <sup>3)</sup> Rutherford, d. Joh. Ev. I, S. 330. <sup>4)</sup> so Meyer z. d. St. <sup>5)</sup> so de Wette.

Lamm wegbringt. Denn daß ein Lamm wohl fremde Bürde tragen, nicht aber fremde Sünden reinigen kann<sup>1)</sup>, ist ein schlechter Grund, warum man *ἀρνὸν* hier in anderem Sinne verstehen sollte, als 1 Joh. 3, 5. Nicht reinigen soll es ja heißen, sondern weg-schaffen, wofür man sich zwar nicht auf die griechische Uebersetzung von *אֶרְבֵּי חַטָּאתֵינוּ* Sam. 15, 25 und von *אֶרְבֵּי חַטָּאתֵינוּ* Sam. 25, 28 berufen kann, weil hier von Sündenvergebung die Rede ist<sup>2)</sup>, wohl aber auf die Wiedergabe von *אֶרְבֵּי* in Exod. 28, 38 durch *ἐξαιρώ*. Des Priesters Leistung und des Opfers Erduldung dienen beide, des Sünders Missethat hinwegzuthun, daß sie nicht mehr auf ihm liegt. Im vorliegenden Fall ist es der Heilmittler, welcher zu erleiden bekommt, aber eben damit auch leistet, was dazu erforderlich ist, daß die Welt ihrer Sünde ledig werde. Da er von Gott hierzu bestellt ist, so geschieht dies ohne ihr Zuthun. Sein leidentliches Thun macht, daß der Welt Verhältniß zu Gott aufhört, durch ihre Sünde bestimmt zu sein. Wir erinnern zum Erweise der Richtigkeit unserer Fassung der Bezeichnung *ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ* noch an Stellen, wie 1 Petr. 1, 19, wo es sich jedenfalls, wie die Adjektiva *ἀμωμος* und *ἄσπιλος* zeigen, um ein gottesdienstlich in den Tod zu gebendes Lamm handelt, ferner an Apok. 5, 9, wo sich mit der Hinweisung auf die Schlachtung des Lammes die Beziehung auf Israels Erlösung aus Aegypten so unmittelbar verbindet, daß man nicht zweifeln kann, es sei bei dem Lamm an das Passa gedacht<sup>3)</sup>; ferner an 1 Kor. 5, 7 (*τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη*) und das Citat Joh. 19, 36, welches Jesu Tod als Gegenbild der Schlachtung des Passalammes darstellt.

Die Vorstellung von Jesu als dem Heilmittler, welche uns in dieser Bezeichnung des Täufers entgegentritt, ist eine andersartige als diejenige, welche wir vorher aus dem Munde des Täufers vernahmen. Sie kommt zu letzterer hinzu, in welcher wir nur wiederfanden, was Maleachis Weissagungen vom Kommen des *אֵלֶיךָ* enthalten hat. Wir sehen, daß Johannes in Jesu nicht bloß den Verkärer und Richter der Welt erkennt, sondern auch denjeni-

<sup>1)</sup> Geß in d. Jhrbb. f. deutsche Theol. II, 4 S. 693. <sup>2)</sup> gegen Hengstenberg, Christol. III, 2 S. 111. <sup>3)</sup> vgl. Ritichl, Die Entstehung der altkathol. Kirche S. 421.

gen, welchem obliegt, um der Sünde der Welt willen zu leiden. Er ist nicht nur der, welcher βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ὕδατι, sondern auch τὸ πάσχα ἡμῶν. Was er als letzteres zu erleiden hat, wird jenem βαπτίσειν vorangehen.

So leicht sich nun durch die alttest. Beziehung des Ausdrucks ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ diese Erkenntniß des Täufers begreift, so weit scheint dasjenige, was ihn das johanneische Evangelium 3, 27–36 sagen läßt, über dasjenige hinauszugehen, was von ihm zu erwarten ist. Seine Jünger hatten ihren Verdruß darüber gegen ihn geäußert, daß nun der Jesus, welchem ihr Meister Zeugniß gab, was sie so ansahen, als habe er ihm etwas zu Gefallen gethan, in ihres Meisters Geschäft eingreife und auch taufe und die Meisten nun zu ihm zur Taufe kämen. In der Erwiderung, durch welche Johannes seine Jünger über das Ungeschickte dieses ihres Verdrusses belehrt, stellt er Jesum sich selbst so gegenüber, daß er jenen den von oben, vom Himmel Kommenden nennt, während er sich unter diejenigen, welche von der Erde sind, begreift. Er drückt das Verhältniß Jesu zu Gott auch so aus, daß er sagt: ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν. Man kann immerhin hinzusetzen, daß die Form, in welcher das 4. Evangelium die Aussagen des Täufers berichtet, in aller Weise an den Verf. dieses Evangeliums erinnern und also ihm eignen werden, in dessen Art es lag, was er überlieferte, in seine Eigenthümlichkeit umzuprägen. Aber die Gedanken, welche er den Täufer aussprechen läßt, wird er doch wollen als solche erkannt wissen, die dem Täufer selbst schon eingewohnt haben und die er ausgesprochen hat. Daß er Jesum im Gegensatz zu allen Irdischen den vom Himmel, von Gott Kommenden nennt, geht nicht hinaus über die durch das Erlebnis bei Jesu Taufe<sup>1)</sup> ihm gewordene Erkenntniß. Er erkennt in Jesu den, welcher das Werk des Heils wesentlich vollbringt, und weiß ihn daher von den des Heils bedürftigen Menschen ebenso verschieden, wie seinen Mittlerberuf von dem aller Knechte Gottes. Er ist Sohn Gottes nicht in irgendeinem beschränkten Sinn, sondern der Sohn Gottes, welcher es vermöge seines Anfangs menschlichen Lebens ist, und es nicht erst wird im Verlaufe desselben. Nicht

<sup>1)</sup> Bb. X, S. 93 ff.

aus der sich natürlich fortpflanzenden Menschheit ist er hervorgegangen, sondern Gott hat ihn gesendet; er kommt von Gott<sup>1)</sup>. Aus der Ueberweltlichkeit Gottes ist er ausgegangen, um inweltlichen Lebens Anfang zu nehmen. Damit gibt aber der Täufer nicht zu erkennen, daß er von einem Sein Jesu bei Gott weiß, welches seinem menschlichen Leben vorhergeht, oder vollends von einem vorweltlichen, einem ewigen Sein. Nur seinen Ausgangsort setzt er in Gott, nur eine Bewährung der Wahrheit, daß die Heilswirkung nicht innerhalb der heilsbedürftigen Menschheit, sondern in Gott ihren Anfang und Ausgang hat, ist seine Erkenntniß der Person Jesu. Sie ist so verschieden von der Erkenntniß der alttestamentlichen Propheten, wie sein Beruf, dem erschienenen Heiland Zeugniß zu geben, von dem Beruf der auf seine Erscheinung Weissagenden verschieden ist; aber sie ist auch noch nicht die Erkenntniß derer, welche durch Jesu Selbstbezeugung gelehrt sind<sup>2)</sup>. Immerhin geht sie über dasjenige hinaus, was wir bisher aus des Täufers Munde gehört. Aber auf Anschluß an Alttestamentliches beruht sie doch. Wenn man gewahrt, wie Mal. 3, 1 f. das Kommen Jehova's in Eins geschaut wird mit dem Kommen des מלאך הבריה, so kann man sich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß die dem Täufer aufgehende, in Joh. 3, 27 ff. niedergelegte Erkenntniß wie ein Verständniß jenes prophetischen Wortes ist.

Wir fassen zusammen. Ein Dreifaches ist Jesus für den Täufer: ὁ ἀγγελος τῆς διαθήκης (מלאך הבריה), ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Sein Beruf ist die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Die Bedingung der Theilnahme an diesem Reich ist die Untergebung unter das βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Diejenigen, welche unbußfertig bleiben, wird er verderben. Denn er ist, wie der Heiland, so der Richter der Welt.

### 3.

#### Das Zeugniß Jesu in der Zeit seines Lebens im Fleische.

Die letztere Aeußerung des Täufers gehört bereits der Zeit an, als die Selbstbezeugung Jesu begonnen hatte. Wir fassen

<sup>1)</sup> vgl. Luthardt a. a. O. S. 171. <sup>2)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 16.

jetzt diese ins Auge, und zwar zuerst die Bezeugung seiner Person. Als der Knabe Jesus im Tempel auf den Vorwurf seiner Mutter antwortet Luc. 2, 49, er müsse in dem sein, was seines Vaters ist, gab er hiemit das Bewußtsein eines ihm sonderlich eignenden Verhältnisses zu Gott kund, und zwar im Gegensatz gegen dasjenige Verhältniß, in welchem er zu Joseph stand. Gott ist ihm — das drückt er in diesem Augenblick aus — in eigenster Weise sein Vater; nicht bloß hat er Theil an dem Kindesverhältniß zu Gott, das den Menschen überhaupt oder Israel oder den Frommen eignet, sondern Gott ist ihm in sonderlicher Weise Vater. Und das Verhältniß zu Gott stellt er dem entgegen, was Maria in Bezug auf sein Verhältniß zu Joseph als seinem Vater gesagt hatte. Das Verhältniß der Herkunft und Gemeinschaft, in welchem er sich zu Gott weiß, eignet ihm ausschließlich. Es ist dasselbe Bewußtsein, vermöge dessen er sich nachmals den Sohn Gottes schlechthin nennt. Es ist keine Näherbestimmung, die etwas Neues beifügte, wenn er sich den eingeborenen (*μονογενής*) Sohn nennt Joh. 3, 16, denn die in diesem Wort ausgedrückte Einzigkeit seiner Sohnschaft liegt schon in dem Artikel *ὁ υἱός*. In den synoptischen Evangelien ist diese Selbstbezeichnung Jesu die seltener. Aber gänzlich fehlt sie auch dort nicht. Es gehört hieher nicht etwa nur, daß Jesus Matth. 11, 27 ganz ebenso von dem Vater und dem Sohne redet, wie bei Johannes, sondern hieher gehört auch Matth. 7, 21, wo er den Willen Gottes den Willen seines Vaters nennt, als wovon dasselbe gilt, was zu Luc. 2, 49 bemerkt worden ist. Es besteht aber, wie später ausführlicher dargethan werden wird, der Unterschied zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern, daß bei den letzteren mehr die Mannigfaltigkeit des Lehrens Jesu zur Darstellung kommt, während der Zweck des ersteren es mit sich bringt, daß da mehr die Stetigkeit seiner immer gleichen Selbstbezeugung betont wird. Daher ist es auch das Johannesevangelium, welches solche Selbstbezeichnungen und Selbstausagen Jesu hat, wie 6, 46 (*οὐχ ὅτι τὸν πατέρα εἶδρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὗτος εἶδρακεν τὸν πατέρα*) oder wie 16, 28 (*ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφήμι κτλ.*), welche letztere Stelle uns an das besprochene Zeugniß des Täufers erinnert (Joh. 3, 22 ff.),

aber über dasselbe hinausgeht. Wenn Jesus sagt, daß er bei Gott war, ehe er in die Welt kam, so liegt darin, daß der Moment seines Einkommens in die Welt nicht der Anfangsmoment seines Seins war. Man hat versucht diese Stellen so zu deuten, als handle es sich nur um ein seinem Eintritt in die Welt vorausgegangenes Sein im Willen und Rathschluß Gottes. Zur Noth könnte man etwa Stellen wie Joh. 17, 24, wo Jesus im Gebete zu Gott sagt: *ἵνα γάρ ησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου* in diesem Sinne einschränken, als handle es sich um göttliche *πρόγνωσις* (vgl. 1 Petr. 1, 20). Aber solcher Fassung ist entgegen eine Aussage, wie 17, 5: *καὶ νῦν δόξασόν με τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*. Hier bittet Jesus seinen Vater, ihm die *δόξα* zu geben, welche er bei ihm hatte, ehe die Welt war. Er stand also, ehe die Welt geworden, in Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes, um jetzt in diese Herrlichkeit zurückzukehren. Hiernach kann der Sinn der Stelle 16, 28 nicht zweifelhaft sein, daß seinem Ausgehen vom Vater, ja aus dem Vater und Kommen in die Welt ein Sein bei dem Vater vorausgegangen ist, wie ein solches auf sein Verlassen der Welt und Hingehen zum Vater folgen wird. 6, 62 hören wir Jesum davon sagen, daß er dahin auffahren werde *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, und den Juden versichert er 8, 58, daß sein Sein früher ist, als Abraham gewesen (*πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί*). So bezeugt Jesus von seiner Herkunft im Gegensatz zur Herkunft derer, welche je und je aus dem sich selbst fortpflanzenden Menschengeschlecht hervorgehen.

Jesus ist sich also dessen bewußt, daß er bei Gott gewesen, ehe er in die Welt kam und ehe die Welt geworden. Wenn er sich aber *τὸν υἱόν* nennt, so ist dies nicht Benennung des Verhältnisses zu Gott, in welchem er vor seinem Einkommen in die Welt, sondern desjenigen, in welchem er von seiner Empfängniß und Geburt her stand. Wenn es Joh. 3, 16 heißt *τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν* und v. 17 *ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον*, so ist dies nicht anders, als wenn es Matth. 23, 34 heißt *ἀποστέλλω προφήτας*. Wie den Propheten seine Sendung zu dem macht, als was er so heißt, so heißt Jesus *ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ* auf Grund dessen, daß er in einem Leben steht, in welches ihn Gott hat durch Wirkung



seines Geistes eintreten lassen. Und wenn wir Joh. 10, 36 lesen *ὁν ὁ πατήρ ἠγάσεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*, so steht *ὁ πατήρ*, weil Gott hiemit für ihn der Vater wurde, dessen Sohn er war. Es meint diese Stelle dasselbe, wie Luc. 1, 35, wonach Maria durch Wirkung des Geistes Gottes Mutter Jesu wird, nur daß dort zu erkennen gegeben wird, daß der, den Gott in die Welt gesandt hat, nicht hiemit angefangen hat zu sein, sondern nur in ein innerweltliches Sein getreten ist, nachdem er bei Gott, also in überweltlichem Sein gewesen.

Aus Matth. 22, 41—46 hat man irriger Weise entnehmen wollen, es sei im Allgemeinen fremd gewesen, den Messias als den Sohn Gottes zu erwarten. Aber Matth. 26, 63 nennt ihn Kaiphas so und Joh. 1, 50 ruft Nathanael: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, wodurch wir an die Aussagen von Ps. 2 erinnert werden. Ersteres ist mit Letzerem gegeben. Der Blindgeborene antwortet 9, 36 auf Jesu Frage: *σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ;* mit *καὶ τίς ἐστὶν ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;* er weiß also, was mit diesem Prädikate gemeint ist, und will nur wissen, von wem es gilt. Wenn David *דָּוִד* war, so ist der verheißene Sohn Davids *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. Aber wenn ihn dort Nathanael so nennt, so ist damit nur gemeint, was auch der Sinn von Ps. 2, 7 ist, daß er zu Gott in solchem Verhältniß steht, wie der Sohn zum Vater. Zu dieser Erwartung kommt jetzt durch Jesu Selbstbezeugung die Luc. 1, 35 ausgesprochene Thatsache hinzu, daß er von Gott ausgegangen ist in die Welt. Hiernach führt sich dieses Sohnesverhältniß auf Jesu Eintritt in die Welt, auf seine Empfängniß zurück, wie das Davids auf seine Salbung zum Könige, und unterscheidet ihn von allen Menschen, welche aus der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hervorgehen. Was aber Jesu Frage anlangt, wie es sich reimt, daß David Ps. 110 den Messias *κύριον* nennt und so anredet, und daß der Messias *υἱὸς τοῦ Δαυὶδ* ist, so enthält sie keinen Tadel der Antwort der Schriftgelehrten, daß sie nicht gesagt *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, sondern überführt sie ihrer Unwissenheit, hätte aber auch von den Jüngern nicht beantwortet werden können, indem die Antwort erst gegeben war durch die Erhöhung des Sohnes Davids zu Gott, durch welche er nun Davids Herr ist.

Auf der Kenntniß jener Thatsache (Luc. 1, 35) und der Selbstbezeugung Jesu beruht alle nachmalige Betonung seiner Gottessohnschaft. Es ist verkehrt, aus Stellen, wie Matth. 13, 55 u. Joh. 1, 46 entnehmen zu wollen, daß der ursprüngliche Glaube an ihn von seiner wunderbaren Empfängniß nicht gewußt. Den Nazarenern freilich war er nur Joseph's Sohn, und Philippus erkennt in ihm den Messias, obgleich er ihm nur dies ist. Jesus beruft sich nicht auf sie, weil er für den Messias erkannt sein will auf Grund seiner Selbstbezeugung und nicht auf Grund einer Thatsache, von der man sich durch Nachfragen überzeugen konnte, was kein Glaube gewesen wäre. Aber die an ihn gläubig wurden, wurden durch jene Thatsache über das verständigt, was sie glaubten.

Auch in den apostolischen Briefen finden wir die Bezeichnung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* im Zusammenhang mit dem Gegensatz zu der Herkunft derer gebraucht, welche aus dem sich selbst fortpflanzenden Menschengeschlecht hervorgehen. So schreibt Paulus Röm. 8, 3 *ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας*, und bezeichnet damit den Menschen, welcher nicht eines anderen Menschen, sondern Gottes Sohn ist. Gal. 4, 4 schreibt derselbe Apostel<sup>1)</sup> *ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον*. Im Gegensatz zu den dieser irdischen Welt angehörigen Sachen des Gesetzes bezeichnet er die erfüllende Gottesoffenbarung als eine solche, welche darin bestanden, daß Gott der Ueberweltliche von sich die Person seines Sohnes und von sich den Geist seines Sohnes ausgesendet hat. Mehrlich wie an der obigen Stelle ist hier *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* der Mensch, dessen Anfang menschlichen Lebens dadurch gesetzt worden, daß ihn Gott von sich ausgesendet hat. Es ist überhaupt der Name *ὁ υἱὸς* auch nachmals in den apostolischen Schriften immer Bezeichnung des Menschen Jesus und nicht Bezeichnung eines metaphysischen Verhältnisses innerhalb Gottes abgesehen vom Menschgewordenen und seiner Menschwerdung. So ist es an den genannten Stellen, so Hebr. 1, 1 f., wo im Gegensatz dazu, daß Gott vor Alters zu den Vätern durch die Propheten geredet, gesagt ist, daß er am Ende der Tage zu uns gesprochen durch

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 84.

Einen, der im Verhältniß zu ihm und im Unterschied von den Propheten *υἱός* ist. So ist es, wenn von dem als dem Sohn Gottes bezeichneten Jesus Kol. 1, 17 ausgesagt ist, daß Alles in ihm geschaffen worden sei. Es ist eben eine und dieselbe Person, von welcher gilt, daß Alles in ihr geschaffen worden, und welche nun als der Mensch Jesus Gottes Sohn heißt.

Der Stelle Joh. 17, 5 entspricht die Aussage des Apostels Phil. 2, 6, daß Christus Jesus *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων* den Stand der Gottgleichheit nicht als eine Sache des an sich Reifens (*ἀρπαγμός*) geachtet, sondern sich selbst entäußert habe, *μορφὴν δοῦλου* annehmend. Da *Θεός* und *δοῦλος* einen Gegensatz der selbstherrlichen Macht und der dienstbaren Abhängigkeit, des sein selbst und des eines Anderen Seienden bilden und *μορφή* die Erscheinung bedeutet, worin Jemand sich darstellt, zweierlei *μορφή* sich also nicht mit einander verträgt: so muß die Meinung des Apostels die sein, daß Christus Jesus sich der Erscheinung in göttlicher, selbstherrlicher Macht, in welcher er sich der Welt gegenüber befand, begeben hat, um dafür die Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit, der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott anzunehmen, und eben diese Vertauschung der einen *μορφή* mit der anderen ist mit *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* bedeutet<sup>1)</sup>. Was das *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* betrifft, so ist dasselbe von dem *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν* verschieden und kann, weil es heißt *ἴσα Θεῷ* nur von einem, der nicht Gott ist, von dem Menschen Jesus verstanden werden<sup>2)</sup>. In den Stand der Gottgleichheit, welcher ihm, dem Menschen Jesus zugebacht war, hat er sich nicht durch eine Machtübung versetzt. In Folge seiner Annahme der Knechtsgestalt *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* d. h. in menschlicher Weise menschlichen Lebens Anfang nehmend, lebte er vielmehr im Gehorsam bis dahin, daß er den Tod und solchen Tod über sich ergehen und das, was er dann durch seine Erhöhung geworden — das gottgleiche Sein —, sich von Gott schenken ließ. Wesentlich dasselbe, was mit dem *εἶναι ἴσα Θεῷ*, ist mit dem Namen ausgedrückt, von dem es v. 9 heißt, daß Gott ihn Christo geschenkt habe. Denn mit dem Namen, den er erhält, ist der Stand

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 149. <sup>2)</sup> Gegen Schmid, bibl. Theol. d. N. L. II, S. 299.

bezeichnet, den er einnimmt, daß er nun der Herr ist in dem eminenten Sinne, in welchem dies gleichbedeutend ist mit seinem Stand der Gottgleichheit. Entspricht nun diese Aussage des Apostels, mit der 2 Kor. 8, 9 (*ἐπιτόχευσεν πλούσιος ὧν*) zusammenzuhalten ist, dem Gebetswort des Herrn, Joh. 17, 5, so erinnert sie uns an Stellen, wie Joh. 17, 24, wo er überhaupt davon sagt, daß er von Gott ausgegangen, oder daß er bei Gott gewesen.

Ist er aber bei Gott gewesen, ehe er von Gott ausging in die Welt, so ist er auch in demjenigen mitbeschlossen, was von den alttestamentlichen Offenbarungen und Thaten Gottes in der Schrift verzeichnet ist. Daher lesen wir etwa 1 Kor. 10, 4, wenn von dem Hirt Israels gesagt wird, daß er es gewesen sei, welcher das dürstende Volk mit Wasser aus dem Felsen tränkte, der Fels sei Christus gewesen, oder Joh. 12, 41 mit Bezug auf jenes Gesicht Jes. K. 6, daß es Jesus gewesen, dessen Herrlichkeit der Prophet geschaut, oder 1 Petr. 3, 19, wenn anders dort von einer Predigt Christi in den Tagen Noa's gesagt wird, daß Christus damals (durch Noa) in den Tagen, als die Arche zubereitet wurde, denen gepredigt habe, welche das Gericht der Flut hinweggraffte. Es beruhen diese und ähnliche Aussagen der Apostel auf einer Verbindung dessen, was Jesus von sich gesagt hat, daß er bei Gott gewesen, ehe er in die Welt kam, und der Erkenntniß, welche nunmehr gewonnen wird, daß das geweissagte Kommen Jehovas zu seinem Volke in der Erscheinung Jesu Christi erfolgt sei, so daß also in Allem, wodurch Jehova seine Zukunft vorbereitet hat, Christus seine eigene Zukunft zu den Seinen vorbereitete. So sehr sind die apostolischen Aussagen von Jesu in Jesu Selbstzeugniß begründet. In den synoptischen Evangelien sind, wie bereits bemerkt, solche Aussagen Jesu über sich selbst, in welchen er seine Herkunft aus Gott betont, seltener, geschweige solche, wo er davon sagt, daß er, ehe er Mensch wurde, bei Gott gewesen. Bei Matthäus ist 11, 27 der einzige Ort, wo Jesus sich selbst unmittelbar mit dem Namen der Sohn, nämlich der Sohn Gottes bezeichnet. Wie erklärt sich dies<sup>1)</sup>? Lag es etwa diesem Evangelisten ferner, Jesum als den Sohn Gottes

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 139 f.

anzusehen? Aber er erzählt ja, daß Andere ihn so genannt haben, und daß er verurtheilt worden ist, weil er sich so genannt hatte, und sein Evangelium geht aus in das Gebot, auf diesen Namen zu taufen. Es muß also nicht bloß neben diesem Evangelium eine Lehre von Jesu dem Sohne Gottes hergehen, sondern selbst muß es aus diesem Glauben hervorgewachsen sein. Wenn dennoch Jesus in den von diesem Evangelisten mitgetheilten Reden sich fast nie mit diesem Namen nennt, so wird sich diese auffallende Thatsache aus der Natur jener Reden erklären, welche aber selbst wieder aus dem leitenden Gedanken und der Anlage des Evangeliums erklärt sein will. Indem Matthäus darthut, daß sich in der Geschichte Jesu die alttestamentliche Verheißung erfüllt hat, aber noch nicht in königlicher Herrlichkeit des Davidssohns und seines Volks, sondern für jetzt in dem galiläischen Propheten und seiner Gemeinde, stellt er uns den Propheten des Himmelreichs und Meister der Schrift auch in den Reden vor Augen, welche er von Jesu mittheilt: wozu er gekommen, was er von den Seinen fordert, welches der Gang des Reiches Gottes, welches sein eigenes Geschick und das seines Volks, das ihn verwirft, und das seiner Gläubigen sein wird, diese mannigfaltigen Lehrworte und Weissagungen des Propheten bekommen wir hier zu hören, und nicht, wie bei Johannes, das immer eine und gleiche Zeugniß des von Gott ausgegangenen und in die Welt gekommenen Sohnes Gottes über sich selbst. Diese beiden aber, Matthäus und Johannes, sind diejenigen Evangelisten, welche den Heiland selbst, dort Israels, hier der Welt Heiland zum Gegenstand ihres Berichtes machen. Das zweitheilige Werk des Lukas erzählt die Geschichte der jetzt durch die Welt gehenden Verkündigung, daher wir in dem Evangelium am umfänglichsten dargestellt finden, in wie mancherlei Weisen Jesus das Wort Gottes gehandhabt hat. Markus endlich führt uns die Boten Gottes vor, den Täufer, dann Jesum, der an seine Statt getreten als der Größere und Sohn Gottes, endlich die Zwölfe, wie sie durch das, was sie sahen und hörten und erlebten, zu Trägern der Botschaft Christi bereitet worden sind. Die Lehre von Jesu Person und Werk werden wir also nicht bei Markus und Lukas, sondern bei Matthäus und Johannes zu suchen haben; daß sie aber bei diesen so verschieden gegeben ist, wird sich

nun nicht mehr durch eine verschiedene Lehrmeinung derselben, sondern durch eine bei wesentlich gleicher Erkenntniß wohl mögliche Verschiedenheit des Zwecks und Absehens ihrer Schriften erklären<sup>1)</sup>. Nur Johannes sah es darauf ab, die ganze Wahrheit der apostolischen Verkündigung,\* auf ihren einfachsten und umfassendsten Ausdruck gebracht, von Jesu selbst bezeugen zu lassen. Wenn also bei ihm Jesus von sich bezeugt, was wir gefunden haben, so nehmen wir es unbedenklich als seine wirkliche Selbstaussage hin, auch wo es in den anderen Evangelien seines Gleichen nicht hat, ohne jedoch zu meinen, Jesus müsse das Berichtete immer wirklich an der Stelle, wo es vorkommt, und in der Form, in welcher es vorkommt, gesprochen haben.

Unter solchen Umständen kann es uns nicht irren, daß bei den Synoptikern Jesu Selbstbezeugung mit *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* zurücktritt hinter der anderen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, eine Bezeichnung, welche freilich auch bei Johannes nicht fehlt (vgl. 1, 52; 3, 13; 6, 27. 53. 62), ebensowenig wie jene erstere bei den Synoptikern. Es ist gebräuchlich, den Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus Dan. 7, 13 zu erklären<sup>2)</sup>. Aber dies scheint nicht statthaft; denn dort ist ja nicht von einem Menschensohn die Rede, sondern es heißt nur von der Erscheinung, welche Daniel nach den vier vorausgegangenen Thiergestalten gesehen hat, daß sie eine menschliche gewesen, nicht die eines Menschen oder Menschensohnes, sondern wie eines Menschen Sohn (בן אדם). Bedenkt man das *אדם* und den Gegensatz gegen die Thiergestalten, so kann man nicht glauben, daß sich aus dieser Stelle ein Sprachgebrauch herschreibe, wie man ihn unter dem jüdischen Volk voraussetzt, daß man den Messias als den Menschensohn bezeichnete. Wäre freilich das Buch Henoch so frühen Ursprungs, wie man bei dieser Annahme behauptet, so müßte ein solcher Sprachgebrauch bei den Juden bestanden haben. Aber die Gründe, aus welchen man das Buch Henoch im 2. Jahrh. v. Chr. entstanden sein läßt, sind nichts weniger als zutreffend<sup>3)</sup>. Es scheint das Wahrscheinlichere, daß dieses Buch im Anschluß an die Stelle des Briefes Judä, wo einer

<sup>1)</sup> vgl. Schmid, Bibl. Theol. d. N. T. I, S. 193. <sup>2)</sup> so Meyer u. A.  
<sup>3)</sup> Schriftbew. I, S. 420 ff., u. Bd. VII, 2 d. W. S. 206.



Weiffagung des Henoch gedacht wird, geschrieben ist, und der Ausdruck „des Menschen Sohn“, der in diesem Buche vorkommt, dürfte zu den Beweisen zu rechnen sein, welche für einen judenchristlichen Ursprung dieses Buchs sprechen. Wie konnte Jesus, wenn es sich mit der in Frage stehenden Bezeichnung in der angegebenen Weise verhielt, seine Jünger fragen: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, um dann auf seine weitere Frage *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*, die Antwort zu bekommen: *σὺ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. Die Frage „für was halten die Leute den Menschensohn“ hatte offenbar keinen Sinn, wenn „Menschensohn“ eine gebräuchliche Benennung des Messias gewesen wäre; und was wäre es dann besonderes um die Antwort des Petrus? Die Frage Jesu kann nur den Sinn haben: „Wofür halten die Menschen und wofür haltet ihr mich, der ich mich so nenne“? Daß der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* keine gebräuchliche Bezeichnung des Messias gewesen sein kann, erhellt auch aus Joh. 12, 34. Zwar hat man dieser Stelle einen Beweis für das Gegentheil entnehmen wollen, indem ja die Juden den Ausdruck als Messiasbezeichnung verstanden und nur das gefragt hätten, wer dieser Menschensohn sei, welcher nämlich von messianischer Glorie so wenig an sich trage, daß er von der Erde wieder hinweggenommen werden solle<sup>1)</sup>. Freilich, daß Jesus, welcher sich den Menschensohn nennt, für Christus geachtet sein wolle, das wissen sie; aber, während man doch meint, diese Messiasbezeichnung stamme aus Dan. 7, 13, ja die Antwort der Juden beziehe sich auf diese Stelle<sup>2)</sup>, halten sie ihm doch nicht entgegen, der Menschensohn habe, wie es dort heißt, *אֲנִי הָאֲנֹכִי בְּנֵי אָדָם*, sondern *ὁ Χριστός μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, und fragen wiederum nicht, *πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν Χριστόν*, sondern *τὸν υἱὸν τ. ἀ.*: so daß ihre weitere Frage, *τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τ. ἀ.* nicht heißen kann, was das für ein Messias sei, sondern, was es dann mit diesem Menschensohne, wie Jesus sich nannte, für eine Bewandniß habe, da er hiernach nicht könne für den Messias gehalten sein wollen. Sie kennen also die Benennung *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* nicht anders, als aus dem Munde Jesu, und entnehmen aus seinem Munde, als was er sich damit bezeichne.

<sup>1)</sup> so Tholuck 3. d. St. <sup>2)</sup> Meyer 3. d. St.

Doch befehen wir uns nun den Ausdruck selbst! Jesus nennt sich so, er nennt sich *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* gegenüber allen denen, welche *υἱοὶ ἀνθρώπων* sind. Der einzelne Mensch ist ein *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου*, hebr. *אָדָם בֶּן אָדָם*. Jesus ist *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* Der Artikel kann nun zwar nicht die Bedeutung Urbild der Menschheit, Mensch im höchsten Sinn des Wortes<sup>1)</sup> verleihen, lauch nicht besagen, daß Jesus, ungeachtet er eben Menschensohn war, zugleich etwas viel Höheres als Mensch gewesen, und daß er, ob er gleich etwas viel Höheres war, doch eben Mensch war, Mensch in aller menschlichen Niedrigkeit, obgleich der in sich vollkommenste Mensch<sup>2)</sup>; wohl aber liegt es in der Natur dieses Artikels, daß er diesen der Menschheit Angehörigen allen andern Gliedern derselben entgegensetzt. Ihnen gegenüber nennt sich Jesus mit ausschließlichem Sinn den Menschensohn. Er bezeichnet sich als den, auf welchen die Geschichte des adamitischen Geschlechts abzielte; welcher einen Abschluß desselben bildet gegenüber seinem Anfänger. Hiernach ist dem *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* nächstverwandt die Bezeichnung Matth. 11, 3 *ὁ ἐρχόμενος* d. h. der, welcher kommt, schlechthin, was sich wiederum jener Sach. 3, 9 vorkommenden Bezeichnung des Zukünftigen durch *בֶּן אָדָם* vergleicht.

Ist unsere Deutung des in Rede stehenden Ausdrucks richtig, so begreift sich, daß sich Jesus mit demselben als den benennen konnte, von welchem die Erfüllung der alttest. Verheißung zu erwarten stand, ohne sich doch einen Namen zu geben, an welchen sich die Hoffnung seines Volkes bereits knüpfte. Und auch dies erklärt sich nun, warum er nach seinem Hingang, nachdem er sich als den Christ erwiesen hatte, ja, warum er überhaupt von den Seinen nicht so genannt wird. Nur Stephanus Akt. 7, 56 nannte ihn so, als er ihn zur Rechten Gottes sah, weil er zu denen redete, welchen er nichts weiter war, als der Mensch, der sich so genannt hatte, während er ihn so schaute, daß er damit als der erwiesen war, als welchen er sich damit bezeichnet hatte.

In solchem Sinn als den Menschensohn sich bezeichnend konnte aber Jesus auch so reden, wie Joh. 5, 26 f., wo er von dem Sohne (Gottes) aus sagt, Gott habe ihm gegeben, das Gericht zu vollziehen,

<sup>1)</sup> so 3. B. Olshausen 3. Matth. 8, 20. <sup>2)</sup> Schmid a. a. O. I, S. 150.

weil er ein Menschensohn (*υἱὸς ἀνθρώπου* ohne Artikel) ist. Ein dem Menschengeschlecht Angehöriger sollte es sein, welcher das Menschengeschlecht (*τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*) richtet. Als 78-79 steht nun der Sohn Gottes so zu Gott seinem Vater, daß er ihn seinen Gott nennt, gleichermaßen als er auch der Gott seiner Brüder ist. „Mein Gott, mein Gott“ ruft er am Kreuz mit Davidischen Psalmworten; aber auch den Auferstandenen hören wir Joh. 20, 17 seinen Jüngern sagen: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν*. Als Menschensohn nennt Jesus auch nach seiner Erhöhung Apok. 3, 12 Gott seinen Gott. In den apostolischen Schriften finden wir in der Bezeichnung des Gottes, den die Christenheit verehrt, verbunden, daß er der Gott und Vater Jesu Christi ist (Eph. 1, 17 vgl. mit 1, 3). 1 Kor. 11, 3 lesen wir *μεγαλὴ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός* und so kann denn 1 Kor. 3, 23, nachdem vorhergegangen „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“, folgen: „Christus aber ist Gottes“, nicht „Christus aber ist Gott“, obwohl derselbe Apostel Röm. 9, 5 ihn Gott nennt. In dieser geschichtlichen Unterordnung unter Gott seinen Vater will Jesus jetzt gewußt sein; seine ewige Gottgleichheit bleibt der Hintergrund, auf dem sie ruht.

Wir haben bisher Jesu Zeugniß über sich vernommen, über sein Verhältniß zu Gott und zu den Menschen; beides aber soferne es ein Verhältniß der Herkunft ist. Hören wir nun, was er von sich bezeugt, soferne er in einem gegenwärtigen Verhältniß zu Gott stehe, und was er von diesem Sonderliches aussagt! Etwas ganz Einzigartiges und nirgends sonst Vorkommendes scheint es, wenn er Joh. 3, 13 von sich sagt, daß Niemand das Himmlische kund geben kann, außer der vom Himmel Herniedergekommene, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*. Man hat letztere Worte so verstanden, als sage Jesus, daß er gegenwärtig, während in der Welt, auch im Himmel sei, wobei man dann das *ἐν τῷ οὐρανῷ* ins Uneigentliche umdeutete und ein geistliches Leben in himmlischem, göttlichen Wesen verstand<sup>1)</sup>. Aber *ὁ οὐρανός* kann hier nur in derselben Gegenständlichkeit gemeint sein, wie gleich nachher 3, 31, und

<sup>1)</sup> vgl. Olshausen, Tholuck, Büche, Baumgarten-Crusius z. d. St.

also nur den Ort Gottes im Gegensatz zu der Welt bedeuten. Erwägt man, daß die johanneische Anschauung von Jesu irdischer Gegenwart auf dem Gegensatz zwischen seinem Sein im Himmel und seinem Sein auf Erden beruht, so ergibt sich, daß *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* nicht heißen kann „der im Himmel ist“. Es stünde eine solche Aussage in Widerspruch mit Stellen wie Joh. 6, 62, wo Jesus sagt, daß er auffahren werde dorthin, wo er zuvor gewesen. Demnach ist er jetzt nicht dort, wo er vorher war, wohin er wieder auffahren wird. Wir werden also *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* nach Analogie solcher Stellen zu verstehen haben, wie Joh. 9, 25, wo der Blindgeborene sagt: *τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω* d. h. ein Blinder gewesen sehe ich jetzt. Als Particip des Präteritums, genauer des Imperfectums ist *ὢν* gemeint: der im Himmel war, damals, als er von dort herniederkam. Sonach besagt aber diese Stelle nichts, was wir nicht anderweitig schon gefunden. Dagegen ist von Belang Joh. 5, 19 f. der Ausspruch Jesu: „der Sohn kann nichts thun von sich selbst aus, wenn er nicht den Vater thun sieht; denn was immer jener thut, thut auch der Sohn gleichermaßen; denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selbst thut“. Hierin spricht sich das Bewußtsein solcher Lebensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aus, daß des Vaters Wille dem Sohn für sein Thun stetig kund ist. In seinem eigenen Thun setzt sich fort, was im Thun des Vaters anhebt. Im Bewußtsein solcher Lebensgemeinschaft mit dem Vater sagt Jesus auch Joh. 10, 30 *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν*. Denn hiemit sagt er nicht über sein und des Vaters ewiges Verhältniß etwas aus, sondern über sein geschichtlich gegenwärtiges Verhältniß zu Gott. Es heißt nicht, daß sie beide dasselbe sind, sondern davon spricht Jesus, was sie im Verhältniß zu einander sind. Sie stehen in solch einem Verhältniß zu einander, daß ihr Sein ein einheitliches ist, einheitlich bei Verschiedenheit der Seinsweise; denn Jesus hat die göttliche vertauscht mit der menschlichen. Die Juden sehen in jenem Wort eine Gotteslästerung: mit Gott dem Vater sich so in eins zusammenfassend mache er sich selbst zu einem Gotte. Hinwieder antwortet ihnen Jesus in der Weise<sup>1)</sup>, daß er ihnen zu Ge-

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, 133.

müthe führt, nicht für einen Gott, sondern für einen Sohn Gottes wollten sie ihn nicht gelten lassen, und zwar nicht um deswillen, weil sie in dem Namen eine Gotteslästerung sähen, da ja die hl. Schrift die Inhaber des obrigkeitlichen Amtes Götter nenne, sondern, weil sie sich durch sein Thun nicht überführen ließen, daß er in einem Berufe stehe, der ihn berechtige, sich Gottes Sohn zu nennen, indem sie aus seinem Thun wohl inne werden könnten, daß der Vater in ihm und er im Vater sei. Dieses *ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ ἐν τῷ πατρὶ* unterscheidet sich von jenem *ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν* nur im Ausdruck.

Nach solchen Aussagen brauchte nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, Jesus habe keine Sünde gethan. Was die Frage Jesu *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας* Joh. 8, 46 betrifft, so betont dieselbe nicht, daß er keiner Sünde schuldig sei, sondern daß sie, statt ihn, wenn sie können, um Sünde zu strafen, ihm nicht glauben, während er doch Lüge nur reden würde, wenn er ein Sünder wäre. Wie mit seiner Empfängniß *ἐκ πνεύματος ἁγίου* die Sündlosigkeit seiner menschlichen Natur gegeben ist (*τὸ γεννώμενον ἅγιον*), so mit seiner Lebensgemeinschaft mit dem Vater, daß er keine Sünde thut. Darum wird denn auch Jesu Sündlosigkeit in den apostolischen Schriften vorausgesetzt, am unzweideutigsten, wenn ihn Paulus 2 Kor. 5, 21 *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* nennt, alles Sündenerlebnis von ihm ausschließend. Dasselbe sagt der Beisatz *χωρὶς ἁμαρτίας*, mit welchem sich Hebr. 4, 15 die Aussage beschränkt, daß Jesus in allen Beziehungen gleich uns versucht sei; vgl. 1 Petr. 2, 22: *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*.

So viel über die Selbstbezeugung Jesu, soferne sie seine Person zum Inhalte hat, sei es hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott oder zur Menschheit. Wir haben nun weiter zu gehen zu den Aussagen Jesu über den Zweck seines Kommens in die Welt.

Wenn man den Täufer hörte, so mußte man glauben, es werde jetzt Beides geschehen, die Sammlung der Gemeinde Gottes und das Gericht des Verderbens. Aber nun hören wir Jesum sagen Joh. 3, 17: *οὐ (γὰρ) ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ἡ κόσμος δι' αὐτοῦ*. Es lautet

dies anders als des Täufers Wort von der Taufe mit Feuer und dem Verbrennen der Spen. Allerdings sagt Jesus Joh. 5, 23, daß der Vater ihm *ἐξουσίαν ἔδωκεν κρίσιν ποιεῖν*. Aber nicht jetzt wird er von dieser *ἐξουσία* Gebrauch machen; nicht jetzt soll die Welt gerichtet werden. Vielmehr handelt sich jetzt um Beschaffung des Heils für dieselbe. Wie geschieht aber diese Heilbeschaffung? Vor Allem heißt Jesus auf sein Wort hören. Er ist gekommen, seines Vaters Willen zu verkündigen. Dies ist der Anfang seiner Ausrichtung des ihm selbst geltenden göttlichen Willens. Als Maria vernahm, daß sie den empfangen sollte, der auf seines Vaters David Thron sitzen werde, mußte sie an die Herrlichkeit des verheißenen Gegenbilds des Davidischen Reiches denken und erwarten, daß dasselbe nun werde hergestellt und das Volk verklärt werden vor aller Welt. Als aber Pilatus Jesum fragt, ob er ein König sei (Joh. 18, 27), bejaht er dies, aber so, daß er hinzufügt: *ἐγὼ εἰς τοῦτο γενένημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς*. Dies also ist seines Königthums Gegenwart, daß auf sein Wort achtet und es sich gesagt sein läßt, wer in seinem sittlichen Thun bestimmt ist durch die Wahrheit. Wenn aber Jesus sagt von einem *μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ*, so ist diese Wahrheit nicht etwas außer ihm Gelegenes, sondern er sagt Joh. 14, 6: *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια*. Er bezeugt sich, die Wahrheit, durch sein Thun und Reden. Solches Zeugen ist seine Aufgabe. Als Jesus in den Tagen des Laubhüttenfestes auf seine Warnung an die ihn umstehenden Juden, wenn sie nicht glauben würden, daß er es sei, so würden sie in ihren Sünden sterben, die höhniſche Frage hören mußte, *σὺ τίς εἶ*, antwortete er Joh. 8, 25 f. *τὴν ἀρχὴν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν. πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν· ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθὴς ἐστίν, καὶ ἐγὼ ἠκούσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον*<sup>1)</sup>. Damit bezeichnete Jesus als seinen jetzigen Beruf, zu ihnen zu reden. Denn *τὴν ἀρχὴν* in präsentiſcher Verbindung bezieht sich doch wohl, wenn es überhaupt zeitlich gemeint ist, auf einen Anfang, welcher der Gegenwart angehört, im Gegensatz zu einem „nachher“

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 178 ff.



oder „zuletzt“. Daß es aber zeitlich gemeint ist, wird dadurch, daß Jesus v. 27 auf ein „hernach“ hinweist, unzweifelhaft. *Ὅταν* — sagt er da — *ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ εἰμι*. Sie müssen ihn zuvor hinauf zur Höhe gebracht haben, ehe sie erkennen, daß er der ist, als den er sich bezeugt, aber so bezeugt, daß sie fragen können: *σὺ τίς εἶ*. Angesichts dessen getröstet er sich seines Vaters, daß ihn derselbe in der Welt, in welche er ihn gesandt hat, nicht allein läßt, sondern mit ihm ist. Denn die Erhöhung, welche sie ihm werden angedeihen lassen, ist seine Kreuzigung.

Dies führt uns auf ein Weiteres, wovon Jesus sagt, daß er dazu in die Welt gekommen, nämlich daß er zum Heile der Welt sterben und wie er sterben wird. *Καθὼς Μωϋσῆς* — sagt er Joh. 3, 14 f. — *ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθήναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον*. Weil die Juden sein und des Täufers Zeugniß nicht annahmen, so muß er erhöht werden, wie jene Schlange in der Wüste erhöht worden ist, welche jedem, aber auch nur dem zum Heile gereichte, der nach Heil verlangend gläubig seine Augen dahin emporrichtete. Glaubten sie seinem Worte, so nähme es mit ihm einen solchen Ausgang, welcher ihren Glauben mit dem Schauen seiner Herrlichkeit belohnte. Nun aber wird er aus ihrer Mitte entnommen, ein Gegenstand des Glaubens zu werden und zu bleiben, eine Ursache ewigen Lebens nur für den, aber auch für jeden, welcher nach dem Heile verlangend das Auge des Glaubens zu ihm aufhebt. Für diejenigen, zu welchen Jesus hier und an der vorhin besprochenen Stelle von dieser seiner Erhöhung redet, war zunächst nur dies verständlich, daß er nicht unter ihnen bleiben werde, sondern daß sie ihn, wie er Joh. 7, 34 sagt, vergeblich suchen werden. Er dagegen wußte, indem er davon sprach, einerseits, daß sie selbst ihn weg schaffen, ihn auf ihre Weise erhöhen, nämlich ans Kreuz bringen werden, und andererseits, daß ihn dieser Tod zu Gott erhöhen wird<sup>1)</sup>. Der Anfang dieser Erhöhung ist also ein Leiden, ein Todesleiden, das Erleiden des Verbrechertodes, der ihm von

<sup>1)</sup> Weissagung u. Erf. II, S. 141; Schriftbew. I, 2 S. 301 f.

seinen Feinden angethan wird. Aber das Ziel ist, daß er in einer Höhe ist, von welcher aus er ewiges Leben den an ihn Glaubenden gibt. Glauben aber muß man, um das Leben zu gewinnen; denn das bringt die Art und Weise seiner Erhöhung mit sich und der Höhe, in welcher er steht. Die Art und Weise seiner Erhöhung läßt nicht den Heiland erkennen für das irdische Auge, und seine Höhe ist für dasselbe verborgen. In beiden Beziehungen ist er Gegenstand des Glaubens. So erfüllt sich also zunächst die Verheißung Marias, daß er sitzen wird auf dem Thron seines Vaters David. Sie erfüllt sich im Einklang mit dem, was Symeon gesagt hat.

Im Einklang mit jener Vorherjagung Jesu, wie er von der Erde hinwegkommen werde, will nun auch die Stelle verstanden sein, wo wir ihn den Juden zurufen hören Joh. 2, 19: *λύσατε τὸν ναὸν τούτου καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*, wozu der Evangelist bemerkt v. 21, daß Jesus *ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Den Tempel Gottes, welchen sein Volk abbricht, indem es ihn tödtet, baut er neu auf durch seine Auferstehung. Denn mit ihr ist die Gotteswohnung vorhanden, so zwar, daß diese Gotteswohnung alle diejenigen in sich einschließt, welche durch die Taufe Christo einverleibt werden. Dies ist der Sinn jenes Wortes. Joh. 6, 62 aber sagt Jesus, wenn auch nur in hypothetischer Form, daß er werde dahin auffahren, wo er zuvor gewesen, und er sagt dies, um seinen Jüngern seine Rede vom Genießen seines Fleisches und Blutes unanstößig zu machen. Denn wenn er, der in Fleisch und Blut vor ihnen steht, auffährt, wo er zuvor gewesen, so ist es ja nicht dieses greifbare Fleisch und Blut, von dem er redet, sondern seine menschliche Natur in der Verklärtheit, in welche sie damit eingeht. Was wir ihn da sagen hören von seinem Auferstehen, dient zum Verständniß dessen, was wir vorhin lasen, alsdann solle ewiges Leben in ihm haben, wer an ihn glaubt. Denn wer durch den Glauben in Gemeinschaft mit ihm steht, steht in Gemeinschaft mit dem bei Gott Verklärten, dessen Leben ein ewiges Leben ist.

Jesus wird also — dies ergibt sich aus den bisher behandelten Stellen — den Tod erleiden durch sein Volk, das nicht auf sein Wort hin an ihn glaubt, und zwar den Tod eines Verbrechers

gegen die staatliche Ordnung, hiedurch aber zu Gott kommen, von wo er denen zum Heil gereicht, welche gläubig zu ihm aufblicken, wo sie ihn nicht mit Augen sehen. *Ἐλεύσονται ἡμέραι* — sagt Jesus Matth. 9, 15 —, *ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος*. Es kommt eine Zeit, in welcher der Bräutigam von ihnen genommen wird. In Folge dessen wird die Vermählung der Gemeinde jetzt nicht vollzogen werden, sondern seine Freunde harren ihr entgegen unter Leid und Angst, bis er ihnen wiederkehrt.

Wenn Jesus dort, wo er der Gegenwart, in welcher sein Wort keinen Glauben fand, eine Zukunft entgegenstellte, in welcher er denen, die zuvor an ihn glauben, Ursache ewigen Lebens werden wird, von einem Hinaufkommen ans Kreuz und zu Gott sprach, so von einem Hinabkommen unter die Erde dort, wo er jenem argen Geschlechte, welches ein ihn beglaubigendes Zeichen begehrte, nur das Zeichen des Propheten Jona und kein anderes in Aussicht stellte (Matth. 12, 39; 16, 4<sup>1)</sup>). Wie Jona im Leibe des Fisches gewesen ist, so wird der Menschensohn drunten in der Erde sein drei Tage und Nächte. Wie Jona wird er dem Tod verfallen scheinen, und wunderbar für die Wiederkehr ans Licht des Lebens erhalten bleiben. Aber nicht diejenigen, welche ihn in den Tod geben, werden ihn wiederkehren sehen, sondern seine Wiederkehr wird für sie ein Zeichen sein, welches eben auch wieder geglaubt sein will, statt daß jene Zeichenforderer des Glaubens überhoben und handgreiflich überführt sein wollten, darin, daß sie seiner Verkündigung nicht glaubten, schlimmer als die Niniviten. Auf's Wort hätten sie glauben sollen, wie letztere. Da sie statt dessen ein überführendes Zeichen fordern, sollen sie zwar ein Zeichen haben, aber nicht nach ihrem Sinne. In wiefern sie selbst dazu helfen müssen, dies Zeichen herbeizuführen, sagt Jesus nicht ihnen, wohl aber seinen Jüngern, wenn er nach jenem Bekenntniß des Petrus davon redet, daß er getödtet, von seinem Volke in die Hände der Heiden zum Tod überliefert werden, aber am dritten Tag wieder auferstehen wird.

Aber Jesus sagt nicht nur, daß er sterben wird und wie, und was auf seinen Tod folgen wird, sondern er bezeichnet auch

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 303 f.

näher, inwiefern sein Tod und Todesleiden ein Erleiden der Welt zu Gute sein werde. So sagt er Joh. 10, 15. 18, er gebe sein Leben für die ihm befohlene Heerde (*ὑπὲρ τῶν προβάτων*); er gebe es freiwillig hin, indem er Macht über dasselbe habe wider Jedermann, und Niemand es ihm gegen seinen Willen nehmen könne. Die Gleichnißrede läßt nicht an einen Versöhnungstod<sup>1)</sup>, sondern an einen Tod der Aufopferung<sup>2)</sup> denken; und der Begriff der Stellvertretung liegt nicht einmal insofern in den Worten *ὑπὲρ τῶν προβάτων*, daß man sagen könnte, der Sterbende erspare denen das Sterben, für welche er stirbt<sup>3)</sup>. Es liegt nichts weiter in dem *ὑπὲρ τῶν προβάτων* als dies, daß es das Wohl der Heerde ist, um dessen willen er sein Leben dahingibt; daß sein Tod dazu dient, Schlimmes abzuwenden und Gutes zuzuwenden. Wenn aber Jesus v. 17 sagt, um dessentwillen liebe ihn der Vater, weil er sein Leben hingabe, um es wieder zu nehmen, so muß man den Nachdruck beim Absichtssatz darauf legen, daß er sein Leben nicht behalten, sondern in der Weise schließlich besitzen will, daß er es zuvor hingegen und wieder bekommen hat. Er wagt es darauf, ob er sein Leben auch wiedergewinne. Seine Selbsthingabe ist eine That des Glaubens an seinen Vater; und darum liebt ihn der Vater, weil er sein Leben hingibt, um es wiederzugewinnen.

Wie es nun aber geschieht, daß sein Tod der Heerde zum Besten dient, dies ist in einem anderen, seinen Tod ebenfalls als eine Leistung bezeichnenden Ausspruche gesagt<sup>4)</sup>, wo es heißt, daß der Menschensohn *οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Matth. 20, 28). Wie anderwärts (1 Tim. 2, 6) *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* oder *λύτρα περὶ ψυχῆς* (Num. 35, 31 LXX), so ist hier *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* verbunden, und gehört somit als Prädikat zum Objecte *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*. Wäre *ἀντὶ πολλῶν* zum Subject zu ziehen, so wäre der Sinn, Jesus werde an Vieler Stelle thun, was sie thun sollten, nämlich sein Leben als ein Lösegeld dargeben, sei es, indem er statt ihrer stirbt, oder indem er stirbt, damit sie nicht sterben<sup>5)</sup>. So aber

<sup>1)</sup> so Olshausen z. d. St. <sup>2)</sup> de Wette z. d. St. <sup>3)</sup> so früher Tholuck z. d. St. <sup>4)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 299 f. <sup>5)</sup> so z. B. Fritzsche z. d. St.

heißt es vielmehr, als ein um sie zu zahlendes Lösegeld werde er sein Leben dargeben, damit sie um diesen Preis frei kommen, während sie sonst der Strafe ihrer Sünden verfallen blieben. Inwiefern seine Selbstdargabe in den Tod die Leistung ist, für welche sie der Verhaftung ledig werden, in der sie sich befinden, ist nicht gesagt; wohl aber, daß sie es ist, sie selbst, und nicht etwa seine dadurch bekräftigte Lehre<sup>1)</sup>, oder die Wirkung seines Todes auf die mit ihm in Gemeinschaft Tretenden<sup>2)</sup>. Was man noch mehr in den Worten finden will, daß Jesus mit seiner Lösegeldzahlung der Gerechtigkeitsforderung des Verhaftenden genüge<sup>3)</sup>, oder daß er, weil er sein eigenes Leben als Lösegeld gebe, im engsten und strengsten Sinn des Wortes stellvertretend sterbe<sup>4)</sup>, liegt nicht darin. Jesu Selbstdargabe in den Tod — dies ist der Sinn der Stelle — ist die entsprechende Leistung, welche macht, daß ihrer viele frei kommen aus der Verhaftung, in der sie sind; daß ihnen die Schuld erlassen wird, um welcher willen sie in Verhaft sind<sup>5)</sup>.

Bezeichnet der Herr hier seinen Tod als seine Leistung, so dort, wo er das h. Abendmahl einsetzt, als etwas, das ihm uns zu Gute widerfährt. Wir lesen Matth. 26, 28: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Es sind in dieser Aussage eine Mehrzahl von Momenten beisammen, die wir erst einzeln uns zum Verständniß bringen müssen, ehe wir des Gesamtausdrucks Sinn erfassen können. Vor Allem bemerken wir, daß hier der Herr seinen Tod als Blutvergießen bezeichnet, wornach es also ein gewaltsamer Tod ist, welcher ihm widerfährt. Es ist aber die Feindschaft gegen das Werk und den Willen Gottes, welche ihm solchen gewaltsamen Tod anthut. Seine Leistung hiebei ist, daß er sich ihn anthun läßt; daß er der Feindschaft gegen Gottes Werk zuläßt, ihm solches anzuthun; und hinwieder ist es Aeußerste, das er sich widerfahren lassen kann. Sodann aber 2) nennt der Herr sein Blut *αἷμα διαθήκης*. Als solches hat es seines Gleichen nur dort, wo jene

<sup>1)</sup> de Wette opusc. theol. S. 141. <sup>2)</sup> de Wette zu Matth. 20, 28.

<sup>3)</sup> Philippi in Herr Dr. v. Hofmann ggüber. der Luther. Verf. u. Rechtfertigungslehre S. 61. <sup>4)</sup> Delitzsch, Komm. 3. Br. an d. Hebr. S. 732. <sup>5)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 299.

erste Gottesordnung zum Zweck des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Jehova und Israel hergestellt wurde. Wir vergleichen Ex. 24, 8. Nachdem Mose der Gemeinde vorgelesen, welches das Gesetz des Volksgemeinlebens sei, dem sie sich untergeben müsse, wenn sie Gottes Volk sein wolle; und nachdem sie bejaht hatte, daß sie sich diesem Gesetz unterstellen wolle, so schlachtete Mose Opfertiere, deren Blut zur Hälfte auf den Altar, zur anderen Hälfte auf die Gemeinde gesprengt wurde, so daß der Mittler, Mose, das Gotte angehörige Opferblut zwischen ihm und der Gemeinde theilte. Darum nennt Mose das Blut, welches er auf die Gemeinde sprengt, das Blut der Gottesordnung (*דְּמַת־הַבְּרִית*), welche Gott nun herstellt und welche darin besteht, daß Israel als Volk Gottes in Gemeinschaft mit Gott stehen soll. Dem gleich nennt nun Jesus sein Blut *αἷμα τῆς διαθήκης*. Die Herstellung jenes Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Israel geschah nicht ohne diejenige Handlung, welche an die Sünde und die Vergebung der Sünde erinnert. Nur in Kraft der im Opfer geschehenen Sühnung der Sünde<sup>1)</sup> konnte sie erfolgen, welche sühnende Handlung aber wiederum auf dem von je geoffenbarten Willen Gottes beruht, daß er die Sünde vergeben will. Zu gleichem Zweck geschieht also auch, was Jesus jetzt sich widerfahren läßt, wenn sein Blut *αἷμα διαθήκης* ist. Daß er sich solchen Tod widerfahren läßt, dient zu einer Sühnung der Sünde der Menschen, zwischen welchen und Gott ein Verhältniß der Gemeinschaft hergestellt werden soll, welches Vergebung ihrer Sünde zu seiner Voraussetzung hat. Wie dem Volke Israel die Sünde, durch welche es der Gemeinschaft mit Gott unwerth war, ein für alle Mal vergeben war, damit die von Gott gewollte Gemeinschaft hergestellt würde, so ist der Menschheit, zwischen welcher und Gott nun die rechte Gemeinschaft hergestellt werden soll, ihre Sünde damit, daß Jesus sein Leben in den Tod gibt, ein für alle Mal vergeben; und auf dieser ein für alle Mal geschehenen Vergebung beruht die sonst unmögliche Gemeinschaft mit Gott, welche er der Menschheit vermittelt. Das Andere, daß Jesus sein Blut das um vieler willen — *περὶ* zur Bezeichnung der veranlassenden Ursache — vergossene nennt,

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 249.



liegt also schon in dem Ausdruck *αἷμα διαθήκης*. Die Gemeinschaft aber mit Gott, welche nun hergestellt wird, ist vor Allem Antheil an der Sündenvergebung, welche in Kraft der sühnenden Leistung Christi ein für alle Mal da ist. Daß Christi Tod solches leistet und die Menschheit solches davon hat, beruht nun aber auf dem, was von seiner Person und Sendung gilt. Auch hierauf führt uns die Vergleichung mit Ex. N. 24. Denn das dort gebrachte Opfer wäre nicht, als was es bezeichnet wird, wenn es nicht durch den von Gott zur Herstellung der Gemeinschaft zwischen ihm und Israel bestellten Mittler dargebracht würde. Daß der von Gott bestellte Heiland der Welt sich Solches widerfahren läßt, das macht, daß, was er sich widerfahren läßt, zur Sühnung der Sünde dient für die, welchen er zum Vermittler ihrer Gemeinschaft mit Gott bestellt ist. Denn Gott ließe ihm nicht widerfahren, was ihm widerfährt, wenn er nicht eine Sühnung der Sünde wollte, kraft deren sie vergeben sei. So liegt denn Alles in dem Zweifachen, daß Christus, der von Gott bestellte Heilmittler, es ist, welcher Solches von sich sagt, und daß er seinen Tod als das Gegenbild dessen bezeichnet, was bei Herstellung der Gemeinschaft Israels mit Gott geschehen ist.

Was hier Jesus, wo er von seinem Tode spricht, von der Bestimmung sagt, welche er damit erfüllt, entspricht dem Worte des Täufers von ihm als dem *ἀμνός του Θεου*; und was die Apostel in dieser Richtung von Jesu sagen, geht nicht darüber hinaus, sondern ist nur je nach Anlaß und Zweck anders gefaßt. So, wenn Petrus Akt. 2, 22 f. sagt: *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδειγμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε, τοῦτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ ἐκδοτὸν διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε.* Er hält den Juden ihre Verschuldung vor, aber auch, daß sie damit gethan, was in Gottes Rathschluß zuvor versehen gewesen. Und so erscheint denn, was Jesu geschah, als Gottes That Röm. 8, 32, laut welcher Stelle er *τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν.* Weil die Leser dessen versichert sein sollen, daß Gott ihnen nichts vorenthalte, sagt der Apostel, daß

Gott seinen Sohn überantwortet, damit die Feindschaft gegen ihn thun konnte, was sie wollte. Wiederum Eph. 5, 25 im Zusammenhang mit der Ermahnung, daß der Mann sein Weib liebe, wird als Christi That bezeichnet, daß er *ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*. Wie dort *ὑπὲρ ἡμῶν*, so heißt es hier *ὑπὲρ αὐτῆς*; dagegen Röm. 5, 6, 8, daß Christus gestorben *ὑπὲρ ἀσεβῶν* und *ἐν ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*; denn hier handelt sich um die Versicherung, daß der an Jesum Gläubige keines anderen bedarf als seines Glaubens, um vor dem Zorngericht bewahrt zu sein und der zukünftigen Herrlichkeit theilhaft zu werden. Jetzt nachdem er für uns gestorben, sind wir, die wir an ihn glauben, keine *ἁμαρτωλοὶ* mehr, sondern in Friedensgemeinschaft mit ihm hergestellt (*καταλλάγντες*). Wir stehen nicht mehr so zu Gott, daß wir der Sünde schuldig sind. Das feindliche Verhältniß, welches zwischen uns und Gott bestand, hat sich in ein freundliches verwandelt: *ἐχθροὶ ὄντες καταλλάγημεν τῷ Θεῷ*. Wie dies geschehen ist, sagt der Apostel mit den Worten *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, welche er zu *καταλλάγημεν τῷ Θεῷ* hinzufügt. Jesu Tod ist das Mittel gewesen, durch welches wir anders zu Gott zu stehen gekommen sind, als da wir in der Verfassung waren, daß wir ihn wider uns hatten; seinen Sohn hat er, um dies zu bewirken, sterben lassen. Wie nahe hätte es dem Apostel in diesem Zusammenhang gelegen, die Liebe Gottes (v. 8) darin aufzuzeigen, daß er die Strafe, welche wir hätten erleiden sollen, an seinem Sohne vollstreckt habe, wenn dies seine Meinung wäre<sup>1)</sup>. An der Stelle 1 Tim. 2, 6 sagt er von Christo, er sei *ὁ δούς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* d. h. er hat mit sich selbst ein Lösegeld bezahlt, welches Allen dazu gedeihen kann, daß sie dessen ledig sind, darin sie verhaftet waren. 1 Joh. 4, 10 wird es als That der Liebe Gottes gegen uns gepriesen, daß er *ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Er ist persönlich das, was unsere Sünde sühnt, daß sie nicht mehr uns zum Gegenstand des Zornes Gottes mache. Wenn Petrus die Christen ermahnt, Unrecht zu leiden bei Gutes thun, sagt er I, 3, 18 von Christo, daß

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 347 f.

er *περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*. Um Sünden handelte sich bei dem Tode, den er erlitt, sie gutzumachen, zu sühnen: und so sollte der Tod des Gerechten Ungerechten zu Gute kommen. Aus Anlaß der Ermahnung, daß der Sklave Mißhandlung über sich ergehen lassen, ja mit Gutes thun erwidern soll, was den mißhandelnden Herrn zur Besinnung bringen kann, weist der Apostel I, 2, 24 auf Christum hin, welcher *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογονόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*. Als Christi Leib ans Kreuz geschlagen ward — und hieran erinnert der Apostel in diesem Zusammenhang deshalb, weil der Sklave körperliche Mißhandlung erfuhr —, da lagen unsere Sünden auf ihm, die Sünden derer, welche jetzt an ihn glauben. Er nahm sie auf sich als eine Last, die er von uns nehmen wollte, so daß sie damit, daß er sich Solches widerfahren ließ, gesühnt sind und nicht als Schuld, die uns dem Gericht überliefert, auf uns lasten.

Indem Paulus am Schluß von 2 Kor. K. 5 den Inhalt der Bitte angibt, welche die Verkündiger Christi auf Grund der Heilthaten Gottes und so, daß Gott selbst durch ihren Mund redet, an die Welt richten, der Bitte: *καταλλάγητε τῷ Θεῷ*, so begründet er dieselbe durch nähere Aussage der Art und Weise, wie es möglich geworden, daß wir uns mit Gott versöhnen, oder richtiger gesagt, aus der Entfremdung von ihm umkehren zur Friedensgemeinschaft mit ihm. Denn letzteres bedeutet, wie schon oben hervorgehoben, *καταλλάσσεσθαι τῷ Θεῷ*. In diesem Zusammenhang heißt es v. 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Dadurch, daß Gott ihm widerfahren ließ, was der Sünde Sold ist, den Tod, während er der Sünde fremd war, hat er ihn zur Sünde gemacht, so nämlich, wie wir durch unsere Betheiligung an ihm Gerechtigkeit werden, also zu Einem, der in der Weise Sünde hatte und zu büßen bekam, wie wir solche werden, die Gerechtigkeit haben, nicht eigene, sondern Gottes, die Gott beschafft hat, entsprechend dem, daß die Sünde, welche er hatte und zu büßen bekam, nicht seine war, sondern unsere. Dies ist der Sinn der Stelle, der man nicht mehr muß entnehmen wollen, als sie ihrem Zusammenhang gemäß darbietet.

Und dies beschränkt sich darauf, daß unsere Wiederbringung aus der Feindschaft, die zwischen Gott und uns bestand, in ein Verhältniß der Friedensgemeinschaft Gottes eigene That gewesen, und daß er sich die Ausrichtung dieses Gnadenwerks den Preis hat kosten lassen, über Christum, in dessen Person und Geschichte er es ausrichtete, ein Geschick zu verhängen, welches ihn als das Widerpiel dessen darstellte, was er als der Heilige war<sup>1)</sup>. Wenn der Apostel Gal. 3, 13 das, was Jesus sich uns zu Gute widerfahren ließ, so bezeichnet, daß er ein Fluch (*κατάρα*) geworden, so bestimmt ihn dazu der Zusammenhang. Denn er will zeigen, daß es, um des Segens theilhaft zu werden, welcher der Gemeinde Gottes, dem Geschlecht Abrahams zugeacht ist, lediglich des Glaubens an Christum bedarf, während, wer sein Verhältniß zu Gott ein gesetzlich bedingtes sein läßt, unter dem Fluch steht, welcher über alle Gesetzesübertretung ausgesprochen ist. Um uns von diesem Fluch loszukaufen, fährt er fort, ist der Heiland ein Fluch geworden. Fluch, wie ihn das Gesetz über die ausspricht, welche es übertreten, ist in seinem Widerfahrnisse, indem er den Verbrechertod starb, zur Verwirklichung gekommen. Es hat eine ähnliche Bewandniß mit diesem Ausdruck, wie mit dem, daß ihn Gott zur Sünde gemacht. Und auch von *ὑπὲρ ἡμῶν* gilt das Gleiche, wie dort. Nicht anstatt der Menschen, sondern um ihretwillen, nämlich in ihrer Sache und ihnen zu Gute ist ihm dies widerfahren; und nicht daß es einem Schuldlosen<sup>2)</sup>, sondern daß es dem Mittler des Heils widerfahren ist, wird hervorgehoben. Was er damit geleistet hat, daß er sich solches hat widerfahren lassen, drückt dann der Apostel diesem Zusammenhang angemessen so aus, daß er uns aus dem Fluch des Gesetzes losgekauft hat. Ein Loskaufen nennt er es, weil die dem Gesetz Untergebenen, welche im Gegensatz zu der außerisraelitischen Welt gemeint sind, sonst unter dem auf Gesetzesübertretung gelegten Fluch geblieben und seiner Verwirklichung an ihnen verfallen sein würden. Aber nicht dieser, sondern ein Fluch — heißt es — ist Christus geworden: womit die Deutung, als habe der Gesetzesfluch seine Gültigkeit dadurch verloren, daß er sich einmal als ein ungerechter erwiesen<sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 330. <sup>2)</sup> Hilgenfeld 3. d. St. <sup>3)</sup> Hilgenfeld 3. d. St.

ebensowohl hinfällt, wie die andere sonst bräuchliche, daß unser Fluch von uns genommen und ihm auferlegt worden<sup>1)</sup>. Wohl ist es wahr, daß es eins und dasselbe ist, ob man von Christo sagt, er sei gekreuzigt oder er sei ein Fluch worden<sup>2)</sup>. Aber Paulus rechtfertigt ja letzteren Ausdruck mit einer Schriftstelle, welche von dem in seinem Tod zur Schau ausgestellten Verbrecher sagt, er sei verflucht, ein Fluch sei an ihm verwirklicht. Er hat also im Sinne, was Christo damit widerfahren ist, daß seine Feinde den Fluch des Verbrechers an ihm vollzogen. Sie haben diesen Fluch, nicht hat Gott seinen den Gesetzesungehorsamen geltenden Fluch an ihm verwirklicht<sup>3)</sup>. Freilich ist es Gott selbst, welcher ihm solches hat widerfahren lassen, und also Gott selbst, welcher ihn zum Fluche gemacht hat, wie zur Sünde. Aber nicht um seinen Fluch über die Gesetzesungehorsamen an ihm zu vollstrecken, sondern um denselben überhaupt nicht vollstrecken zu müssen, hat er dies gethan. Und an der vorliegenden Stelle sagt der Apostel nicht, was Gott an Christo gethan, sondern was Christus für uns erlitten und was er uns damit zu Wege gebracht hat. Nachdem das Volk des Gesetzes in dessen Namen seinen Heiland als einen Verbrecher getödtet, und das von der Verheißung abgelöste Gesetz Christum in solchen Tod gebracht hat, ist Zugehörigkeit zum Heiland und Zugehörigkeit zum Gesetz etwas so völlig Geschiedenes, daß der Israelite, welcher in jener sein Heil erkennt, hiemit aufhört, sein Verhältniß zu Gott gesetzlich bestimmt sein zu lassen, und der Heide im Glauben an Christum der Gemeinde des Segens zugehörig wird, ohne zugleich auch der Gemeinde des Gesetzes angehören zu müssen<sup>4)</sup>. Dies besagen die beiden einander gleichlaufenden<sup>5)</sup> und an *γεγόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ* angeschlossenen Absichtssätze *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη κτλ.* und *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν κτλ.*<sup>6)</sup>.

Wir schließen hieran die Stelle Hebr. 2, 14: *μετέσχευ αἵματος καὶ σαρκός, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου.* Der Tod ist Satans Herrschaftsgebiet, wie Gottes das Leben. Denn was Gottes ist, in den Tod

<sup>1)</sup> so z. B. Calvin z. d. St. <sup>2)</sup> Luther z. d. St. S. 15 der Erlanger Ausgabe. <sup>3)</sup> vgl. Bähr in den theol. Stud. u. Krit. 1849, S. 924. <sup>4)</sup> vgl. Usteri z. d. St. <sup>5)</sup> vgl. Meyer z. d. St. <sup>6)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 334.

zu bringen, damit sein Werk vernichtet sei, ist Satans Thun. Daher denn hier gesagt wird, wozu es gedient hat, daß Jesus den Tod erleiden konnte, woran die Leser Anstoß nahmen, sofern sie nun ohne denjenigen, welcher doch die Erfüllung der Verheißung sein soll, in der Welt der Anfechtung leben müssen. Sein Tod bewirkt, daß diejenigen, welche dem Herrschaftsgebiet Satans, dem Tod verfallen wären, das Leben haben, ob sie gleich sterben.

Im Zusammenhang mit der Aufforderung *περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ καὶ ὡς κτλ.* sagt Paulus, um seine Leser daran zu erinnern, wie groß die Liebe Christi gewesen sei, Eph. 5, 2: *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, προσφορὰν καὶ θυσίαν τῇ θεῷ, εἰς ὄσμην εὐωδίας.* Es ist dies im Anschluß an den alttestamentlichen, gesetzlichen Opferdienst geredet. Christus ist der für die Gemeinde opfernde, aber sich selbst opfernde Priester. Das Opfer aber, das gesetzlich verordnete, ist die Gott wohlgefällige, und darum diejenigen, für welche es dargebracht wird, Gott wohlgefällig machende Leistung des hiefür Verordneten. Wenn dies alttestamentlicher Weise nur in Bezug auf die Zugehörigkeit zur israelitischen Volksgemeinde galt, so neutestamentlicher Weise in Bezug auf das persönliche Verhältniß zu Gott. Es ist nicht an dem, daß durch die Bezeichnung der Selbsthingabe Christi als einer Selbstopferung *ὑπὲρ* einen durch *ἀντὶ* auszudrückenden Sinn der Stellvertretung bekommt<sup>1)</sup>. Dem könnte doch nur dann so sein, wenn das Opfer in dem, was es erleidet, die Stelle des Opfernden einnähme, der es erleiden sollte und sonst erleiden würde. Aber es verhält sich ja vielmehr so, daß der Opfernde Gotte ein Gut darbringt, um mit dieser Darbringung für sich selbst oder für einen Anderen einzutreten, und von der Beziehung kommt es, in welcher er damit für sich oder für ihn eintritt, wenn er ein Lebendiges opfert, welches nur im Tode dargebracht werden kann. Als Ausdruck der Frömmigkeit überhaupt ist das Opfer *προσφορὰ*, als Ausdruck der Frömmigkeit des um seine Sünde bußfertigen, aber auch an Gottes Willigkeit zur Sündenvergebung gläubigen Menschen ist es *θυσία*. Beides verbindet der Apostel in seiner Aussage der Selbsthingabe Christi, um sie nicht

<sup>1)</sup> so Harleß z. d. St.



nur überhaupt als eine Selbstdargabe an Gott, sondern näher als eine solche zu bezeichnen, mit der er für uns Sünder eingetreten ist, und die also nicht geschehen konnte, ohne daß er sein Leben in den Tod gab. Er ist den Todesweg gegangen, um als unser wohlgefälliger Vertreter zu Gott zu kommen. Daher Jesus Hebr. 2, 17 ἀρχιερεύς heißt, der laut 7, 27 οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφ' ἑαυτὸν ἀνεύγκας. Was der alttestamentliche Hohepriester für die Gemeinde Gottes unter dem Gesetz gewesen, ihr zur Sühnung ihrer Sünden bestellter Vertreter bei Gott, das sollte Jesus in voller Wahrheit werden. Was die alttestamentlichen Hohepriester jährlich thun, hat er ein für alle Mal gethan ἑαυτὸν ἀνεύγκας. In dieses ἑαυτὸν ἀνεύγκας faßt der Verf. des Hebräerbriefs zusammen, was Jesus dem hohepriesterlichen Doppelopfer Entsprechendes gethan. Denn ἀναφέρειν unterscheidet sich von προσφέρειν so, daß dort mehr das Leiden, ohne welches kein sühnendes Opfer möglich ist, hier mehr die Absicht des Opfernden, das, was er opfert, zu Gott zu bringen, betont wird<sup>1)</sup>.

Wenn es Hebr. 9, 15 heißt: θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, so erklärt sich der Ausdruck ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ daraus, daß die Gemeinde des neuen Testaments die Fortsetzung der alttestamentlichen ist, welche nicht zur neutestamentlichen hätte werden können, wenn ihre Veründigungen gegen das Gesetz alten Testaments nicht gesühnt würden. Hingegen ganz allgemein lautet die Stelle 9, 26, wonach Christus ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται, also dazu geoffenbart worden ist, um durch sein Opfer die Sünde überhaupt zu einer abgethanen Sache zu machen. Hinwieder lesen wir v. 28 von Christo, er sei προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνευχεῖν ἁμαρτίας. Er wurde zur προσφορά gemacht, und dies ist mit ihm geschehen von Gottes wegen εἰς τὸ κτλ. Bei dem Ausdruck ἀναφέρειν ἁμαρτίας hat der Apostel ohne Zweifel Jes. 53, 12 im Sinn, wo נָשַׁךְ עַמּוֹתָיו בְּחַבְלֵי מָוֶת

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 401.

ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε übersezt ist. Das Verbum ἀναφέρειν bedeutet wie ἀναβαστάζειν Etwas so tragen, daß man es auf sich liegen hat. Christus sollte Vieler Sünden, nämlich die Sünden derer, die seine Gemeinde bilden werden, als seine Last tragen. Zu dem Zwecke ist er zu einer προσφορά gemacht, dahin gebracht worden, wo er dem zu eigen werden sollte, welcher ihn zum Sühnopfer für die ganze Welt verordnet hatte. Nach Hebr. 10, 10 sind wir kraft des Willens Gottes, daß der verheißene Heiland mit seiner Person eintrete dafür, zu thun, was durch die gesetzlichen Opfer nicht geschehen konnte, geheiligt διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wenn diesmal der Leib Christi als das Dargebrachte genannt ist, so erklärt sich dies nicht blos aus der Bezugnahme auf Ps. 40, sondern hat einen ähnlichen Grund, wie wenn es Röm. 12, 1 παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν heißt. Der leiblich Lebende begibt, indem er seinen Leib Gott zu Dienst stellt, sich selbst, sein leibliches Leben an Gott; und unter diesen Gesichtspunkt kommt das Opfer Christi hier zu stehen, wo es als seine Erfüllung des ihm geltenden Willens Gottes in Betracht kommt. Hebr. 10, 14 endlich (μὴ προσφορᾶ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους) ist gesagt, daß Christus diejenigen, welche der Welt entnommen und des heiligen Wesens Gottes theilhaft werden, mit Einem Opfer so völlig gemacht in ihrem Verhältniß zu Gott, daß sie es für immer sind und bleiben.

So wenig von den Aposteln Neues gelehrt ist, wenn sie von Jesu Gottessohnschaft zeugen, ebenso wenig in dem, was sie von seinem Tode sagen; und es ist immer dasselbe, was sie von ihm sagen, nur je nach dem gegebenen Anlaß verschieden gewendet. Weder hier noch dort finden wir eine Idee, die sich in verschiedenen Lehrbegriffen verschieden gestaltet, sondern eine Thatsache, welche Inhalt des Gemeinglaubens ist und je nach der Seite in Betracht kommt, die der Anlaß, ihrer zu gedenken, hervorkehren heißt.

Jesus spricht aber von seinem Tode nicht, ohne auch von seiner Auferstehung. So andeutungsweise schon Joh. 2, 19, dann Matth. 12, 40, wie er denn auch auf eine Wiederkunft hinweist Matth. 9, 15, auf seine Erhöhung zu Gott Joh. 3, 14 u. 6, 62. Ausdrücklich redet er von seiner Auferstehung vor seinen

Jüngern Matth. 16, 21, wie auch 16, 28 von seinem Kommen in der Herrlichkeit seines Vaters, und Joh. 10, 17 öffentlich in den Worten *τίθηναι τὴν ψυχὴν μου κτλ.* Doch dies hängt nun zusammen mit seiner Verkündigung des Himmelreichs.

Wir haben bis hieher nur immer von solcher Verkündigung Jesu gehandelt, welche von Anfang seines öffentlichen Auftretens an geschehen ist. Hiemit hängt zusammen, daß wir vorzugsweise Aussagen Jesu besprachen, welche im johanneischen Evangelium überliefert sind. Denn letzteres unterscheidet sich von den synoptischen auch in der Beziehung, daß es uns Mitteilungen aus der Zeit der Verkündigung Jesu gibt, welche zwischen der Taufe Jesu und der Gefangenlegung des Täufers in der Mitte stehen, während der Bericht der Synoptiker von Jesu Verkündigung erst da anhebt, wo er in Folge der Gefangenlegung des Täufers an dessen Stelle tritt. Bei den Synoptikern erscheint Jesus als der das Werk des Täufers fortsetzende Prediger des Himmelreichs. Richten wir nun unser Augenmerk darauf, inwiefern Jesu Aussage vom Himmelreich und dessen Verwirklichung sich von der Predigt des Täufers unterscheidet!

Die Synoptiker fassen Jesu Predigt gleich der des Täufers selbst in die Worte zusammen: *μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Auch jetzt heißt es wieder *ἤγγικεν.* Aber dieses *ἤγγικεν*, welches wir auch aus Jesu Munde hören, erleidet ebenso wie bei dem Täufer eine nähere Bestimmung, durch welche es sich von der Weissagung der alttestamentlichen Propheten unterscheidet; denn näher ist es für das gegenwärtige Geschlecht, welchem die Offenbarung des Himmelreichs zugebacht ist. Von den Tagen des Täufers an bis jetzt — sagt Jesus Matth. 11, 12 — werde das Himmelreich mit Gewalt an sich gebracht; die ihm Gewalt anthun, bringen es an sich. Eines *βιάζειν* bedarf es; es drängt sich nicht auf, wird nicht so leichten Kaufs zu Theil, als das jüdische Volk meinen mochte, wenn es an die Erscheinung des Messias und die Aufrichtung des messianischen Reiches dachte. Es ist nicht leicht, es sich zu erobern (vgl. Luc. 13, 24, wo der Herr auf die Frage, ob *ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*, von der Nothwendigkeit eines *ἀγωνίζεσθαι* redet, *εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας*). Mit des Täufers Hervortreten hat also

die Zeit angehoben, wo es gilt, sich des Himmelreichs zu bemächtigen. Und die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, von welcher der Täufer gesagt, ist dieselbe, von welcher Jesus redet. Diese *βασ.* ist schon gegenwärtig, wie denn Luc. 17, 21 Jesus auf die Frage der Pharisäer, *πότε ἔρχεται ἡ βασ. τ. θ.*, die Antwort gibt: *ἡ β. τ. θ. ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* d. h. in eurer Mitte, inmitten von euch (nicht: in euch). In Jesu Person ist das Himmelreich vorhanden. Aber wie in der Offenbarung begriffen, so ist es andererseits zukünftig. An der eben citirten Stelle sagt Jesus zu den Jüngern von der Zeit, wo sie begehren werden, *μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* zu sehen; und von seiner *ἡμέρα*, wo er *ἀποκαλύπτεται*. Wie er gekommen ist und kommen wird, so das Reich Gottes. Es wird also jetzt wieder eine Zeit des Himmelreichs verlaufen zwischen dessen Anfang und dem Ende seiner Geschichte. Dahin lauten jene Matth. K. 13 auf uns gekommenen Gleichnisse, in Bezug auf welche er den Jüngern sagt: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν.*

Wer den Täufer gehört hatte, der erinnerte sich von daher nur eben der Ankündigung eines Thuns des hinter ihm her kommenden Heilsmittlers, welches Vollzug des Gerichts und der Erlösung ist. Sofort schien beides zumal zu geschehen, das Ende der Heilswerklichkeit mit dem Anfang derselben unmittelbar gegeben zu sein. Jetzt eröffnet Jesus die Aussicht auf eine Zeit, wo die Seinen ohne ihn in der Welt sein, auf eine Zeit bis dahin, wo er anders als das erste Mal in wahrnehmbarer Herrlichkeit erscheinen wird zum Vollzug des Gerichts. Inzwischen sind im Himmelreich mit den Söhnen des Reichs die Söhne des Argen zusammen und müssen mit ihnen verflochten und verwachsen sein bis auf die Erntezeit, wo man Weizen und Unkraut scheiden kann, bis auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, wo Gottes That die Scheidung vollzieht. In eine ferne Zeit rückt so die Sonderung der Guten und Bösen, von welcher der Täufer als von einer durch seinen Nachfolger geschehenden Reinigung der Tenne gesprochen. Oder Jesus sagt von dem Netz des Himmelreichs, das da ausgeworfen wird und in dem zusammenkommt Taugliches und Untaugliches, dessen Inhalt erst gesondert wird, wenn die Engel *ἀγορεύουσιν τοὺς*

πονηροῦς ἐκ μέσου τῶν δικαίων, durch eine göttliche Machtthat am Ende dieses Weltlaufs. Eine solche Zukunft steht also bevor, ehe es mit dem Himmelreich zu dem Schluß kommt, daß die Gerechten es besitzen und die Ungerechten von ihm ausgeschlossen sind. Diese Vorstellung vom Himmelreich, welche der Herr seinen Jüngern gibt, indem er sagt *ὑμῖν δέδοται κτλ.*, ist derjenigen sehr ungleichartig, welche man haben mußte, wenn man von der alttestamentlichen Weissagung herkam, wonach des Himmelreichs Aufrichtung Ein Akt Gottes zu sein schien. Es verläuft — so lehrt Jesus seine Jünger — eine Zeit zwischen Anfang und Schluß dieser Gottesthat. So lange ist aber das Himmelreich selbst wieder, obgleich vorhanden, Gegenstand des Glaubens. Es wächst da allmählich aus kleinstem Anfang, aber zu gewaltiger Größe; allmählich und unmerklich, aber sicher und vollständig durchdringt es das, was ihm gewonnen wird, daß es das wird, was es werden soll. Seinem Anfang sieht man es nicht an, zu welcher Größe es erwächst, noch sieht man die umbildende Kraft mit Augen, mit welcher es Alles durchdringt, was ihm gewonnen wird.

Welche *δικαιοσύνη* erforderlich sei, um dem Himmelreich anzugehören, wenn es geoffenbart wird, in seiner bis dahin verborgenen Herrlichkeit zur Erscheinung kommend, ersehen wir aus der Bergpredigt. Man hat in der Bergpredigt eine Gesetzmäßigkeit gefordert gefunden, die sich von der gemein jüdischen nur dadurch unterscheidet, daß die Erfüllung des mosaischen Gesetzes als innerliche der Gesinnung erscheint, statt als äußerliches Thun. Allein die Bergpredigt redet ja zu solchen, die bereits an Jesum glauben, und unter der Voraussetzung dieses Glaubens. Das Erste ist immer, daß man zu ihm komme, in seine Nachfolge sich begeben, ihn für den erkenne und sich ihn den sein lasse, als den er sich bezeugt. Solcher Glaube ist nur dann ein richtiger, wenn man gegen das Himmelreich Alles daran gibt, was zeitliches Gut ist; wenn man z. B. das Gut, das man an Vater und Mutter hat, wenn hinderlich an der Erlangung des Himmelreichs und nur die Wahl ist zwischen dem Einen und dem Andern, wie etwas Hassenswürdiges behandelt und es von sich thut (Luc. 14, 26). Daher Jesus den reichen Jüngling, welcher meint, er habe alle Gebote gehalten, das Seine

verkaufen und den Erlös den Armen geben heißt, weil das Hangen daran für ihn das Hinderniß ist, sich an Jesum hinzugeben.

Wer so an Jesum glaubt, dessen *δικαιοσύνη* wird, weil so beschaffen, wie sie in der Bergpredigt gefordert wird, besser sein als die der Pharisäer: eine Erfüllung des in der Schrift bezeugten Willens Gottes, des Gesetzes, welche nicht bloß dem, was und wie es einzeln geschrieben steht, sondern dem daraus zu ersiehenden Willen des Gesetzgebers entspricht; daher, was er fordert, dem gegenübertritt, was die Schriftgelehrten auf Grund des einzelnen Buchstabens für erlaubt und unerlaubt erklären. Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, daß das Einzelne der Ausführung beipielsweise und gleichnißweise gemeint ist und nicht selbst wieder äußerlich und vereinzelt aufgefaßt sein will. Zwischen *ἁγά* (αἰ) und *μωρέ* Matth. 5, 22 ist kein entsprechender Abstand, wie zwischen *συνέδριον* und *γέεννα*. Die Steigerung der Strafbarkeit dient nur zum Ausdruck des Gedankens, daß jede Aeußerung des Hasses und der Verachtung der wirklichen Verdammniß schuldig macht. Daß dies von dem gilt, der *μωρέ* sagt, hindert Jakobus nicht an seinem *ὁ ἀνθρώπος κενέ* 2, 20; und daß es 5, 34 heißt *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμῶσαι ὄλω*, schließt nicht aus, was Hebr. 6, 16 vom Eidschwur sagt; und daß man in verschlossener Kammer beten soll, ist kein Verbot des gemeindlichen Gebets, wovon 1 Tim. 2 handelt. Die Sinnesart, welche Jesus zeichnet, ist die, welche nicht möglichst enge Schranken des Verbotenen zieht, sondern den Willen Gottes thun will, und mit dem, was man an sich Rechtes thut, nicht irgend Anderes erzielt, als eben nur zu thun, was Gott wohlgefällt. Die schlechtthinige Richtung des Herzens auf Gott fordert er, die volle Liebe zu Gott, welche gleiche Liebe zum Nächsten in sich schließt (Matth. 22, 37 ff.). Ein Glaube an ihn ohne sie hilft nicht gegen Ausschluß aus dem Himmelreich (vgl. Jak. 2, 14—26).

Während es sich in den synoptischen Evangelien mehr um die Ausführung dieser *δικαιοσύνη* ins Einzelne handelt, so im Johannes-evangelium darum, daß man an Jesum glaube, und um die Bedeutung dieses Glaubens. Besonders zwei Abschnitte des vierten Evangeliums sind in dieser Beziehung bedeutsam, das Gespräch mit Nikodemus K. 3 und Jesu Verhandlung mit den Juden zu Kaper-



naum R. 6. An ersterer Stelle erklärt Jesus die Theilhaberschaft am Reiche Gottes für nicht möglich ohne ein ganz anderes Wunder als was Nikodemus ihn Wunderbares hat thun sehen, und nicht ohne ein Wunder, das an dem Menschen selbst geschieht, nämlich das γεννάσθαι ἄνωθεν. Daß Johannes letzteren Ausdruck im Sinne von γεννάσθαι ἐκ Θεοῦ verstanden habe, ist weder nothwendig noch richtig. Ἄνωθεν hat keineswegs nur die Bedeutung „von vornherein“<sup>1)</sup>, sondern auch „von vorn an“, so daß γ. ἀ. ebensowohl eine Geburt bezeichnen kann, mit welcher das Leben von vorn beginnt. Johannes kann es aber auch nur so gemeint haben, da er den Nikodemus die Unmöglichkeit entgegenhalten läßt, wie denn ein Mensch inmitten seines Lebens wieder von vorn sollte zu leben anfangen.<sup>2)</sup> Nichts Geringeres ist sonach die Bedingung für die Theilnahme am Himmelreich, als ein neuer Lebensanfang, den der Mensch gewinnen muß inmitten seines dormaligen Lebens. Wie dies geschehen kann, sagt Jesus mit den weiteren Worten, es müsse Einer geboren werden ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Dies war auch schon ohne eine christliche Taufe für Nikodemus verständlich, denn er wußte vom Täufer her von Beidem. Das Wasser sollte man über sich ergehen lassen, dafür versprach der Täufer durch seinen Nachfolger Ueberströmung mit heiligem Geist. Damit man aber der taufenden Hand des Johannes sich unterstelle, mußte man sich dessen bewußt werden, daß ein Jeder, wie er von Natur oder aus sich selbst ist, nicht geeignet ist in Gottes Augen für das Himmelreich, sondern daß er erst der Sündenvergebung bedürfe; und einer Wandlung durch den umschaffenden Geist Gottes konnte nur begehren, wer der Sündigkeit seines gegenwärtigen Wesens müde war. Es ist aber nicht eine Forderung zunächst, welche an Nikodemus ergeht; denn γεννάσθαι ist etwas dem Menschen Widerfahrendes, nicht etwas, das er zu leisten hat. Er muß sich nur dem unterstellen, daß es ihm widerfahre, sowohl der Taufe mit Wasser als der mit h. Geist. Wie man aber dazu kommen solle, letztere zu erhalten, darauf geht Jesu weitere Belehrung, indem er Nikodemus von des Menschensohnes Erhöhung sagt, welche geschehen wird, damit in ihm jeder Gläubige

<sup>1)</sup> Meyer 3. d. St. <sup>2)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 11.

ewiges Leben habe. Ewiges Leben ist Leben aus dem h. Geist. Dies Leben also, in welchem stehen muß jedes Glied des Himmelreichs, geht aus vom erhöhten Menschensohn, und an ihn muß glauben, wer sein theilhaftig werden soll, und die Art seiner Erhöhung bringt es mit sich, daß er ein Gegenstand des Glaubens ist und nicht handgreiflich vorliegt als Sache des Schauens, daß er das ewige Leben hat und gibt.

Was der Täufer vorhergesagt von seinem Nachfolger, daß er mit h. Geiste taufen werde, erfüllt sich sonach, aber vorerst nur so, daß der innere Mensch, der Mensch in seinem Personleben es ist, den der Geist verklärend überkommt. So kommt es zu einem wirklichen neuen Lebensanfang, aber innerlicher Weise, ein Lebensanfang, dessen Bedingung solcher Glaube ist, wie der an die von Mose erhöhte Schlange. Dieser Lebensanfang ist die Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes, welche dann auch die Anwartschaft auf die Verklärung nach der Seite des Naturlebens gibt.

Wenn es Joh. Kap. 3 zunächst die Art und Weise seiner Erhöhung ist, von der Jesus sagt, daß sie den Glauben zur Bedingung des Empfangs ewigen Lebens setze, so ist es Joh. R. 6 seine menschliche Natur, welche mit sich bringt, daß er ein Gegenstand des Glaubens ist. Was das heiße, an ihn glauben, ist dort vom Herrn so stark ausgedrückt worden, daß auch viele seiner Jünger sich von ihm lehrten. Im Gegensatz zu dem Brod, welches er der Menge Tags zuvor gegeben, sowie zu dem Manna, das Israel in der Wüste gegessen, nennt er sich selbst das Brod, das rechte Brod, das vom Himmel gekommen, welches das ewige Leben dem gibt, der es isset, indem er den Gläubigen am jüngsten Tage auferweckt. Es ist da an Jesum glauben und dies Brod essen nicht eins und dasselbe, sondern wer an ihn glaubt, dem gibt er sich zu essen. Der Glaube ist Bedingung dieses Empfangens; und insofern ist das Essen Vermittlung des Lohnes ewigen Lebens, der dem Glauben an ihn verheißen wird. v. 51 leitet aber Jesus zu einem Weiteren über mit den Worten καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἢ σὰρξ μου ἐστίν. „Es ist aber das Brod, welches ich geben werde um des Lebens der Welt willen, mein Fleisch.“ Gerade dies also dient der Welt zum Leben, daß das Brod, welches

er gibt, nichts Anderes ist als sein Fleisch. Sein Fleisch ist seine menschliche Natur, in der sie ihn vor sich sehen. Daß er eben sie als die zum ewigen Leben nährenden Speise den Gläubigen gibt, dies dient der Welt zum Leben. Diese „harte Rede“ steigert er noch mehr im Folgenden, indem er unterscheidet Fleisch und Blut. Da fragten sie ihn, wie man sein Fleisch essen und sein Blut trinken könne. Vergeblich gibt er nachher die Erklärung, indem er sagt, daß er auffahren werde dahin, wo er zuvor gewesen; vergeblich heißt er sie auf jenen Vorgang warten, wo sie dann begreifen würden, daß diese seine menschliche Natur sich ihnen zur Nahrung gibt, welche das ewige Leben sichert. Vom h. Abendmahl ist hier keine Rede; denn glauben an Jesum und ihn essen ist hier unzertrennlich beisammen. Es ist also nicht das Essen und Trinken ein besonderer Akt. So hart nun aber diese Rede Jesu klingt, so einfach ist doch ihr Gedanke. Denn Jesum in der menschlichen Natur, in welcher er erschienen, muß für seinen Heiland achten; von seiner Selbstmittheilung muß das ewige Leben erwarten, wer das Himmelreich erlangen will. Es ist also Jesu menschliche Natur Mittel der Mittheilung göttlichen Lebens. Wer sich an ihr stößt, kommt nicht zum Glauben an ihn. Wer sich nicht irren läßt, dem wird sie das Mittel der Selbstmittheilung des nicht anders als in der menschlichen Natur lebenden Heilands. Aber es ist eine Sache des Glaubens, daß Jesus aufgefahren dahin, wo er zuvor gewesen, und daß er in Verklärung der menschlichen Natur ist, in welcher er auf Erden gewesen; und Sache des Glaubens, daß seine menschliche Natur Mittheilung ewigen Lebens ist. An Jesum glauben heißt ihn sich sein lassen, was er ist; und wer sich ihn dies sein läßt, an dem bethätigt er sich als den, der er ist; und er ist der in verklärter menschlicher Natur stehende, dessen menschliche Natur ganz des Geistes ist, so daß, indem er sich in ihr an uns bethätigt, er sie zum Mittel der Mittheilung ewigen Lebens macht. Solches Essen und Trinken ist die nothwendige Bedingung für die Auferweckung zum ewigen Leben, für die Theilnahme am Himmelreich, dem Gemeinwesen des h. Geistes. Es wird also eine Zeit sein zwischen Jesu jetziger Gegenwart auf Erden, und dem letzten Tag, an dem er die Gläubigen auferweckt; und in dieser Zeit ist er deshalb Gegenstand

des Glaubens, weil er in anderer Beschaffenheit seiner menschlichen Natur auf Erden gewesen ist, als in welcher er nun bei Gott ist. Das Ende dieses Zeitraums ist seine Wiederoffenbarung, welche eine Wiederoffenbarung ist zur Auferweckung der Seinen und zum Gericht über die Welt.

Wenn der Herr in der besprochenen Stelle verheißt, daß er, wenn er bei Gott sein wird, die Seinen auf Erden seines Lebens, welches ein Leben in verklärter, durchgeisteter Leiblichkeit ist, theilhaft macht, während sie selbst in dem durch Geburt überkommenen Leben sich befinden, so in der verwandten Stelle Joh. 7, 38, daß sie den Geist Gottes in der neuen Weise als Geist seines verklärten menschlichen Lebens empfangen werden. *Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καὶ ὡς ἡ γραφὴ εἶπεν, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεῦσουσιν ὕδατος ζῶντος.* Es ist hier Bezug genommen auf die Stelle Ez. 47, 1 ff. Der an Jesum Gläubige wird der Tempel Gottes sein, aus dessen Inneren lebendiges und Leben wirkendes Wasser strömt. Der Evangelist bemerkt dazu, Jesus habe damit auf die Ausgießung des h. Geistes gedeutet; denn h. Geist war noch nicht, indem Jesus noch nicht verklärt war. Diese Bemerkung wird nicht zureichend gerechtfertigt sein, wenn man nicht beachtet, welche Bedeutung *ἐκ τῆς κοιλίας* hat. Letzterer Ausdruck ist nichts anderes als *ἰσχυρὰ* (vgl. Ps. 40, 9 LXX). Das Innerleibliche ist mit *κοιλία* bezeichnet. Es ergibt sich sonach der Gedanke, daß der Gläubige einen innerleiblichen Quellort haben wird, welchem lebendiges Wasser, nämlich heiliger Geist nach außen entströmt. Im Leben des Fleisches stehend wird er einen Born des Geistes bei sich haben, dessen Ströme sich Leben schaffend auf seine Umgebung ergießen. Um den Geist aber so, wie seine Gläubigen in unverklärter Leiblichkeit ihn haben werden, mitzutheilen, muß er selbst erst leiblich verklärt werden, weil es der Geist seines verklärten leiblichen Lebens ist, dessen Wohnstatt seine Gläubigen sein werden.

Von der Geistesmittheilung an die Seinen handelt der Herr namentlich in dem Gespräch am Vorabend seines Todes. So, wenn er Joh. 14, 16 sagt: *ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα ἢ μετ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.* Hier erhebt sich zunächst die Frage, was *παράκλη-*

τος bedeute. Es kann passivisch oder aktivisch von Bedeutung sein: ὡς παρακαλεῖται oder ὡς παρακαλεῖ. Derjenige, den man herbeiruft, steht Einem bei als Helfer. Aber in dieser Bedeutung paßt das Wort nicht in den Zusammenhang. In welchem Sinne war Jesus seinen Jüngern ein παράκλητος? Ein רַחֵם אֱלֹהִים ist er ihnen gewesen, dessen Geschäft ist, יְרַחֵם אֱלֹהִים, wie es Hiob 33, 23 heißt. Wenn nun an dieser Stelle des Buches Hiob רַחֵם אֱלֹהִים, sowie an einer andern — 16, 2 — רַחֵם אֱלֹהִים von dem Targum mit רַחֵם אֱלֹהִים, und das letztere von Aquila und Theodotion mit παράκλητος, von dem Alexandriner aber mit παρακλήτωρ, von Symmachus mit παρηγοῶν wiedergegeben wird, so kann doch nichts deutlicher sein, als daß man παράκλητος auch aktivisch wie παρακλήτωρ verstanden und gebraucht hat. In diesem Sinne ist παρακαλεῖν alles Zusprechen, wobei es auf eine bestimmende Wirkung abgesehen ist: vermahnen, ermuntern, trösten. So hier. Jesus war bisher der Zusprecher der Seinen, der ihnen Gottes Willen bezeugte; nun er von ihnen geht, sagt er, daß er den Vater bittet, so wird er ihnen einen Andern geben, welcher ihnen sei, was er ihnen bisher gewesen, und zwar für immer. Er selbst der Herr ist nur bei ihnen und auch nur eine Weile bei ihnen; der Geist der Wahrheit bleibt bei ihnen und in ihnen. Eine andere παρακλήσις tritt für die jetzt zu Ende gehende ein (Akt. 9, 31: τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος). Zu unserer Fassung des in Frage stehenden Wortes paßt nun auch, was Jesus 14, 26 sagt, daß der h. Geist, welchen der Vater senden werde, die Jünger lehren und erinnern werde Alles, was er ihnen gesagt. Ihr διδάσκαλος wird er sein, was Jesus bis jetzt gewesen; aber nicht, daß er sie Neues lehren wird, ist gesagt, sondern was der Herr selbst zu ihnen geredet, dessen werden sie nun in Erinnerung bleiben und es verstehen durch Lehre des h. Geistes. Noch weiter erstreckt sich die Verheißung dessen, was der h. Geist ihnen sein wird, Joh. 15, 26. Wenn der Zusprecher gekommen sein wird, der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir, aber zeugen sollt auch ihr (μαρτυρεῖτε nicht Präsens, sondern Imperativ), weil ihr von Anfang an mit mir seid. Dies ist nun zweierlei. Der Welt gegenüber, welche nicht an ihn glaubt, wird er sich ein Zeugniß

schaffen, welches seiner Herrlichkeit überführt, indem er den h. Geist sendet, dessen Dasein sich kundgibt in wunderbarer Selbstbeweisung; und da seine Jünger es sind, in welchen dieser Geist des Wunders sich erzeigt, so gibt Alles, wodurch der h. Geist sein Dasein kundgibt, auch Zeugniß von Demjenigen, in dessen Jüngern er gegenwärtig und wirksam ist. Wir vergleichen hiezu Akt. 5, 32: ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες τῶν ᾠμάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ. Endlich 16, 8 ff. sagt der Herr, er werde, wenn er hingegangen sein werde, ihnen den παράκλητος senden; und komme er, so werde er die Welt überführen περὶ ἀμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως. Warum er in diesen drei Beziehungen die Welt überführen werde, erklärt Jesus dahin, daß er sagt, in Betreff von Sünde, weil sie nicht an mich glauben; in Betreff von Gerechtigkeit aber, weil ich zu meinem Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet, in Betreff von Gericht aber, weil der Herrscher dieser Welt gerichtet ist. Alle drei mit ὅτι angeschlossenen Sätze müssen im gleichen Verhältniß zu demjenigen stehen, woran sie sich anschließen. Es sind lauter Grundangaben. Wenn sie an Jesum glaubten, so hätten sie nicht Sünde; ihr Unglaube ist ihre Sünde, deren sie der h. Geist überführt. Wäre die Welt gläubig geworden, als Jesus erschien, so bedürfte es nun nach seinem Hingang dieser Thätigkeit des h. Geistes nicht. So lange Jesus auf Erden ist, hat die Welt an ihm die Offenbarung der Gerechtigkeit und seine Jünger, so lange sie ihn bei sich sehen, an ihm ihren Führer, dem sie nur nachzugehen brauchen; aber er geht nun aus der Welt zu Gott; da werden die Seinen ihren Weg selbständig zu wandeln haben und brauchen einen Führer, so daß in ihnen sei, welcher sie führe. So macht nun, weil Jesus aus der Welt hingeht, der h. Geist seine Jünger zu einer Offenbarung der Gerechtigkeit, deren vollkommene Offenbarung die Welt bis jetzt an Jesu gehabt hatte. Weil Jesus selbst nicht in der Welt bleibt, so ist nun des Geistes Geschäft, seine Jünger durch seine Gegenwart zu einer Offenbarung der Gerechtigkeit zu machen, auf daß die Welt an ihnen sehe, was Gerechtigkeit ist. Das Gericht betreffend, so ist die Sühnung der Sünde durch Christi Tod geschehen; und wenn er nun durch den Tod zu Gott hingeht, so ist diese seine Auferweckung



thatsächliche Sündenvergebung und somit wesentlich Entscheidung Gottes gegen Satan, welcher sein Neuerstes gethan, um Gottes Werk in Christo zu vernichten. Mit Christi Tod ist ein für alle Mal das Gericht gegen Satan ergangen, sowie das Werk des Heils vollbracht. Darum muß nun der h. Geist die Welt überführen, daß ein Gericht da ist und sie nun entweder glauben muß oder dem Gericht verfällt, welches über den Fürsten dieser Welt ergangen ist. Solches leistet der Geist der Wahrheit der bis jetzt ungläubigen Welt. Was er den Jüngern leistet, wird in der Weise hier neu gesagt, daß es heißt: *ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι. Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση.* Die unmittelbar folgenden Worte *οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει, λαλήσει* sind Zwischenatz, so daß die Aussage *καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν* parallel steht mit dem *ὁδηγήσει κτλ.* Daß die Jünger jetzt nicht tragen könnten, was ihnen Jesus noch zu sagen hat, hat seinen Grund darin, weil es ihr Erlebnis seines Hingangs zur Voraussetzung hat. So lange sie noch über die Worte von seinem Hingang trauern, können sie nicht tragen, was er ihnen mit seinem Hingang in Zusammenhang Stehendes verkündigt. Erschließt sich ihnen die Wahrheit doch erst dann, wenn sie die Thatsachen erlebt haben, in welchen Jesu Werk auf Erden sich abschließt; und nur von da aus erschließt sich auch ein Blick in den weiteren Verlauf der gegenwärtigen Welt. Diese Erkenntniß ihnen zu beschaffen ist Werk des h. Geistes. Aber solches Wirken des h. Geistes ist kein schlechthin selbständiges, es heißt von ihm, wie von Jesu, er rede nichts von sich selbst, er thue nichts von sich selbst. Sein Wirken ist nicht unabhängig weder von Jesu Wirken auf Erden noch von dem zum Vater hingegangenen Sohn. Dieselbe Gemeinschaft sagt Jesus aus zwischen dem h. Geist und ihm, wie sonst von ihm und dem Vater. Auch darauf werden wir aufmerksam, daß es bald heißt, Jesus wolle den Vater bitten, damit er den Geist sende, und dann wieder, er, der Sohn, werde den Geist senden, und wiederum, der Geist der Wahrheit gehe aus vom Vater. Wir finden hier eine ebenso neue Erkenntniß des h. Geistes, wie sich eine solche erschloß, als der Sohn Mensch ward. Gottes Geist — dahin geht

Jesu Verheißung — soll in neuer Weise, so nämlich wie er ihn vom Vater senden wird, ihnen einwohnen; eine neue Weise der Gegenwart des Geistes, vermöge dessen Gott der Welt inwohnt, um sie lebendig zu machen, ist hiemit verkündigt. Denn wenn es heißt, Christus werde vom Vater den Geist senden, so bedeutet dies, daß desselben Geistes Gegenwart, welcher von je in der Welt ist, für die Gläubigen eine neue werden wird; daß der Geist einen Anfang neuer Gegenwärtigkeit in der Welt setzen wird als Geist Christi, denen, welche glauben, einwohnend und sie so von der Welt unterscheidend. Man erwäge, was Jesus von seinem Hingang zu Gott gesagt hat, daß er in derselben menschlichen Natur, in welcher man ihn auf Erden sah, auffahren werde dahin, von wo er gekommen. Das wesentlich Neue an dieser Gegenwärtigkeit des Geistes Gottes ist, daß er von nun an als der Geist des verkärten Menschensohnes, welcher dem zu Gott erhöhten Menschen Jesus inwohnt, in denen sein wird, welche an Jesum glauben, so daß ihr Besitz dieses Geistes Gemeinschaft des Lebens Gottes ist, wie nun Jesus in demselben steht. Hiemit verband sich weiter, daß Gottes Geist Person ist; denn gerade so spricht Jesus von der Sendung des Geistes, wie er sonst von seiner eigenen Sendung spricht. Der Geist, den er sendet, ist ein Anderer an seiner Statt, welcher in derselben Wirksamkeit stehen wird, indem er den Seinen innewohnt, in welcher er bis dahin gestanden. Damit also, daß das Verhältniß des Geistes zu Christo offenbar ward, damit und erst damit ist die Persönlichkeit desselben offenbar geworden. Dies ist nun geschehen durch das Wort Jesu und wird nachher erfüllungsweise geschehen durch Ausgießung des h. Geistes. Die Aussicht aber, welche durch diese Verheißung eröffnet ist, gestaltet sich nun dahin, daß sie nicht nur, so lange sie ohne ihn in der Welt sind, eine Gemeinschaft des Glaubens an ihn ausmachen werden, sondern die Gemeinschaft seines Geistes. Sein Geist wird das Gemeinschaft Bildende für sie sein. Da ist denn, daß es eine Gemeinde Christi geben wird zwischen seiner Auffahrt und Wiederkunft, eine Sache der Verheißung, nicht des Gebots.

Es ist sonach nicht etwas Neues, sondern nur dasselbe, wie Jesus das Kommen und Wirken des Geistes vorhergesagt hat, wenn

der in den Gläubigen waltende Geift in den apofitolifchen Briefen als göttliches Ich erfcheint. Gal. 4, 4—6 ift von der Sendung des Geiftes (*ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) in derfelben Weife geredet wie von der des Sohnes (*ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*), und ebendafelbft heißt es von dem Geifte, er felbft rufe in uns, und nicht bloß, wir rufen durch ihn, *Ἀββᾶ ὁ πατήρ*. Und nachdem der Apoftel Röm. 8, 15 von dem *πνεῦμα υἰοθεσίας* geredet, *ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ*, fährt er fort: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ*. Vermöge deffen, daß wir Geift haben, der uns als Wiedergeborene leben macht, wie der Menfch von der Schöpfung her ein lebendes Wefen ift, find wir uns unfer felbft und alfo auch deffen bewußt, zu Gott in das Kindesverhältniß verfezt zu fein, in dem wir ftehen. Aber wir find uns deffen nicht nur felbft bewußt, fondern der Geift, den wir durch die Einverleibung in die Gemeinde des h. Geiftes empfangen haben, fo daß er uns innewaltet, beftätigt uns durch ein von außen her an uns kommendes Zeugniß das, weffen wir uns inner unferes Einzelnehmens bewußt find. Wenn es ferner Röm. 8, 26 heißt *αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*, fo ift auch diefe Ausfage durch dasjenige verftändlich, was wir dem Zeugniß Jefu über den *παράκλητος* entnommen haben. Im Unterfchiede von unferem Gebete — fagt der Apoftel —, das wir aus unferem Eigenleben heraus zu Gott fenden, wirkt der Geift, der in uns als Chriften waltet, der Geift des neuen Lebens, ein Seufzen zu Gott, das mehr fagt, als wir mit Worten menfchlicher Rede zu fagen vermögen. Von hier aus wird nun auch *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* erkannt, fo daß 1 Petr. 1, 11, wo von der Weiffagung der altteftamentlichen Propheten die Rede ift, *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ* derfelbe Geift ift, der Röm. 8, 9 *πνεῦμα Χριστοῦ* und *πνεῦμα Θεοῦ* heißt.

Hierin vollendet fich die Erkenntniß des Gottes, welcher altteftamentlich Jehova heißt. Die Thatfache, daß der Gott diefes Namens den Sohn in die Welt gefandt, welcher bei ihm gewesen, ehe die Welt war, hat zwifchen demjenigen, welcher fandte, und demjenigen, welchen er gefandt, als Vater und Sohn unterfcheiden gelehrt. Ebenfo wird jetzt, nachdem Jefus den Geift, welcher des Vaters

und fein, des verklärten Menfchenfohnes Geift ift, in der dargelegten Weife verheiffen, der Geift, welcher *רוּחַ יְהוָה* hieß und altteftamentlicher Weife nur wie ein Etwas in und aus Gott, wie der Lebensodem des Menfchen erfchien, nur daß er nicht bloß in ihm, fondern auch in dem, was gefchaffen worden, waltete, als Ich erkannt. War die Perfon des Menfchen Jefus als göttlich zu erkennen, fo nun der Geift, der göttliche, als Ich. Diefe Erkenntniß wird aber erft dann zu voller Klarheit gelangen, wenn die Gemeinde, in welcher der Geift Chrifti waltet, durch ihn zu voller Verklärtheit hergefellt fein wird. Denn dann erft wird die Gemeinde den Geift ihres Lebens deutlich unterfcheiden von fich felbft, ebenfo wie die Thatfache, daß Jefus göttliches Ich ift, erft nach feinem Hingang, als fein auf Erden zu vollbringendes Werk vollendet vorlag, deutlich und voll erkannt worden ift. Daher auch in den neuteftamentlichen Schriften von *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* und *Χριστοῦ* in der Regel fo die Rede ift, daß er nicht als Ich, fondern als ein Etwas, als eine Kraft erfcheint.

Wenn nun Matth. 28, 19 ein *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* fordert, fo ift dies Ausdruck der heilsgeschichtlichen Gegenwart, wo Gott den Sohn gefandt hat aus fich und den Geift, der fein und feines Sohnes Geift, fo daß er der Vater ift, der nicht gewußt wird ohne den Sohn, und der Geift Gottes der Geift des Lebens, welches das gemeinfame des Vaters und des Sohnes. Nicht anders und nicht früher als durch die heilsgeschichtlichen Thatfachen ift die Wahrheit der göttlichen Trinität zur Offenbarung und zur Erkenntniß gekommen; nicht auf dem Weg einer fonderlichen göttlichen Selbftmittheilung noch auf dem Weg der Spekulation ift diefe Erkenntniß geworden. Der Chriftliche Glaube, wie er fich auf die durch die Schrift bezeugten Heilsthatsachen gründet, ift der, daß Gott der Vater Jefu Chrifti geworden, als er ihn in die Menfchheit fandte, und daß der Geift Gottes nun als Geift des beiden gemeinfamen Lebens wirkfamer Grund des neuen Lebens geworden ift, in welchem die an den Sohn Gottes Gläubigen ftehen. Wie aber der Geift in Gott gewesen, ehe er der werdenden Welt wirksam gegenwärtig wurde, fo ift auch der Sohn bei Gott gewesen, ehe die Welt war.

Aber dieses Verhältniß von Vater, Sohn und Geist ist mit diesen Namen benannt, nur wie es geschichtlich offenbar geworden ist, und sind diese Namen nicht zu übertragen in die Ewigkeit, in das Leben Gottes, in welchem er abgesehen von seinem Verhältniß zur Welt steht. Die Schrift weist mit dem, was sie von Vater, Sohn und Geist sagt, auf ein innergöttliches Verhältniß hin; aber sie lehrt dieses innergöttliche Verhältniß nicht anders, als indem sie es in seiner geschichtlichen Selbsterweisung erfafst.

So finden wir es auch in den apostolischen Schriften. Hier müssen wir vor Allem zwei Stellen, welche man gewöhnlich hieher zieht, als nicht hieher gehörig abweisen. Es sind die Stellen Röm. 11, 36 u. Eph. 4, 6. Denn daß an letzterer Stelle mit *εἰς Θεός καὶ πατήρ πάντων* nur Gott der Vater gemeint sein will, ist nicht bloß daraus klar, weil vorher des Geistes und des Sohnes schon gedacht ist, sondern vor Allem aus der Bezeichnung *πατήρ πάντων*, welche immer nur ihm zukommt. Daß aber die hinzutretenden präpositionalen Bestimmungen *ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* nicht alle gleicher Weise von Gott dem Vater gelten sollten, ist nicht abzusehen. Sie gelten hier ebenso von ihm, wie Röm. 11, 36 *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν* (vgl. Hebr. 2, 10 u. 1 Kor. 8, 6). Beide Stellen dürfen also nicht hieher gezogen werden. Aber an Stellen wie 2 Kor. 13, 13 (*ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*) oder 1 Kor. 12, 4—6 (*τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ὁ αὐτὸς κύριος, ὁ αὐτὸς Θεός*) oder auch 1 Petr. 1, 2 (*κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρὸς, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοήν καὶ ὀψισμόν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) finden wir die Gotteserkenntniß, welche dem nunmehrigen Stand der Heilswerklichkeit entspricht, in derselben Weise zum Ausdruck kommen, als wir es oben an der Hand der besprochenen Stellen fanden. Wenn Vater, Sohn und Geist nie in den Namen *ὁ Θεός* zusammengefaßt werden, sondern der Name *ὁ Θεός* immer dem Vater vorbehalten bleibt, so hat dies seinen Grund eben darin, daß die Aussage der Schrift von der göttlichen Dreieinigkeit nur Ausdruck der heilsgeschichtlichen Gegenwart ist, während welcher dem mit den Namen Vater, Sohn und Geist bezeichneten innergöttlichen Verhältniß eine Ungleichheit

eignet. Christus ist Gottes (1 Kor. 3, 23), und Gott ist Christi Haupt (1 Kor. 11, 3), Christi Gott (Matth. 27, 46 u. Joh. 20, 17; Eph. 1, 17 u. Kol. 1, 3 nach richtiger Lesart; Apok. 2, 7; 3, 12); der Geist behält seine neutrale Bezeichnung *τὸ πνεῦμα*; und wenn der Seher die himmlische Herrlichkeit schaut, so steht das Lamm zwischen dem Thron und den Ältesten (Apok. 5, 6), und die sieben Geister Gottes (d. h. der Geist in seiner innerweltlichen Wirksamkeit, als der siebenfache nach der Zahl der göttlichen Möglichkeit oder Mannigfaltigkeit bezeichnet) sind vor dem Throne.<sup>1)</sup>

Doch wir haben noch auf einige andere Aussagen in den apostolischen Briefen unsere Aufmerksamkeit zu richten. Was die Stelle Röm. 9, 5 anlangt, so fügt dort der Apostel dem bloßen Namen *ὁ Χριστός*, welcher den verheißenen Heiland bezeichnet, einen Zusatz bei, der die Hoheit des Christ ausagt. Dieser Zusatz aber lautet zunächst nicht *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός*, sondern dem vorausgegangenen *ἐξ ὧν* gegenüber *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, woran sich dann erst als zweites Prädikat anschließt *Θεός εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας*. So ergibt sich passend ein doppelter Gegensatz: „der über Alles ist, ist aus Israel hergekommen, und menschliche Abstammung hat dasselbst, der Gott ist für ewig“. Daß Christus hier *Θεός* genannt wird, erklärt sich aus dem Zusammenhang, wo der Apostel rühmend hervorhebt, was Alles Israel auszeichnet. So gewiß an dieser Stelle Christus Gott genannt ist, ebenso gewiß auch Tit. 2, 13: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Die Herrlichkeit, auf deren Erscheinung wir warten, kann hier nicht die Herrlichkeit Gottes und Jesu sein wollen, indem es sonst um so nothwendiger *τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* heißen müßte, als ein auf Jesus bezüglicher Relativsatz folgt. Dazu fordert dieser Relativsatz, welcher von der Selbsthingabe Jesu um unserer Sünde willen handelt, einen solchen Gegensatz, der seine jetzige Herrlichkeit und Macht ausagt, mit welcher er kommen wird, diejenigen zu erlösen aus allem Uebel, die er ein für alle Mal in seiner Niedrigkeit erlöst hat von ihren Sünden.

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 200 f.



Dazu reichte aber die Bestimmung *σωτήρ* nicht aus, wenn diese nicht ihre Bestimmtheit durch das vorausgehende *ὁ μέγας Θεός* bekäme; denn nun gehört *μέγας* auch zu *σωτήρ*, und die Benennung *Θεός* läßt uns wissen, in welchem Sinne Jesus *σωτήρ* heißt.<sup>1)</sup> Hiemit ist denn auch schon gesagt, was den Apostel veranlaßt hat, hier Jesum *Θεός* zu nennen. Was die Stelle 2 Petr. 1, 1 (*πίστις ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) anlangt (vgl. 1, 11), so gilt hier von der Wortstellung das Gleiche, wie Tit. 2, 13. Es heißt hier *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν*, weil auf Christi Gerechtigkeit sich verlassen nichts hülfte, wenn sie eines Menschen und nicht göttliche Gerechtigkeit wäre.

Petrus und Paulus haben sonach Christum unseren Gott genannt. Und Thomas hatte schon den Auferstandenen mit dem anbetenden Zuruf erkannt und begrüßt: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου* (Joh. 20, 28). Der Eindruck der Auferstehung Jesu auf den, der sie nicht hatte glauben wollen, ohne durch eigene sinnliche Wahrnehmung überführt zu sein, war so mächtig, daß er sich zuerst ihm gegenüber als vor einem, der ihm Gott ist, beugt. Nicht daß er in ihm das Subjekt *ὁ Θεός* erkannte, sondern das Prädikat *Θεός* gab er ihm, und auch dies nicht überhaupt, sondern um zu sagen, was er ihm sei. Die Thatsache, deren er von dem Herrn sinnlich vergewissert worden war, hatte einen Eindruck auf ihn gemacht, welcher ihn den als seinen Gott anbeten hieß, welchen er bisher als den Sohn Gottes verehrt hatte. Christus ist *Θεός* gewesen, ehe er *σάρξ* ward (Joh. 1, 1): so sagte, wer von ihm wußte, daß er vor der Welt bei Gott gewesen; er hatte göttliche Seinsweise vertauscht mit irdisch-menschlicher. Der Auferstandene, in verkörperter Leiblichkeit Lebende ist den Seinen wieder *Θεός*; so lange er im Fleische unter ihnen lebte, war er es ihnen nicht. Aber Phil. 2, 6 gilt das *ἴσα εἶναι Θεῷ* für ihn stetig, auch als er *ἐν μορφῇ δούλου* war, während andererseits bestehen bleibt auch nach seiner Verklärung und Erhöhung, daß, wie wir oben schon hervorhoben, *ὁ Θεός* sein *Θεός* ist, Christus Gottes und Gott Christi Haupt. Der, welcher Gott ist, ist jetzt Vater Jesu Christi; der Mensch Jesus

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 144 f.

ist göttliches Ich; der Geist Gottes ist göttliches Ich. Gottes Vaterverhältnis zu Jesu Christo schließt diejenigen, welche an Jesum glauben und damit dem Reiche Gottes angehören, in sich. Jesus ist den Menschen der Mittler ihrer Zugehörigkeit zum Reiche Gottes. Ihre Gotteskindschaft ist Jesu Werk in ihnen, durch welches sie des Reiches Gottes theilhaft werden und bleiben, ist Werk des Geistes, welcher als göttliches Ich innerweltlich geworden.

Gegenüber der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, welche jetzt die *βασ.* des Vaters, Sohnes und Geistes ist, spricht Jesus Matth. 12, 26 von einer *βασιλεία τοῦ σατανᾶ*. Hiemit kommt die Erkenntnis des Widergöttlichen zu ihrem Abschluß, ebenso wie die Erkenntnis Gottes durch dasjenige sich vollendet, was Jesus von Gott als seinem Vater und von dem h. Geiste sagt.

Die jüdischen Zeitgenossen Jesu sagten (vgl. Matth. 12, 24 ff.) von einem Oberen der Dämonen, den sie *Βεελζεβούλ* nannten. Den Herrn des Hauses, nämlich der Behausung jener unreinen Geister nannten sie so. Aber es wäre ein Irrthum, zu meinen, daß sich hierin eine klare Erkenntnis der Einheitlichkeit aussprach, in welcher alles Böse unter dem Einen beschlossen ist, welchen die Schrift Satan nennt. Von Jesu aber hören wir, daß er als Person gegen Person dem Versucher, also demjenigen, der die Erstgeschaffenen versucht hat, entgegengetreten sei. Dies ist ein Neues, desgleichen vordem nicht gewesen noch geschehen ist. Eben damit beginnt nun aber auch die Erkenntnis jener Einheitlichkeit, in welcher sich alles Böse unter dieser Person zusammenschließt. So redet nun Jesus vom Satan und dem Reiche Satans, im Gegensatz zum Reiche Gottes seines Vaters. Den Fürsten dieser Welt nennt er ihn, dieser Welt, sofern sie einen Gegensatz bildet gegen die Welt, welche werden soll und das zukünftige Reich Gottes ausmachen wird. Die dem Willen Gottes Widerstrebenden nennt Jesus Matth. 13, 38 *υἱοὶ τοῦ διαβόλου*, Söhne des Teufels im Gegensatz zu der Gotteskindschaft, welche er den Seinen zuerkennt. Er ruft Joh. 8, 44 den Juden zu: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ* d. h. „ihr seid aus dem Vater, welcher der Teufel ist“, was gemeint ist im Gegensatz zu dem Vater, auf den sie sich zu Gute thaten, daß sie von ihm abstammten, nämlich Abram. Und als die Stunde da

war, wo Gott Jesum in die Gewalt seiner Feinde überlieferte, sprach Jesus Joh. 14, 30: *ἔρχεται ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*. Er sah in dem Kommen derer, welche ihn greifen und tödten werden, das Kommen Satans; aber er sprach im Hinblick auf diese Stunde auch wie Joh. 12, 31, der Satan wird nun hinausgethan werden, soferne er nämlich durch eben das, was ihm gelingt, Jesum in den Tod zu bringen, das scheinbare Recht verliert, die Menschheit als widergöttlich für sich in Anspruch zu nehmen, weil Jesu Tod der Sünde Sühnung, seine Auferweckung ihre Vergebung ist. So ist er denn gerichtet (*κρίνεται* Joh. 16, 11); er hat die Sache wider die Menschheit verloren, welche durch Jesu Tod und Auferstehung gerechtfertigt ist. Er kam als Feind des Heilswerks Gottes, der er ist, hinfort nur dem entgegenwirken, daß sich die Welt die in Jesu Tod vorhandene Sühnung der Sünde aneigne.

Alles, was irgend wider den h. Willen Gottes ist oder dem von Gott geschaffenen Leben zuwider, das führt Jesus auf Satan zurück, nicht bloß die Versuchung zur Sünde, sondern auch das Uebel, wie z. B. Luc. 10, 19 oder 13, 16, an welcher letzterer Stelle es von einem gichtisch gekrümmten Weibe heißt, *ἦν ἔδησεν ὁ σατανᾶς*. Solche Aussagen zeigen, wie unrichtig es ist, wenn man sagt, Jesus bequeme sich nur der Vorstellung seines Volkes an.

Thun wir recht daran, die Zusammenfassung alles Gotte Widerstrebenden in der Person Satans auf Jesum selbst zurückzuführen, so ist begreiflich, daß wir in den apostolischen Sendschreiben den Gegensatz eines Reiches Gottes und Satans nicht nur hin und wieder hervorgehoben sehen, sondern die ganze Anschauung davon beherrscht finden. Von einer *ἐξουσία τοῦ σκότους* lesen wir Kol. 1, 13 und als den *ἄρχων* dieses Gebietes bezeichnet Paulus Eph. 2, 2 den Satan; ja er nennt ihn 2 Kor. 4, 4 *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, den Gott des gegenwärtigen Weltlaufs, nämlich der Gegenwart, soferne sie gottentfremdet ist. Es heißt von ihm Eph. 2, 2, er habe in denjenigen sein Werk, deren Wesen der Ungehorsam ist, den *υἱὸς τῆς ἀπειθείας*. Den Kampf, welchen die Christen zu führen haben, bezeichnet Paulus Eph. 6, 12 als einen Kampf gegen die *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*: also nicht bloß ein Streit gegen Fleisch

und Blut, wie es der Fall wäre, wenn es nur innerhalb der Menschheit Sünde gäbe, sondern gegen Geistwesen, also mit derjenigen Macht über körperliche Wesen ausgerüstet, welche Geistwesen eignet. Was hier von einer Vielheit, ist 1 Petr. 5, 8 vom Satan ausgesagt, welcher die Christen zu verschlingen trachtet, so daß das arge Geisterthum hier in der Einheit seines Hauptes erscheint. Johannes stellt I, 3, 10 die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels einander gegenüber.

Aber auch das Uebel sehen wir in den apostolischen Sendschreiben auf Satan als auf denjenigen zurückgeführt, in welchem es seine Ursache hat. 1 Kor. 5, 5 wirkt Satan *ὄλεθρον τῆς σαρκός*, daher der Apostel ihm denjenigen überantwortet wissen will, dem solches widerfahren soll. Hebr. 2, 14 heißt Satan *ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου*, der Inhaber der Todesherrschaft, und nicht bloß jene *δαίμονιζόμενοι*, sondern überhaupt Alle, welche Jesus von mancherlei Uebeln und Leiden heilte, nennt Petrus Akt. 10, 38 *καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου*, wonach also nicht nur diejenigen Uebel, welche den Gläubigen widerfahren, als von Satan verursacht angesehen werden.

Andere Aufschlüsse nun, als derartige, wie wir sie bisher durch die Erkenntniß Satans, welche Jesus selbst darreichte, gegeben gefunden haben, darf man im neuen Testament nicht suchen. Man hat Joh. 8, 44 von dem Fall Satans verstanden; aber dort sagt Jesus, er stehet (*ἔστηκεν*) nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist; aber das will sagen, daß die Wahrheit, dieser Inbegriff aller wesentlichen Güter, sein Besitzstand nicht ist, weil Wahrheit, dieser Inbegriff aller wesentlichen Tugend, ihm nicht einwohnt. Darin gleichen ihm die Widersacher Jesu, *οἱ ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου*: sie haben Jesum, welcher die Wahrheit ist, nicht zu eigen, weil sie selbst unwahr sind; um deß willen daß ihr Verhalten zu Gott nicht das rechte ist, bleiben sie außer dem Gnadenverhältniß zu Gott. Die Stelle sagt also nichts darüber aus, wie Satan widergöttlich geworden; und was 1 Joh. 3, 8 anlangt, so besagt diese Stelle mit ihrem *ἀμαρτάνει ἀπ' ἀρχῆς* nur, daß der Anfang seines Sündigens über die Zeit der Menschheitsgeschichte zurückliegt. Auf den Fall der bösen Engel deutete man Jud. v. 6

und 2 Petr. 2, 4; aber beide Male findet vielmehr eine Bezugnahme Statt auf Gen. 6, 1, also auf ein innerhalb der Menschheitsgeschichte liegendes Ereigniß. Nur Luc. 10, 18 (*ἔθωρον τον σαταναν ως αστραπην εκ του ουρανου πεδοντα*) geht allerdings über dasjenige hinaus, was den Bereich der von der h. Schrift bezeugten Geschichte ausmacht. Aber was besagt nun diese Stelle? Das Wort des Herrn ist Erwiederung auf seiner Jünger Ausruf: „Herr, auch die Dämonen sind uns unterthan in deinem Namen“. Man hat nun das Imperfektum *ἔθωρον* auf die Zeit bezogen, wo die ausgesendeten Jünger solches erlebten,<sup>1)</sup> oder auf den Augenblick, als Jesus sie ausfandte.<sup>2)</sup> Letzteres ist dem Zusammenhang fremd und gibt dieser Ausfendung eine ungehörige Bedeutung, Erstere aber verträgt sich nicht mit *ως αστραπην*. Was er gesehen, war gleich dem Fallen eines Blitzes Sache eines Augenblicks, das Thun der Jünger dagegen ein andauerndes, sich oft wiederholendes. Ebensovienig kann der Fall Satans, von dem Jesus spricht, noch zukünftig sein, so daß er ihn vorhersehe,<sup>3)</sup> indem es sonst *θεωρω* heißen müßte, oder, wenn gemeint wäre, schon längst habe er ihn ihm Geiste geschaut,<sup>4)</sup> *ἔθεωρησα*. Das Imperfektum, indem es auf einen bestimmten, nur nicht ausgesprochenen Zeitpunkt geht, besagt zugleich, daß Jesus gegenwärtig und Zeuge war, als es geschah; das Geschehene selbst aber ist eines Augenblicks Sache gewesen.<sup>5)</sup> Es vergleicht sich diesem Geschehniß derjenige Vorgang, welcher Apok. R. 12 für das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs geweissagt ist. Derjenige, welcher von sich gesagt hat, daß er, ehe die Welt war, Herrlichkeit bei Gott gehabt, spricht hier von einem Vorgang, welcher jenseit des Anfangs der Menschheitsgeschichte liegt, aber nicht so, daß daraus entnommen sein wollte, wie Satan gefallen d. h. sündig geworden ist, sondern nur, daß ihn Gott von sich ausgeschlossen hat. Von seinem Fall in diesem Sinn spricht der Herr und sagt, daß er des Zeuge gewesen. Daraus sollen seine Jünger begreifen, daß sie in seinem Namen Macht haben über die argen Geister; denn er ist nicht bloß der Mensch, der vor so und so viel Jahren seines Lebens Anfang genommen, sondern ist bei Gott ge-

<sup>1)</sup> so z. B. de Wette z. d. St. <sup>2)</sup> Meyer z. d. St. <sup>3)</sup> Baumgarten-Crusius z. d. St. <sup>4)</sup> Olshausen z. d. St. <sup>5)</sup> Schriftbew. I, S. 443.

wesen, ehe Satan von Gott aus seines Lebens Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Etwas Neues und Sonderliches ist auch aus diesen Worten des Herrn über den Anfang der Geschichte Satans nicht zu erfahren. Um hierüber etwas zu lehren, dafür waren jene Worte nicht bestimmt.

Irthümlicher Maßen hat man neutestamentlichen Stellen auch Aussagen über den Wohnort der bösen Geister entnehmen wollen. Wir lesen freilich Matth. 12, 43 davon, daß *το ακαθαρτον πνευμα διερχεται δι ανδρων τοπων*, und Luc. 8, 31, daß die *δαιμονια* den Herrn hüten, er solle ihnen nicht gebieten, *εις την αβυσσον απελθειν*. Allein an ersterer Stelle kommt nur in gleichnißartiger Schilderung der Gedanke zum Ausdruck, daß die argen Geister sich nicht damit befriedigt finden, dort zu haufen, wo es wüßt und öde ist, sondern lieber im Lebendigen wirksam wären, wo es etwas zu zerstören gibt. Und an der anderen Stelle bekunden sie ihr Grauen vor der Zeit, wo sie auf das Gebiet des Todes eingeschränkt außer Vermögen sind, wirksame Thätigkeit zu üben (vgl. Apok. 20, 1 f.); daher auch jenes ihr Wort zu Jesu Matth. 8, 29: *ηλθες ωδε προ καιρου βασανισαι ημας*. Was die Stelle 2 Petr. 2, 4 betrifft, so ist dort (vgl. Jud. v. 6) von den *αγγελιοι αμαρτησαντες* Gen. 6, 1 die Rede und deren Bestrafung, welche mit dem Gericht der großen Fluth in Zusammenhang steht. Gott hat sie — heißt es — mit Banden der Finsterniß in den tiefsten Abgrund hinabgeschlossen, wo sie auf eine letzte Entscheidung ihres Geschicks behalten werden.<sup>1)</sup>

Doch man hat sich für die Annahme, die Schrift wisse von einem Wohnort der argen Geister, auch auf Eph. 2, 2 berufen, wo die Rede ist von der *εξουσια του αερος του πνευματος του νυν ενεργουντος εν τοις νιοις της απειθειας*. Nach diesen Worten sei — meinte man — die Luft der Wohnort der argen Geister und ihres Hauptes. Aber es ist nicht entfernt an dem. *εξουσια* steht hier wie Kol. 1, 13 *εξουσια του σκοτους*. Nach einem solchen Herrschaftsgebiet ist Satan benannt, oder vielmehr als der Obere, als der Fürst desselben bezeichnet; *τοι πνευματος* aber ist

<sup>1)</sup> vgl. Bd. VII, 2 d. W. S. 51 ff.



dann nicht Apposition zu τοῦ αἵματος, sondern ὁ αἴρ τοῦ πνεύματος κτλ. ist eine aus der sinnlichen Welt herübergenommene Bezeichnung von etwas Nichtsinnlichem. Es ist gemeint der Dunstkreis, die Atmosphäre des in den Widerspännigen wirkamen Geistes. Solange die Ungehorsamen diesen Geist ihren Geist sein lassen, leben sie in der Luft desselben und athmen sie gleichsam ein, in einer Luft, welche das Herrschaftsgebiet Satans ist. Dies ist der Sinn der Stelle, in welcher also αἴρ nicht der Dunstkreis zwischen Himmel und Erde ist, der angebliche Wohnort der argen Geister. Endlich läßt sich auch das in der bereits erwähnten Stelle Eph. 6, 12 sich findende ἐν τοῖς ἐπουρανίοις nicht auf ein Wohnen im Gestirnhimmel oder in der Luft deuten. Denn wenn dort der Apostel sagt, daß die in der Welt, sofern sie Finsterniß, sofern sie ungöttlich geartet ist, machtübenden bösen Geister im Himmel sind, so spricht er damit nur aus, daß sie Geister sind, und was damit gesagt ist, daß sie Geister sind. Denn die Erde ist die beschränkte Räumlichkeit, der Himmel ist über sie ausgespannt. Was im Himmel ist, überwaltet die Erde und die auf Erden sind. Dies gilt sowohl von dem Himmel, welcher ein Theil der körperlichen Welt, als von dem Himmel, welcher der Ort Gottes ist, dort von den Gestirnen, hier von Gott und den Geistern, auch den bösen Geistern. Die πνευματικά τῆς πορνείας sind ἐν τοῖς ἐπουρανίοις besagt sonach, daß sie nicht eingeschränkt sind in diese oder jene Vertikalität der irdischen Welt, sondern dieselbe überwalten, wie der Himmel die Erde umspannt. Sie sind im Besitze himmlischer d. h. überweltlicher Macht. Solange nun dieser gegenwärtige Weltlauf dauert, wo die Welt des Menschen eine Stätte der Sünde und des Todes ist, haben die argen Geister ihr Wesen und Geschäft in diesem Gebiet des Lebendigen, insofern und inwieweit dasselbe eine Stätte des Widerstreits gegen Gott ist.

Daß der Gegensatz von Gut und Böß, Gutem und Schlimmem in der Welt auf den Gegensatz von Gott und Satan zurückgeht, daß die gottfeindliche Geistesmacht ihre Einheit in einem Einzelwesen hat, in dessen Dienst sie in der Welt wirkt, wie andererseits ein Geisterthum im Dienst des göttlichen Willens (vgl. Apok. R. 12 und wiederum Hebr. 1, 14: εἰς διακονίαν ἀποστελ-

όμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν κτλ.) — das ist die im neuen Testament zunächst durch die Thatsache der Versuchung Jesu gegebene Erkenntniß. Alles Uebrige hat das neue Testament mit dem alten gemein. Auch das neue Testament gibt in dieser Hinsicht keine Aufschlüsse für die Wißbegierde, sondern die Erkenntniß, welche wir in Bezug auf das Reich des Bösen hier erschlossen finden, ist gleichartig aller die Heilsbotschaft ausmachenden Erkenntniß. Sie ist nur vorhanden für das Heilsbedürfniß und reicht nur so weit als dieses. Gegeben ist jene Erkenntniß durch den geschichtlichen Fortschritt, daß jetzt aller Widerstreit wider Gott Widerstreit wider den Menschensohn ist. Vermöge dessen ist die Zeit zwischen Jesu Hingang und Wiederkunft eine Zeit des Kampfes Satans wider das Werk Jesu, das er, sei es durch Verführung, sei es durch Vertilgung der Gläubigen zu vereiteln oder durch Verhärtung gegen dasselbe zu hindern sucht, des Kampfes wider Jesu Gemeinde, welche ohne ihn in der Welt, aber die Gemeinde des h. Geistes ist, der anstatt Jesu selbst, des zu Gott Hingegangenen, in seiner Jüngerschaft wirksam gegenwärtig bleibt. Nachdem Jesus im Stande verklärten Lebens bei Gott und eben damit auch Satan gerichtet ist, welchem nun nur dies übrig bleibt, die Gemeinde des Herrn, wenn möglich, zu nichte zu machen, so muß diese Gemeinde wohl wissen, wie weit jene Feindschaft gegen ihren Herrn und Heiland reicht, mit der sie es zu thun hat, und welcher Art sie ist. Hiemit sind wir bei einem weiteren Punkt angelangt, den wir ins Auge fassen müssen, nämlich bei Jesu Aussage über das Gemeinleben seiner Gläubigen, über die Gemeinde des Himmelreichs.

Gegenüber dem unter dem Argen einheitlich zusammengefaßten Reich der Sünde und des Todes ist Jesu Jüngerschaft, nachdem er aus der Welt zu Gott hingegangen, seine Gemeinde. Nicht bloß eine Summe von Einzelnen ist sie, sondern seine ἐκκλησία. Jesus hat, wie schon oben bemerkt, den Seinen nie befohlen, eine Gemeinde zu bilden. Damit, daß er ihnen den h. Geist zu senden verheißt, ist gegeben, daß sie eine Gemeinde dieses Geistes bilden werden. Ein ἄλλος παράκλητος macht sie dazu, sie einigend unter sich und unter ihm. Wie sie bisher unter ihm zusammenbeschlossen gewesen sind und eine Einheit gebildet haben, so wird der h. Geist,

der in ihnen ist, sie auf diese Weise zu einer Einheit zusammenschließen, zu einer Gemeinschaft des Lebens, in welcher sie die Fortsetzung des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens, die Gemeinde des nun in Jesu vorhandenen, mit seiner Wiederoffenbarung zu vollendenen Himmelreichs bilden. Erwägt man dies, so wird man es nicht so befremdlich finden, daß Jesus Matth. 16, 18 ff., ohne vorher davon gesagt zu haben, daß er eine Gemeinde bilden wolle, oder daß seine Jünger eine Gemeinde bilden werden, in jenem Ausspruche, mit dem er das Bekenntniß des Petrus belohnte, ohne Weiteres von seiner Gemeinde redete, indem er das „du bist Christus“ des Petrus mit den Worten erwiedert *ὄ ἐὶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*. Es kann dies nur dem Petrus persönlich gelten; die Beziehung des *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* auf den Namen des Jüngers läßt nichts Anderes zu. Doch jetzt haben wir es zunächst mit dem zu thun, was an dieses „Du bist Petrus“ sich anschließt, daß Jesus vom Bau seiner Gemeinde redet. Bedenken wir, daß es bis dahin nur eine Gemeinde Jehova's gegeben hat. Jetzt sagt dieser Mensch Jesus von seiner Gemeinde und zwar als von etwas Selbstverständlichem, nicht daß er eine Gemeinde bilden oder haben werde. Aber er ist ja freilich derjenige, von welchem Jesaja gesagt hat, er werde sein *בְּיָמָיו*, die persönliche Ordnung eines Volkes, das da Gottes Volk ist. Wenn der Verheißene kommt, so wird die Gemeinde Jehova's dies fernerhin in der Art sein, daß er ihren Mittelpunkt bildet, gleichsam ihr persönliches Gesetz und so wird die Gemeinde Gottes seine Gemeinde sein. Der Ausdruck *ἐκκλησία* entspricht dem hebräischen *קָהָל*. Es liegt darin, daß alle diejenigen, welche also zusammenbeschlossen und geeinigt sind, gleiches Recht haben, gleichberechtigt sind, und auch gleiches Recht haben in dem anderen Sinn, daß ihnen das eine und selbe Recht gilt. Hier ist gleiches Recht der Angehörigen mit ihrer gleichen Zugehörigkeit zu Christo gegeben; und er ist ihrer Aller persönliches Gesetz. War das Gemeinschaftsbildende im alten Testament die an das Volk des Gesetzes gebundene Verheißung, so im neuen Testament die Erfüllung dieser Verheißung in der wirksamen Gegenwart des Geistes Jesu Christi. Zum Grundstein dieser Gemeinde, sagt Jesus, werde er Petrus machen. Der

das Bekenntniß gethan hatte „du bist Christus, der Sohn Gottes“, dem galt auch die Verheißung persönlich auf Grund des Bekenntnisses, an welchem der Herr erkannte, was sein Vater diesem Jünger geoffenbart habe. Es war nicht zufällig, daß gerade dieser Jünger vor den anderen das Wort nahm und ihren gemeinsamen Glauben so bekannte. Daher ergeht auch an ihn sonderlich die Verheißung. Nicht in dem Sinn sagt aber Jesus dem Simon „du bist Fels“, als wenn er es an sich selbst gewesen, an sich selbst vor den Andern dazu tüchtig gewesen wäre, daß der Herr gerade auf ihm seine Gemeinde aufbaute. Was er natürlicher Weise sein mochte, blieb hier außer Betracht. Der Glaube, den er bekannt hat, machte ihn geschickt dazu; und damit, daß er gerade das Wort nahm, ihn auszusagen, war von Gott ein Zeichen gegeben, daß bei ihm, welcher zuerst dies Bekenntniß klar und rund ausgesprochen hatte, nach des Herrn Hingang auch die Auferbauung seiner Gemeinde anheben werde. Er wird die persönliche Grundlage der Gemeinde sein, welche der Herr herstellen wird, so daß ihr Bestand auf ihn sich zurückführt. Was dies aber heißen will: seine Gemeinde, veranschaulicht der Beisatz *καὶ πύλαι ᾗδου οὐ καταχύσουσιν αὐτῆς*. Die Thore der Unterwelt werden sie nicht überwältigen können. Die Thore der Unterwelt, also des Ortes, wo der Tod seine Wohnung hat, nennt der Herr, soferne in den Thoren das aus- und eingeht, was dem durch diese Thore umschlossenen Gebiet angehört. Also — was irgend aus dem Bereich des Todes kommen mag, alle Todesmacht wird seine Gemeinde nicht überwältigen; sie wird Alles überdauern und über Alles obliegen, was von dort kommt. Dies hat sie voraus vor jeder nur menschlichen *ἐκκλησία*. Nicht bloß die Einzelnen wird der Tod nicht um ihre Gemeinschaft des Lebens mit Christo bringen, sondern die Gemeinde wird bestehen bleiben, was auch den Einzelnen widerfahre. Und dieser Gemeinde Grundstein ist Petrus und zwar nicht bedingungsweise, er persönlich, nicht sein Glaube oder sein Bekenntniß. Diese Verheißung hat sich für Petrus nachmals am Tage der Pfingsten erfüllt. Da ist er die für immer gelegte Grundlage der unsterblichen Gemeinde Jesu Christi geworden.

Zum Andern spricht Jesus dem Petrus eine mit dieser Zusage zusammenhängende Machtvollkommenheit zu mit den Worten

δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τ. οὐρ. καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς, ἔσται λελυμένον ἐν τ. οὐρ. In zwei Stücke zerfällt diese Zuweisung einer sonderlichen Machtvollkommenheit, welche ihm für die Zeit im voraus verheißt wird, wenn er zum Grundstein der Gemeinde Jesu geworden sein wird. Das erste Stück bezieht sich auf Personen, das andere auf Dinge; auf Personen, insofern als derjenige, welcher die Schlüssel des Himmelreichs hat, denen, welche ins Himmelreich einkommen wollen, aufschließt. Wie man ins Himmelreich komme, hat Jesus gelehrt, nämlich durch eben den Glauben, welchen Petrus bekant hat. Wenn nun Petrus den verkündigt, an welchen zu glauben und welchen zu bekennen die Bedingung ist für die Theilnahme am Himmelreich, dessen Gemeinwesen ja die Gemeinde Jesu sein wird, so wird der, welchen er auf Grund dieses Glaubens und Bekenntnisses des Himmelreichs theilhaft erklärt, es auch wirklich sein. So verwaltet er denn die Schlüssel des Himmelreichs. Seine Machtvollkommenheit aber ist keine andere, als die ihm vermöge seines Glaubens zusteht, und welche er kraft seines Bekenntnisses hat. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch Unwürdige in das Gemeinwesen des Himmelreichs einkommen mögen; aber wen Petrus auf Grund seines Glaubens, daß Jesus der Christ sei, in die Gemeinde Jesu als in das Gemeinwesen des Himmelreichs aufnimmt, den macht sein Glaube zu einem Theilnehmer des Himmelreichs. Es ist also nicht sowohl die Machtvollkommenheit, welche Petrus hier erhält, etwas Absonderliches, sondern dies ist das Gewichtige an solcher Zusage, daß die Gemeinde, in welche aufzunehmen dem Petrus zusteht, das Gemeinwesen des Himmelreichs und als solches Stätte der Heilswerklichkeit ist, die Gemeinde, von welcher gilt, daß sie Alles überdauern wird, was zu ihrem Untergang geschieht. Was das andere Stück anlangt, so handelt es nicht von Vergebung und Behaltung der Sünden (vgl. Joh. 20, 23). Weber hier noch an der gleichartigen Stelle Matth. 18, 18 ist von Sündern gesagt, sondern es heißt ganz allgemein: ὃ ἐὰν = was immer. Da ist denn jener Gebrauch des Gegensatzes von Binden und Lösen anwendbar, in welchem darunter die Bestimmung, was zulässig sei und was nicht, verstanden ist, entsprechend dem Gegensatz

der Verba כִּי־יִבָּן und כִּי־יִפָּקֵן. Zu solchem Bestimmen, was zulässig ist und was nicht, ist Petrus befähigt durch seine Erkenntniß Christi; daher es Geltung hat von Gottes wegen und gültig ist im Himmel. Im Gegensatz zu denjenigen ist dies gemeint, welche auf Grund des sinaitischen Gesetzes bestimmten, was in derjenigen Gemeinde zulässig sei und was nicht, welche bisher in Gestalt des israelitischen Volksthumus bestanden hatte. Es war dies Sache der Schriftkundigen; aber Petrus ist ein Schriftgelehrter des Himmelreichs. Was nun er setzt, daß es Rechtens sei, das gilt für die Gemeinde des Himmelreichs und beruht auf dem Gesetz des Himmelreichs oder der Gemeinde desselben. Dies Gesetz aber ist wiederum jener Glaube, welchen Petrus bekant hatte. Dieser Glaube befähigt ihn zu solchem Setzen und Sagen, was Rechtens sei.

Hiermit ist nicht Petrus zu einem Amte bestellt, das fortbestehen soll; aber auch nicht ihm etwas zugesagt, das ihm ausschließlich eignet, sondern ihm persönlich ist eine Verheißung gegeben, deren Erfüllung er abzuwarten hat, und welche er mit denjenigen theilt, in deren Namen er geredet, nur daß sie ihm in demselben Maße sonderlich gilt, als das Bekenntniß sonderlich das seine gewesen. So erstreckt sich denn Matth. 18, 18 über die Jünger überhaupt die Verheißung, welche 16, 18 dem Petrus sonderlich gegeben ist.

Was 18, 18 zu den Jüngern gesagt ist, welche Jesu stetige Umgebung bildeten, ist veranlaßt durch ihre Frage τίς ἄρα μετέωρον ἔστιν ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ., worauf der Herr zunächst antwortet, daß sie selbst nicht einkommen werden, wenn sie nicht so anspruchslos werden, wie die Kinder. Daran schließt sich die Ermahnung, sich τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων, wie der Herr im Unterschiede von den μαθηταὶ sagt, welche sein stetiges Geleit bildeten, fürsorglich anzunehmen. Die Gemeinde wird also allerdings gleich im Anfang ihres Bestandes solche haben, denen obliegt, sie zu verwalten, wie dies Joh. 21, 15 insonderheit dem Petrus von Neuem anbefohlen wird. Zu diesem Zweck hat der Herr die Zwölfe besondert. Was von allen Jüngern und von allen Sendboten des Himmelreichs und von allen Pflegern der Gläubigen gilt, das gilt namentlich und persönlich von diesen Zwölfen, welche der Herr dazu besondert hat, seine nächsten Jünger und die ein für alle Mal be-



stellten Sendboten des Himmelreichs und Pfleger seiner Gläubigen zu sein. So war also das Verhältniß der werdenden Gemeinde Christi zu den Zwölfen ein selbstverständliches.

Eine Anordnung, daß es eine Gemeinde Jesu geben und wie sie geordnet sein sollte, findet sich in Jesu Reden nicht; am allerwenigsten in der sogenannten Bergpredigt des Herrn. Irrthümlicher Weise hat man gemeint, als seien da Weisungen für das gemeindliche Leben der an Jesum Gläubigen gegeben, daß z. B. in seiner Gemeinde kein Schwören und kein Richten u. s. w. vorkommen dürfe. Es handelt sich überhaupt nicht wieder nur um Unterfügung eines äußerlichen Thuns, sondern um Bekämpfung einer Lehrweise,<sup>1)</sup> welche es dem Menschen dadurch leicht macht, daß sie, was Gott von ihm fordert, auf das Unterlassen dieser und jener dem unausweichlichsten Verstande des göttlichen Gebots widerstreitenden That einschränkt, oder das für erlaubt erklärt, was nur durch kein einzelnes Verbot ausdrücklich untersagt ist, oder einem Gebot von rechtlicher Geltung eine Erlaubniß sittlichen Mißverhaltens entnimmt, oder ein Gebot von sittlicher Geltung für den Einzelnen einschränkt durch ein auf die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes bezügliches Gebot. Dieser mannigfaltigen Weise, den Wortlaut der einzelnen Gesetzesstellen entweder durch Einschränkung auf seine Buchstäblichkeit oder durch eine seinem Sinn widersprechende Verwendung zu mißbrauchen, um dessen, was erlaubt ist, möglichst viel, und dessen, was nicht erlaubt oder gefordert ist, möglichst wenig zu machen, stellt der Herr den Sinn und Willen des Gesetzgebers entgegen, wie er aus dem Ganzen der Schrift entnommen werden sollte. So richtet sich sein strafendes Wort nicht gegen diese oder jene Weise, wie sich beim Schwören die Geringsachtung Gottes kund thut, sondern wider diese Geringsachtung selbst, welche in allem und jedem willkürlichen Schwören zu Tage tritt. Er fordert Freiheit von allem selbststischen Wesen und unbedingte Liebe des Nächsten. Wer sich selbst hilft gegen den Andern, um sich zu helfen, oder dem Andern vorenthält, um für sich zu behalten, sündigt gegen den Sinn des Gottes, dessen ür die obrigkeitliche Rechtsverwaltung gemeintes Gebot „Auge um

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 600.

Auge, Zahn um Zahn“ zur Rechtfertigung solcher Sinnesweise nur mißbraucht werden könnte. Und wenn sich einer, um den Haß zu rechtfertigen, mit dem er seinen Feind verfolgt, darauf berufen wollte, daß im Gesetz Haß gegen Feinde neben der Liebe zum Nächsten geboten sei, der würde ein Gebot, welches für das Verhalten Israels gegen die dem Reiche Gottes feindlichen Völker gemeint ist, zur Beschönigung seiner ungöttlichen Gesinnung verkehren.

Um Belehrung über die rechte Sinnesweise, welche dem Einzelnen als Glied des Himmelreichs eignen müsse, handelt sich also in der Bergpredigt, nicht um Feststellung einer gesetzlichen Ordnung des gemeindlichen Lebens der Gläubigen. Auch in demjenigen, was Matth. 19, 3—12 gesagt ist, wird nicht eine Gesetzesbestimmung gegeben hinsichtlich Lösung der Ehe und Wiederverehelichung Geschiedener, nicht festgestellt, was in diesem Betracht Rechtens sein soll in der Gemeindeverfassung, sondern dem Einzelnen Weisung darüber gegeben, was ihm die Ehe sein soll. Der Herr weist nämlich dort die Pharisäer, welchen es auch dies Mal nur darum zu thun war, zu wissen, was erlaubt, und nicht, was geboten sei, von dem Gesetz, welches sich begnügt, die Heiligkeit der Ehe bei einmal bestehendem Brauch der Ehescheidung zu wahren, auf die Schöpfung des Weibes zurück, aus welcher zu lernen sei, wie Gott die Ehe meine.<sup>1)</sup> Nach dem Bericht der Schrift von der göttlichen Einsetzung der Ehe und ihrem an diesen Bericht angeschlossenen ausdrücklichen Zeugniß soll man bemessen, wie innig und unauflöslich die Gemeinschaft ist, in die sich der Mensch begibt, der eines Weibes Mann wird. Die Beiden sind für das Leben, welchem diese Gemeinschaft angehört, nicht mehr zwei neben einander, sondern eins in einander. Bei dieser uranfänglich durch die Schöpfung selbst gesetzten Ordnung der Ehe, welche durch Mose's Zulassung Dt. R. 24, 1 ff., daß Lösung der Ehe geschehe, nicht abgeändert ist, kann eigenwillige Lösung der Ehe nur als Verletzung des von Gott geordneten Verhältnisses angesehen werden, so daß von Gottes wegen Ehebruch ist, wenn der Mann eine Andere heirathet, während diejenige lebt, welche er von sich gethan hat, und Ehebruch, wenn ein

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 410.

Mann diejenige heirathet, welche ein Anderer von sich gethan hat, während dieser noch lebt, und Verleitung zum Ehebruch, wenn ein Mann sein Weib von sich thut und sie dadurch in den Fall bringt, einen Anderen zu heirathen, während er selbst noch lebt (vgl. Matth. 5, 32). Ob der Herr die Ausnahme *ἐπι πορνείᾳ* ausdrücklich benennt oder nicht, ist um des willen ohne Belang, weil die Ehe in dem Sinne, in welchem sie gemeint ist, wenn der Herr ihre Lösung verbietet, da nicht mehr besteht, wo das Weib nicht mehr ihrem Manne gehört, sondern aus einem Eheweib eine Hure geworden ist. So Matth. 19, 3—9. Als dann die Jünger nach dem Weggang der Pharisäer zu dem Herrn sagen v. 10: *εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμήσαι*, antwortet er v. 11 ff. *οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον ἀλλ' οἷς δέδοται εἰσὶν γὰρ κτλ.* Die hinter dieser Antwort liegende Forderung ist die, daß der Einzelne das Himmelreich lieber habe als das Recht des geschlechtlichen Lebens in der Ehe. Wer in solcher Gesinnung steht, der wird, wie er um des Himmelreichs willen des ehelichen Rechts sich entschlagen kann, so auch im Stande sein, die Ehe so zu halten, wie sie nach des Herrn Wort gehalten sein will.

Der Herr gibt also, wie gesagt, auch hier nicht eine als Rechtsordnung gemeinte Bestimmung für das Gemeinwesen, welches sich um seine Jünger bilden und aus ihnen entstehen wird, sondern eine sittliche Forderung spricht er aus, welche der Einzelne, den sie angeht, innerlich vor Allem zu erfüllen bestrebt sein soll. Dabei versteht sich dann von selbst, daß sich die Gemeinde Jesu Christi nachmals in der Weise wird rechtlich und äußerlich ordnen müssen, wie es nöthig ist, damit ihre gemeindliche Ordnung und Verfassung den sittlichen Anforderungen entspreche, welche der Einzelne, der ihr angehört, mit seiner innerlichen Sinnesweise zu erfüllen hat. Nur aber ausdrücklich vorgeschrieben und im voraus angeordnet findet sich in dieser Richtung nichts, auch an der Stelle Matth. 18, 15—17 nicht, wo es sich um eine Weisung handelt an den Einzelnen, die ihm sagt, wie er Alles versuchen soll, ehe er einen, der sich an ihm versündigt, für einen ihm und der Gemeinde Fremden achte. Die Abstufungen, in welchen er dies versuchen soll, sind nicht im Sinne einer gesetzlichen Verordnung gemeint, daß darnach die Gemeinde

rechtlich verfaßt sein müßte; und der Gemeinde geschieht nur darum Erwähnung, weil der Sünder nicht eher aufgegeben werden soll, als bis auch der letzte Versuch, ob er sich von der Gemeinde sagen lasse, vergebens gemacht ist.

Daß diese Gemeinde inmitten Israels ihren Anfang nimmt, ist nicht maßgebend für ihre Verfassung und die Ordnung ihres Gemeinlebens. Denn weder wird dies Volk sofort in die Gemeinde Jesu sich umwandeln noch letztere innerhalb der Grenzen dieses Volkes beschloffen und eingeschränkt bleiben. Was das Erstere anlangt, so sehen wir Jesum Matth. 16, 21 nicht nur von sich vorherfagen, daß er in Jerusalem durch seines Volkes Obrigkeit leiden und getödtet werden muß, sondern auch seinen Jüngern ankündigen, daß sie werden Haß und Verfolgung erdulden, von einer Stadt in die andere fliehen müssen: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσῃτε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Matth. 10, 23). Das Kommen des Menschensohns wird also eintreten, bevor sie mit ihrer Arbeit an Israel fertig geworden. Dem jüdischen Volk aber sagte er Matth. 21, 43 *ἀρθῆσεται ἀπ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνεσι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς*. Wenn das Reich Gottes von ihnen genommen wird, so hört also Israel auf, die Gemeinde des Heils zu sein, und die Völkerwelt wird eine Stätte für Gottes Heilsthaten werden. Hiemit verbindet sich Matth. 23, 38 f. die Ankündigung eines äußerlich zu erlebenden Gerichts handgreiflicher Art: „Siehe, es wird euch euer Haus öde gelassen“ d. h. das Haus Israels, Jerusalem mit seinem Gotteshaus, wird von Gott verlassen werden, in Wahrheit aufhören, Gottes Haus zu sein. Hiemit ist an jene Vorherfagung Ezechiels erinnert, die er vor Jerusalems Zerstörung aussprach, als er im Gesichte die Herrlichkeit Gottes aus dem Gotteshause entfliehen sah (10, 9). Ein solches Gescheh'n wird sich wiederholen. Israel hört auf, Stätte Gottes zu sein und wird seinen Feinden preisgegeben. Aber eben dort fügt der Herr hinzu v. 39: *λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*. Sie werden also doch einmal so sprechen, und es bleibt also bei jener Vorherfagung Mt. 23, 32, daß Israels Geschichte nicht eher enden solle, als indem es sich zu seinem Gott

befehrt. Dazwischen aber, zwischen Israels Verschuldung, welche es an seinem Heiland begeht, und zwischen seiner Befehrung zu ihm liegt eine Zeit, wo die Gemeinde Christi außerhalb desjenigen Volks ihren Bestand hat, aus dem sie hervorgegangen ist. Da wird dann das Gesetz Israels diese Gemeinde nicht unter sich behalten. Es will von ihren Gliedern im Sinne der Bergpredigt erfüllt sein. Sie befinden sich nicht mehr unter Gesetzeszwang. Jene Erzählung Matth. 12, 1—8, wo die Pharisäer die Jünger der Uebertretung des Sabbathgebotes anklagen, schließt damit, daß sich Jesus als den bezeichnet, welcher Macht über den Sabbath hat (*κύριός ἐστιν σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). Er erklärt damit seine Jünger für schuldlos, nicht weil er sie von der Haltung des Sabbath lösgesprochen, sondern weil es sein Dienst gewesen, der sie speisebedürftig gemacht, und seine Zulassung, die ihnen die Stillung des Hungers gestattet hat. Und das Wort des Herrn Matth. 17, 26 spricht nicht bloß den Menschensohn, sondern auch seine Jünger von der Tempelabgabe frei: *ἐλεύθεροί, heißt es, ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί*, und der Stater, welchen Petrus in dem Leibe des Fisches findet, dient zur Bezahlung der Abgabe für Beide, den Herrn und seine Jünger. Er und die Jünger stehen ja in einem ganz anderen Verhältnisse zu Gott und seinem Reiche, als diejenigen, welche nur dem vorbildlichen Gemeinwesen des Heils angehörten. Sie gehören mit ihrem Beruf dem Himmelreich an, und indem sie ihrem Beruf ihr ganzes Leben widmen, ohne irgend welchem Erwerbe nachzugehen, sind sie damit der Leistung einer Geldabgabe für das vorbildliche Heiligthum überhoben. Wie sich also Jesus den Herrn des Sabbath nennt, weil ihn sein über das Gesetz hinausreichender Beruf zum Herrn desselben macht, so erklärt er sich von der Verbindlichkeit gegen den Tempeldienst frei, weil ihn sein Beruf davon frei macht,<sup>1)</sup> und ebenso die Seinen, welche *υἱοί τοῦ βασιλείου* sind.

Wir sehen: Daß eine Gemeinde sein wird, ist nicht Sache der Anordnung, sondern der Verheißung. Ebenjowenig ist im voraus Bestimmung getroffen; wie sie sich rechtlich zu ordnen hat.

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 130 f.

Letzteres wird Sache der Zweckmäßigkeit sein auf Grund der sittlichen Forderung, wie sie jetzt an den Einzelnen ergeht. Aber die Zwölfe sind, wie wir gesehen haben, im voraus vorhanden, die Gemeinde zu verwalten, welche aus der Volksgemeinde Gottes hervorgehen sollte. Als der Herr an jenem Morgen nach Besonderung der Zwölfe jene den Namen der Bergpredigt tragende Ansprache hielt, da veranschaulichte sich im voraus, was es um seine Gemeinde sein werde. Die Zwölfe standen bei ihm, als er anhub, von der Gerechtigkeit zu reden, welche zum Einkommen ins Himmelreich erfordert werde; mit ihm standen sie der Jüngerschaft gegenüber, zu welcher er redete, während das Volk in weiterem Kreis umherlagerte, was er nicht zu ihr, sondern zu seinen Jüngern sprach (Luc. 6, 12 ff.). Während so Jesu Mund das Gesetz des Himmelreichs lehrte, stellte sich den Augen der Hörenden die gegenwärtige Gestalt des Himmelreichs dar.

Das Verhältniß der Zwölfe zu der Jüngerschaft, zu deren Obrigkeit sie verordnet waren gegenüber der Obrigkeit der israelitischen Gemeinde, aus der sie hervorgegangen, bildet den Anfang eines äußerlichen Ordnungen unterstehenden, eines rechtlich geordneten Gemeinwesens Jesu. Welches das Thun dieser zur Verwaltung der neutestamentlichen Gemeinde berufenen Obrigkeit sei, verstand sich von selbst. Es ist dies nicht vorgeschrieben. Aus der Natur des nunmehrigen Glaubenslebens einerseits und der Gemeindlichkeit desselben andererseits ergibt es sich von selbst. Nicht einmal dessen bedurfte es, die Taufe mit Wasser als Handlung der Einverleibung in die Gemeinde eigens und ausdrücklich anzuordnen. Wir finden eine andere Anordnung in dieser Beziehung nicht aus dem Munde des Herrn berichtet, als was wir Matth. 28, 19 lesen; und hier heißt es, so daß vom Taufen nur nebensächlich die Rede ist: *Machet die ganze Völkervelt zu meiner Jüngerschaft, sie taufend εἰς τὸ ὄνομα κτλ.* und lehrend u. s. w. Also nicht dies zunächst ordnet der Herr dort an, daß, wer seiner Gemeinde einverleibt werden wolle, die Wassertaufe zu empfangen habe *εἰς τὸ ὄνομα κτλ.*, sondern, wenn die Jünger das thun, wozu sie hier aufgefordert werden, die ganze Völkerschaft zu Jesu Jüngerschaft zu machen, so soll dies *μαθητεύειν* nur nicht ohne ein *βαπτίζειν* und ein *διδάσκειν* bleiben.



Das Taufen als ein heilsgeschichtlich verordneter Akt war mit dem Wirken Johannes des Täufers in das Gemeinleben Israels eingetreten, und daher war es die Handlung, welcher sich zu unterziehen hatte, wer an dem zukünftig zu offenbarenden Himmelreiche Theil haben wollte. In diesem Sinn hatte auch Jesus selbst die zu ihm Kommenden anfänglich durch die Hand seiner Jünger getauft. Als er dann aber, statt, wie bisher, neben Johannes dem Täufer wirksam zu sein, der größere Nachfolger desselben ward, da taufte er nicht mehr; denn nun war sein Thun eine Offenbarung des Himmelreichs, und es galt den Versuch, ob Israel durch diese Offenbarung des Himmelreichs sich möge bekehren lassen. Nachdem es aber das Heil seines Gottes von sich gewiesen, so ist nunmehr der Bringer des Himmelreichs aus dieser Welt entnommen und bis zu seiner Wiederkunft das Himmelreich in einer Gestalt vorhanden, wo es sich wiederum, wie in der Zeit vom Auftreten des Täufers bis jetzt, um ein *μαθητεύειν* handelt, somit auch das Taufen in Uebung bleibt, welches mit dem Auftreten des Täufers begonnen hat. Nur daß es jetzt — und dies ist das Neue — ein Taufen auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes ist, welches zu der Predigt *μετανοείτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die, wie vordem in Israel, so jetzt in der ganzen Welt ergeht, hinzukommt. Daß man sagen kann *βαπτίζειν εἰς τινα*, liegt in der Natur der Handlung, welche von Johannes geschehen war, indem er taufte. Sein Taufen war eine Handlung, welche zu dem in Jesu kommenden Gott in ein neues Verhältniß setzte. Wer jetzt auf den dreifachen Namen des Vaters, Sohnes und Geistes getauft wird, der wird in dasjenige Verhältniß der Zugehörigkeit zu Gott gesetzt, welches in diesen Namen ausgedrückt ist; die in Christo verwirklichte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit wird ihm zugeeignet: denn auf Christum taufen oder auf Vater, Sohn und Geist taufen, ist eins und dasselbe (vgl. Akt. 8, 16; 10, 48). Daß es aber auch heißen kann *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, erklärt sich daraus, daß *βαπτίζειν* von Johannes her schon für sich allein Bezeichnung einer Handlung von bestimmter heilsgeschichtlicher Bedeutung ist, welche Handlung nun zu einer christlichen wird, wenn man sie im Namen Jesu d. h. zur Voll-

ziehung des Willens Jesu ausübt (Akt. 10, 48), oder wenn man sich ihr auf Grund des Namens Jesu d. h. im Glauben an das in Jesu vollbrachte Gnadenwerk unterzieht (Akt. 2, 38).<sup>1)</sup>

Bei diesem Verhältniß der christlichen Taufe zur johanneischen erklärt sich, daß der Herr Matth. 28, 19, wo man eine Einsetzung der Taufe zu finden meinte, sie nur wie gelegentlich in seinen Befehl an die Jünger aufnimmt, daß sie, so viel an ihnen liegt, alle Welt zu seiner Jüngerschaft machen sollen. Nur Eines hat der Herr ausdrücklich angeordnet: die Feier des heiligen Mahles.

Am dem Abend, an welchem Jesus mit seinen Jüngern das Passamahl gehalten und also mit seinem Volk — denn nicht an einem anderen Tag als diesem hielt er das Passamahl — die Gottesthat der Erlösung Israels aus Aegypten gefeiert hatte, wobei er von seinem nun nahen Gengang zum Vater sprach und von hier aus auf jene Zukunft hinwies, wo er wiederkommen werde in königlicher Herrlichkeit, das Reich des Vaters aufzurichten, da sprach er unter Darreichung des in Stücke gebrochenen Brodes an die Einzelnen, die ihn umfaßen, und unter denen auch Judas der Verräther war: *λάβετε, φάγετε · τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*. So einfach lauten diese Worte. Dann aber sprach er unter Darreichung des den Wein des festlichen Mahles enthaltenden Kelches, aus welchem sie nach der Reihe trinken sollten: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες · τοῦτο γὰρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. So viel ausführlicher ist das Wort, welches der Herr mit der Darreichung des Kelches verband.

Wir nehmen das Wort, mit welchem der Herr diese Darreichung begleitet, zunächst da auf, wo es uns im Zusammenhang seiner Geschichte berichtet wird. Man sagt zwar,<sup>2)</sup> es sei am sichersten und genauesten aus 1 Kor. 11, 23 zu entnehmen, indem Paulus selbst bezeuge, daß er seinen Bericht von der Einsetzung des Abendmahls einer unmittelbaren Offenbarung Jesu verdanke. Aber dies ist ein auf Mißverständnis der Worte *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* beruhender Irrthum. Allerdings ist darauf, daß *ἀπὸ*

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 164 f. <sup>2)</sup> so J. Müller in Herzogs *RE.* <sup>1</sup> u. d. *W.* Abendmahl.

den entfernteren, *παρά* den näheren Herkunftsort bezeichne, an sich kein sonderliches Gewicht zu legen; <sup>1)</sup> aber dennoch würde der Apostel das sich zunächst anbietende *παρά τοῦ κυρίου* geschrieben haben, wenn er hätte sagen wollen, aus wessen Munde er seine Kenntniß dieser Thatsache habe. Indem er *ἀπὸ τ. κ.* schreibt, gibt er zu erkennen, daß er betonen will, von wem das herrührt, was er gelehrt hat, und nicht, von wem ihm die Kunde zugegangen ist. Es handelt sich eben im Zusammenhang der Stelle, wo der Apostel die mißbräuchliche Uebung des Abendmahls in Korinth rügt, überhaupt nicht darum, von wem seine Kunde der Abendmahlseinssetzung herkommt oder wie er sie empfangen hat, sondern auf wen sich seine Lehre, was es um das Abendmahl sei, zurückführt. Nicht daß es bei der Einsetzung des Abendmahls so und nicht anders hergegangen, kam den Korinthiern gegenüber in Betracht, sondern daß der Herr selbst dies Mahl als eine Verkündigung seines Todes eingesetzt hat und es also auch in dieser und keiner andern Weise begangen wissen will. <sup>2)</sup>

Eine Verpflichtung, vom Bericht des Paulus auszugehen, besteht also nicht. Wir fassen das Wort, um das es sich handelt, zunächst auf Grund der Berichte der Evangelien ins Auge. Es lautet auch hier verschieden, aber die Verschiedenheit ist ohne Belang. Hat Jesus bei Darreichung des Brodes auch nur gesagt: „dies ist mein Leib“, so hat das Brechen des Brodes doch bedeutet, daß seinem Leib Gewalt widerfahren wird. Dies ausdrücklich zu sagen, dienen die eben deshalb wohl erst vom Berichterstatter hinzugefügten Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδόμενον* oder *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλάμενον*, aus welcher letzteren Fassung der von der Handlung hergenommene Ausdruck, weil er mit Joh. 19, 36 unverträglich schien, mit Unrecht beseitigt worden ist. Bei dem in den Kelch eingegossenen Weine bedurfte es, um ihn darzureichen, keiner die Vergießung des Bluts abbildenden Handlung; ohne solche sagt deshalb der Herr „dies ist mein Blut“, fügt aber hinzu, „das für euch, oder das für Viele vergossen wird“. Wenn er von seinem Leibe nur gesagt hat, was ihm widerfährt, und nicht auch, daß dies den Seinen zu Gute kommt,

<sup>1)</sup> vgl. Osiander z. d. St. u. Akt. 9, 13. <sup>2)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 211 ff.

so ergänzt sich dies aus dem, was er von seinem Blute sagt. Es war aber dann nicht genug, daß er von seinem Blute sagte, es werde für Viele oder für sie vergossen. Um zu sagen, inwiefern ihnen seines Blutes Vergießung zu Gute komme, mußte er entweder hinzufügen, daß sie für den Zweck der Sündenvergebung geschehe, oder daß damit ein Gnadenverhältniß zwischen Gott und den Menschen hergestellt werde. Beides lesen wir bei Markus, wo es heißt *τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* — *וְזֶה הַיַּיִן הַזֶּה — τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, was nur zu besserer Verständlichung erweitert ist, wenn es bei Matthäus heißt *τὸ τῆς καινῆς διαθήκης* und *ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Da man ebenso gut sagen kann, den Kelch trinken (vgl. Matth. 26, 42), als den Wein trinken, so hat Lukas, welcher diese Darreichung des Kelchs der zur Passamahlzeit gehörenden entgegensetzt, statt *τοῦτο* geschrieben *τοῦτο τὸ ποτήριον*, dann aber nicht *τὸ αἷμά μου*, sondern *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, letzteres mit einer Unregelmäßigkeit der Verbindung, wie wir sie bei ihm auch Ev. 20, 27 finden. Da *ἡ καινὴ διαθήκη* ein in sich selbst abgeschlossener Begriff ist, welcher keiner Ergänzung bedarf, die ihn vervollständigt, so geht es nicht an, *ἐν τῷ αἵματι μου* damit zu verbinden, sondern diese präpositionale Bestimmung dient dazu, die Gleichsetzung von *τοῦτο τὸ ποτήριον* und *ἡ καινὴ διαθήκη* zu erklären. Sie besagt, was diesen Kelch zu dem mache, als was er bezeichnet ist. Damit, daß der Kelch, welchen der Herr darreicht, sein zu vergießendes Blut ist — denn er enthält es nicht bloß, sondern ist es, insofern der Kelch als das benannt ist, was getrunken werden soll —, damit ist er die neue Gottesordnung. Ob nun das Wort, mit welchem der Herr die Darreichung des Kelches begleitet hat, in der von Markus und Matthäus oder in der von Lukas und Paulus (1 Kor. 11, 25) überlieferten Form gesprochen zu denken ist: der Sinn bleibt immer derselbe: das Essen des Brodes, welches er ihnen darreicht, ist ein Essen seines Leibes, ihr Trinken des Weines ein Trinken seines Blutes, des Leibes, mit dessen Dahingabe in den Tod, des Blutes, mit dessen gewaltfamer Verströmung die vollkommene Gemeinschaft Gottes und der Menschheit hergestellt sein wird, deren Grundlage die Vergebung der Sünde ist.

Es ist wiederholt bemerkt worden, daß der Herr die betreffenden Worte bei Darreichung des Brodes und des Kelches sprach. *τοῦτο*, sagte er, und reichte damit Brod und Wein dar zu essen und zu trinken, und mit dieser Beziehung sagte er: dies Brod ist mein Leib und dieser Wein ist mein Blut. Für ihr Essen und Trinken dieses Brodes und Weines ist dies gesagt. Wenn zwei Einzel Dinge, wie hier dieses Brod und Christi Leib, dieser Kelch und Christi Blut einander gleichgesetzt werden, so kommt es nur auf die Beziehung an, in welcher diese Gleichsetzung geschieht. Hier geschieht sie in Bezug auf das Essen und Trinken, zu welchem er das Brod und den Wein darreicht. Nicht das dargereichte Brod abgesehen von dem Essen desselben, nicht den dargereichten Wein abgesehen von dem Trinken desselben nennt er seinen Leib, sein Blut, weder so, daß das Dargereichte dies wirklich, noch so, daß es vergleichungsweise dies wäre. Auch ist nicht das Brechen des Brodes, das Gießen oder Ausgegoffensein des Weins die Hauptsache und das Essen und Trinken die Nebensache,<sup>1)</sup> sondern er brach das Brod, um es zum Essen, und nahm den Becher, um ihn zum Trinken darzureichen. Was die Jünger damit thun, daß sie das Dargereichte essen und trinken, dies ist es, was er sie wissen lassen will; daß sie seinen Leib essen und sein Blut trinken, sagt er ihnen.

Es erinnert uns dies an Joh. 6. Dort aber war vom Glauben gesagt, daß er solch ein Essen und Trinken Christi sei, wobei zu beachten, daß dort der Ausdruck *σάραξ*, nicht *σῶμα* gebraucht wird, weil Jesus sich in seiner gegenwärtigen Leiblichkeit den Juden darstellt. Hier aber bei der Anordnung dieser Handlung ist es ein Essen von Brod und Trinken von Wein, welches verordnet wird und die Zusage hat, daß es ein Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes sein werde. Dort lesen wir, was es um den Glauben an Jesum sei. Er ist ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes, soferne er ihn ergreift und seiner theilhaft wird. In seiner damals irdisch-sichtbaren menschlichen Natur muß ihn der Glaube ergreifen; wer sich an ihr stößt, kommt nicht zum Glauben. Dafür gibt er aber dann auch sich selbst in dieser seiner

<sup>1)</sup> Rückert, Das Abendm. S. 218 ff.

menschlichen Natur also dar, daß hievon das ewige Leben hat, der sich ihn in ihr im Glauben aneignet. So Joh. 6. Jetzt dagegen reicht der Herr Brod und Wein dar, Dinge dieser irdischen Welt, deren Leibliches Genießen ein Essen seines Leibes, ein Trinken seines Blutes ist; und nicht ist es dies unter der Bedingung des Glaubens. An solchem Essen und Trinken kann der Einzelne nicht Theil haben, ohne daß ihm widerfährt, was der Herr seiner dies Mahl begehenden Gemeinde überhaupt widerfahren lassen will. Es ist also nicht an dem, daß Joh. 6 der ganze Inhalt des h. Abendmahls ausgebreitet vorliege; nur dient das Verständniß jener Rede des Herrn zu Kapernaum, wenn man weiß, warum der Herr den Glauben an ihn und das Essen seines Fleisches und Blutes so sehr einander gleichsetzt, allerdings zum Verständniß der jetzt eingesetzten Handlung; denn man kennt eben dann von dort her die Bedeutung der Leiblichkeit Jesu.

Die Jünger, denen der Herr Brod und Wein mit jenen Worten darreicht, mußten unterscheiden zwischen dem Leibe Jesu, den sie sichtbar vor sich hatten, und zwischen demselben, wie er ihnen zur Speise werden sollte. Und als den Leib, der gebrochen, als das Blut, das vergossen werden sollte, reichte er ihnen Brod und Wein. Er gibt aber Leib und Blut in den Tod, um es wiederzunehmen. Alsdann ist seine Leiblichkeit ihm nicht mehr Schranke, sondern ganz und allein Mittel der Selbstbethätigung und der Gemeinschaft mit den Seinen. Als die in den Tod zu gebende und aus dem Tod wiederzunehmende besitzt er sie, und als die jetzt und hernach eine und selbe, nicht in ihrer jetzigen und nicht in ihrer künftigen Beschaffenheit, sondern als die ihm jetzt und künftig zum Mittel seiner Selbstbethätigung dienende gibt er sie;<sup>1)</sup> und zwar unterschiedlich Leib und Blut. Das Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes verhalten sich zu einander, wie Leib und Blut überhaupt und wie sein Leib und sein Blut insonderheit. Der Leib ist das Stoffliche, woran der Mensch seine Erscheinung und das Mittel seiner Selbstbethätigung hat, das Blut ist das Stoffliche, was ihm die Innerlichkeit seines Lebens vermittelt. Christus ist Willens,

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 214 ff.



sich tödten und sein Blut vergießen zu lassen; vermöge dessen, daß er Blut hat, in welchem sich seines Lebens Innerlichkeit vermittelt, wird sein Wille, sich in den Tod zu geben, zur Stimmung seines leiblichen Lebens. Als derjenige, der zur Versöhnung der Menschheit, zum Zweck der Sündenvergebung in den Tod geht, gibt er seine durch diesen Tod hindurchgehende leibliche Natur dar, sich mittelst derselben an denen zu bethätigen, für die er stirbt, als Nahrung und Erhöhung des Lebens, welches damit, daß sie an ihn glaubten, angefangen hat. Eben dies, daß sich Jesus in den Tod geben läßt, wird ja seinen Jüngern zur schwersten Anfechtung werden. Da bedürfen sie für den mit diesem Tod erfolgenden Anbruch einer neuen Gottesordnung, gleichermaßen einer Stärkung für ihr Glaubensleben, wie Israel für den Ausbruch aus Aegypten. Da nun aber das in der Person Jesu und zwar in seinem Tode verwirklichte Verhältniß zu Gott ein Gegenstand des Glaubens bleibt, auch nachdem es vorhanden ist, so werden die an Jesum Gläubigen eben desselben bedürfen, nachdem er hingegangen, wessen der Herr sie jetzt bedürftig wußte, ehe er hinging; und wird also eine gleiche Wiederholung dieser Handlung ihnen Bedürfniß sein, wie dem alttestamentlichen Gottesvolk die Wiederholung des Passamahls; und wir sehen, daß der Herr eine solche Wiederholung anordnet; er sagt *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (1 Kor. 11, 24; Luc. 22, 19). Also wird das, was sie alsdann thun, dasselbe sein, was jetzt geschehen ist. Es ist den Jüngern hiemit zugesagt, daß ihr Begehen seines Gedächtnisses, wenn sie es begehen, ein Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes sein wird, nicht vermöge dessen, daß sie das Brod essen und den Wein trinken, sondern vermöge seiner Selbstbethätigung an ihnen, gleichwie jetzt seine Darreichung es war, welche ihr Essen des Brodes zum Essen seines Leibes, und ihr Trinken des Weines zum Trinken seines Blutes machte. Indem die Seinen jenes Darreichen und Genießen von Brod und Wein wiederholen, welches am Vorabende seines Todes geschehen ist, wiederholt auch er die Mittheilung der Leiblichkeit seines Lebens an die Genießenden, aber seiner Leiblichkeit, wie sie jetzt ist, nachdem er durch den Tod hindurchgegangen und als der Aufgestandene verklärt bei Gott ist. Wie am Vorabende seines Todes, als er in

seinem Fleischesleibe gegenwärtig Brod und Wein selbst darreichte und diese Darreichung mit dem Worte seines Mundes begleitete, macht er auch jetzt, wenn seine Gemeinde ihren Angehörigen das Brod und den Wein seines Mahles darreicht, durch seine Selbstmittheilung den natürlichen Vorgang des Essens und Trinkens zu einem wunderbaren, dessen Wunderbarkeit unabhängig ist von dem Verhalten der Essenden und Trinkenden, und da überall Statt hat, wo das gemeindliche Mahl geschieht. Es liegt dies Alles in dem richtig verstandenen *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*.

Nun werden wir auch verstehen, wenn Jesus sagt Luc. 22, 16: *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῆ ἔν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ*, oder Matth. 26, 29: *λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίνω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου*. Indem Jesus so redet, stellt er eine Weltverklärung in Aussicht, welche zugleich die schließliche Erlösung der Seinen ist: eine Weltverklärung, denn Jesus spricht davon, daß er, was er jetzt mit ihnen trinkt, neu trinken wird im Reich seines Vaters, so daß es die Natur dieses Reiches Gottes hat. Andererseits ist dies aber, wie bemerkt, eine Weltverklärung, welche zugleich Erlösung der Seinen; denn er sagt von dem Passa, daß es sich dann werde erfüllt haben. Es verhält sich also dann dies Essen zu einer ihm vorausgegangenen Erlösung der Seinen so, wie sich das Passa-Mahl zu der Gottesthat der Erlösung aus Aegypten verhalten hat. Der Herr stellt den Seinen in Aussicht, daß er mit ihnen einer verklärten Welt genießen wird, in welche er sie aus dieser nichtigen Welt gerettet haben wird. Dieser schließlichen Erlösung stetige Feier ist dann der verklärten Welt seliger Genuß, der Welt, von der die Seinen in der Gegenwart einen Vorschmack erhalten, wenn sich der durch den Tod hindurchgegangene, in verklärt leiblichem Leben stehende Herr an ihnen im h. Mahle bethätigt.

Was es um die in gemeinsamem Essen und Trinken von Brod und Wein bestehende Feier der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo oder unter einander sei, darüber war durch das seinem Tode vorausgegangene Mahl und seinen Hingang zu Gott so klare Erkenntniß geworden, daß wir nirgendwo anderweitige Belehrung

darüber finden, außer auf besonderen Anlaß hin, wie im 1. Korintherbrief, und auch dort nicht so, als würde gelehrt, was man noch nicht oder nicht recht gewußt. So erinnert der Apostel 1 Kor. 10, 16, indem er vor der Gefahr warnt, in welche sich die Korinthier durch Theilnahme an den Gözenopfermahlzeiten begaben, daran, daß *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· τὸν ἄρτον ὃν κλωμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*; man beachte, daß hier des Kelches und Brodes gedacht wird, soferne sie Gegenstand eines gemeinsamen Handelns sind. In Bezug auf dieses geschieht die Gleichsetzung des Kelches mit „Gemeinschaft des Blutes Christi“ und des Brodes mit „Gemeinschaft des Leibes Christi“. Es ist vom gemeindlichen Gebrauch des Weines und Brodes gesagt, daß er den Thatbestand eines Theilhabens an Christi Leib und Blut zum Inhalt hat und desselben Verwirklichung ist. Kann nun in Bezug auf den gemeindlichen Gebrauch des Kelches und Brodes solche Gleichsetzung stattfinden, so können wir sagen, den Kelch reichen ist = des Blutes Christi theilhaft machen, ihn trinken = des Blutes Christi theilhaft werden. Man kann also an der gemeindlichen Handlung, welche mit diesem Kelch und Brod geschieht, nicht Theil haben, ohne auch theilhaft zu werden des Blutes und Leibes Christi. Daß es der Apostel so meint, sieht man daraus, daß er sagt *ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σώμα ἐσμεν οἱ πολλοί*. Da *εἰς ἄρτος* in Bezug auf das Brod des gemeindlichen Mahles verstanden sein will, weil hier ein Brod ist für sie alle: so sind sie alle, die Vielen, Ein Leib, nämlich die, welche die Abendmahlsgemeinde ausmachen. Die Einheit und Selbigekeit des Brodes, an dessen Genuß sie alle theilhaft sind, macht sie sämmtlich zu Einem Leibe, zu einer gemeindlichen Einheit: *οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν*. Wäre es nur um das Brod zu thun, das Brod als solches, so würde aus der Theilnahme am Essen desselben nichts für das Verhältniß folgen, in welchem der es Genießende zum Mitgenießenden steht. Aber dem Apostel kommt das Brod nur insofern in Betracht, als es Gegenstand des gemeindlichen Handelns ist; und da ist das Essen des Brodes Essen des Leibes Christi. Diese Einheit dessen, woran sie theilhaft sind, hat er im Sinn. Das Brod ist das Eine, nicht als Brod, sondern als

Christi Leib, dessen alle damit theilhaft werden, daß sie essen von diesem Brod. So selbstverständlich ist es für den Apostel, daß dieses gemeindliche Essen und Trinken ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ist, so zwar, daß man sich nicht an jenem theilhaftigen und von diesem absondern kann, sondern die Theilhaftigkeit an jenem auch die Theilhaftigkeit an diesem ist. Daher die Korinthier keineswegs etwas Gleichgültiges thun, wenn sie sich an götzdienstlichen Mahlzeiten theilhaftigen. Sie können es nicht, ohne in die götzdienstliche Gemeinschaft hineingezogen zu werden, deren Begehung die Mahlzeit ist, indem sie die Theilnehmer zu einer Einheit zusammenschließt, wie das Eine Brod die Essenden zur Einheit einer Abendmahlsgemeinde.

An der anderen Stelle 11, 23 ff. erinnert der Apostel die Korinthier, indem er die unziemliche Art und Weise rügt, in welcher sie das h. Mahl an das gemeindliche Essen und Trinken anschließen, an die Einsetzung desselben und führt ihnen damit zu Gemüthe, 1) daß diese Handlung nicht erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der Kirche aufgekommen, sondern vom Herrn selbst verordnet ist; 2) unter welchen Umständen der Herr sie verordnet hat, nämlich vor seinem Leiden und Sterben; 3) daß das Essen und Trinken, das hier stattfindet, ein Essen und Trinken seines Leibes und Blutes ist; 4) daß er diese Handlung verordnet hat, ein Gedächtniß seiner, des für uns Gestorbenen, zu sein. Hieran schließt sich der Satz v. 26 *ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε κτλ.* Der Ernst des Todes Christi beherrscht also die Handlung. Welche Schuld aber den trifft, welcher am Mahle des Herrn so leichtfertig Theil nimmt, wie es in Korinth nach 11, 17 ff. geschah, sagt der Apostel mit dem aus allem Vorhergehenden resultirenden Satze v. 27 *ὥστε ὡς ἐὰν ἐσθίη τὸν ἄρτον κτλ.* Er sagt von einem Essen und Trinken, welches unwürdiger Weise geschieht. Die Art und Weise, wie ein solcher isst und trinkt, ist der Natur dieses Essens und Trinkens unangemessen. Er isst und trinkt des Herrn Brod und Wein in einer Stimmung, welche dem Ernst einer Verkündigung des Todes Christi (v. 26) nicht entspricht. Die Verschuldung aber, welche sich ein solcher zuzieht, bezeichnet der Apostel nicht als eine Verschuldung an den Zeichen des Leibes und Blutes,

sondern am Leib und Blut Christi, setzt also voraus, daß des Leibes und Blutes Christi theilhaft wird, wer am Essen und Trinken des Brodes und Kelches des Herrn sich theilhaftigt. Da sehe denn Jeder zu, ob er, wenn auf das brüderliche Mahl der Gemeinde die Bethätigung der Gemeinschaft am Herrn folgt, in der Stimmung des Gemüthes ist, welche hiefür taugt, was nicht der Fall ist, wenn er das vorausgegangene Mahl als Sache der Lust betrachtet hat: *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτοῦ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα.* Der Apostel sagt nicht von einem Unterscheiden des für diese Handlung bestimmten Brodes von dem für gewöhnliches Essen bestimmten, sondern er sagt von einem Unterscheiden des Leibes des Herrn, woraus erhellt, daß dieses Brodes Essen nicht anders geschehen kann, als daß Christi Leib erhält, wer es isst. Daß er aber schreibt *κρίμα ἑαυτοῦ ἐσθίει*, heißt, daß das Essen und Trinken selbst Zuziehung des Gerichtes ist. Nur ist es hier kein Gericht der Verdammniß, welches widerfährt, wie v. 32 ausdrücklich unterschieden wird, da nicht das Essen und Trinken Unwürdiger, weil Ungläubiger, sondern eine unwürdige Weise des Essens und Trinkens Gläubiger zu strafen ist. In der Heimsuchung der korinthischen Gemeinde mit viel Krankheit und häufigem Sterben heißt sie der Apostel das Gericht erkennen, welches ihr in Folge ihrer unwürdigen Begehung des Abendmahls widerfährt. Man braucht nicht anzunehmen, daß ihm dieser Zusammenhang zwischen dem Einen und dem Andern durch eine sonderliche Erleuchtung bekannt war.<sup>1)</sup> So lautet auch die Stelle nicht, sondern als ob der Gemeinde selbst deutlich sein müßte, welcher Zusammenhang zwischen Beidem statt habe. Er beruht auf der unmittelbaren Wirkung des Abendmahlgenusses, wie wir sie hier vorausgesetzt finden. Im Naturleben des Empfangenden geht die Wirkung dessen vor, was er empfängt: entweder eine Erweisung des in Christi Tod beschafften, in seiner Verkürzung vorhandenen Thatbestandes der Sündenvergebung, welche dem im Fleische lebenden Christen eine geistliche Naturkraft für sein Glaubensleben dargibt, oder eine Erweisung des Widerstreits zwischen Christi aus süßhaftem Tod zur Herrlichkeit verklärter Natur

<sup>1)</sup> so Burger, D. erste Br. an d. Kor. S. 162.

und der unter der Sünde liegenden angeborenen Natur des Menschen, welche dem Empfangenden die Strafe seiner Sünde an seinem Naturleben zu erfahren gibt.<sup>1)</sup>

Diese Stelle des 1. Korintherbriefs zusammt mit der anderen des 10. Kap., wo sich der Apostel bezüglich der Theilnahme an den Götzenopfern auf die Einsetzung des Abendmahls beruft, sind innerhalb der neutestamentlichen Schrift der einzige Ort, wo außer dem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls etwas über dasselbe ausgesagt wird. So selbstverständlich war für den an des Herrn Tod und Erhöhung gläubigen Christen die wesentliche Beschaffenheit dieses gemeindlichen Essens und Trinkens. Daß durch diese apostolischen Aussagen nichts gelehrt wird, was nicht schon in Jesu Worten enthalten wäre, nur daß der Apostel jetzt von dem verklärten Christus spricht, wird unsere Darlegung gezeigt haben.

Jesu Aussage von seiner Person, von seinem persönlichen Verhältniß zu Gott, von seiner Bestimmung, mit der er in die Welt gekommen, von der Verwirklichung des Himmelreichs und der Bedingung der Theilhabschaft an ihm, von der Gemeinde des Himmelreichs — sie schloß sich an die Verkündigung des Täufers an. Er hat sich als den bezeugt, von dem der Täufer geweissagt, hat vom Himmelreich gelehrt, dessen Nähe er angekündigt, mit letzterem des Täufers Predigt fortsetzend auf höherer Stufe.

Aber Jesus nimmt auch — und dies führt uns auf einen weiteren Punkt — die alttestamentliche, auf das Ende des gegenwärtigen Weltzustandes zielende Weissagung wieder auf und macht sie zur Weissagung seines Kommens, seiner Wiederoffenbarung, durch welche sich erst voll und ganz erfüllen wird, was der Täufer meinte, wenn er von dem *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πύρι* durch den hinter ihm drein Kommenden redete.

Die auf das Ende der Dinge zielende alttestamentliche Weissagung gestaltet sich im Munde Jesu zu einem Zeugniß, daß er von sich selbst gibt. Was von Jehova gesagt war, daß er es schließlich thun werde, die schließliche Verwirklichung des Heils und der Vollzug des endlichen Gerichts, davon bezeugt Jesus, daß es durch ihn

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 243 f.



geschehen werde. So Joh. 5, 27, wo Jesus schon gleich im Beginn seiner Prophetenthätigkeit den Juden Jerusalems, welche ihm den Vorwurf machen, er stelle sich Gott gleich, die Aussicht eröffnet, daß eben er das Gericht halten werde. Diese Machtvollkommenheit habe der Vater ihm gegeben, weil er *υἱὸς ἀνθρώπου* sei. Sie sollten sich deß nicht wundern lassen, *ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως*. Derjenige, der also redet, der jetzt Angefeindete, wird die dermalige Weltzeit damit beschließen, daß er dem Todeszustand, in welchen der Mensch jetzt sterbend übergeht, ein Ende macht; Gute und Böse gehen auf seinen Ruf aus ihm hervor zu entgegengesetztem Geschick. Dies ist dann das Matth. 3, 12 von ihm geweissagte *διακαθαίρειν τὴν ἄλωνα αὐτοῦ, δὲ βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ*: die Verklärung oder Verberbung des ganzen Menschen.

Anderß Joh. 6, 40. 54, wo Jesus dem an ihn Glaubenden, der sich sein Fleisch Speise, sein Blut Trank sein läßt, verheißt *ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ* oder *ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*. Hier ist der Gedanke der, daß der nicht Glaubende, den Glauben Weigernde des Lebens nicht theilhaft wird, zu welchem Jesus jenen erstehen macht, wobei außer Betracht bleibt, was das Geschick des Andern sein wird, weil es sich nur um den Gegensatz gegen die Väter handelt, welche Manna gegessen haben und gestorben sind. Jenes Leben hat nach Joh. 5, 24 in dem Gläubigen innerlich bereits begonnen, um dereinst sich in der Weise zu vollenden, daß der leibliche Todeszustand dessen, welcher innerlich schon ewigen Lebens theilhaft geworden, dann, wenn er aus demselben ersteht, sich wandelt in einen entsprechenden Stand leiblichen Lebens.

Nach unseren früheren Erörterungen begreift sich beides gleich gut,<sup>1)</sup> sowohl was der Herr auf die Frage jener Pharisäer, wann das Himmelreich komme, erwidert hat, es verhalte sich mit dem Kommen desselben nicht so, daß man irgendwann werde sagen können, hier oder dort sei es jetzt erschienen, indem es inmitten derer,

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 624 f.

die ihn fragen, bereits vorhanden sei (Luc. 17, 20 f.), als auch das Andere, was er seinen Jüngern von dem Tage des Menschensohns sagt, wo sie ihn sehen werden, wie man den Blitz sieht (Luc. 17, 22 ff.). Das Erstere sagt er denjenigen, welche nicht erkennen, daß in seiner Person das Himmelreich schon auf Erden ist, sondern ein Kommen desselben erwarten, das so greiflich sei, daß es sie des Glaubens überhebe. Das Andere dagegen sagt er denen, für welche es eine Zeit schmerzlichen Verlangens ist, wenn sie ohne ihn in der Welt sind. Jene heißt er die Gestalt der Gegenwart erkennen und nicht einer Zukunft warten, welche so nicht kommen wird, wie sie ihrer warten. Die Anderen heißt er seiner Zukunft in Geduld entgegenharren. Der Menschensohn, so lehrte er seine Jünger Matth. 16, 27, wird kommen in seines Vaters Herrlichkeit mit seinen Engeln; und denen, welche über ihn zu Gerichte saßen, bezeugte er 26, 64, daß sie ihn werden zur Rechten des Allmächtigen sitzen und auf des Himmels Wolken kommen sehen. Auf des Himmels Wolken kommt er, weil er für die, welche im Fleische leben, sichtbar und also in einer Sichtbarkeit, in der sich seine an sich unsichtbare Herrlichkeit vor Augen stellt, erscheinen wird (vgl. Akt. 1, 11); wenn er aber sagt, er werde mit seinen Engeln kommen, so erinnert uns dies an die Erscheinung Jehovas auf dem Sinai inmitten seiner heiligen Heerschaar, und wir verstehen, daß damit die Wunderbarkeit der sein Erscheinen begleitenden Naturwirkungen gemeint ist, in welchen sich die Gegenwart der ihm dienenden Geister verständigbar. Endlich gilt sein Kommen den alsdann Lebenden und Todten, denn es heißt Matth. 16, 27 *καὶ τότε δώσει ἕκαστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ*.

Mit all solchen Aussagen Jesu war, wie bemerkt, nur die eine neue Erkenntniß dargereicht, daß der Tag Jehovas, von dem die alttestamentliche Schrift sagt, der Tag des Menschensohnes sein wird, indem der im Fleische erschienene und seinem Todesleiden entgegengedehende Sohn Maria's in göttlicher Herrlichkeit aus der Ueberweltlichkeit in diese Welt wiederkehren wird, die Seinen zu erlösen und die Welt zu richten. Aber wie ist es zu verstehen, wenn es an eben jener Stelle Matth. 16, 28 heißt *εἰσὶν τινες ὧδε εἰσῶτες, οἵτινες οὐ μὴ γένωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*? Es ist

unmöglich, daß hier Jesus von seiner Auferstehung sprechen sollte, die ja nicht sein Kommen war, sondern vielmehr ein Moment seines Hingangs zum Vater. Aber auch an die Ausgießung des h. Geistes kann nicht gedacht sein wollen. Hat doch Jesus vorher von seinem Kommen in Herrlichkeit geredet, von seiner sichtbaren Wiederoffenbarung. Nach Wortlaut und Zusammenhang kann die Meinung jener Worte keine andere sein als die, daß dies sein Kommen gar nicht ferne gerückt ist. Es werden solche, die jetzt das Wort von seiner Zukunft aus seinem Munde vernommen haben, die Erfüllung desselben noch bei Leibesleben zu sehen bekommen, Zeugen der königlichen Wiederkunft des Menschensohnes, seines *ἐρχομαι ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ*<sup>1)</sup> sein: dies ist, was der Herr sagt. Mit diesem seinem Kommen beginnt eine Zeit seines königlichen Herrschens in der Welt, wo also auch, was wider ihn ist, ihm untergeben sein wird, und nicht bloß, wie jetzt und bis dahin, diejenigen, die aus der Wahrheit sind, auf ihn hören. Von diesem königlichen Herrschen spricht er Matth. 19, 28 und sichert seinen Jüngern die Theilhaberschaft daran zu, als welche ihnen die Vergeltung dafür sein wird, daß sie jetzt Alles darangegeben haben, um nur ihm anzugehören und sein Geleit zu bilden. *Ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ* — sagt der Herr — wird ihnen so vergolten werden, wozu als Parallelsatz hinzutritt: „dann, wenn der Menschensohn sich gesetzt haben wird auf seinen Herrlichkeitsthron“; dann, fährt der Herr fort, werdet auch ihr auf zwölf Thronen niedersitzen *κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ* (vgl. Apok. 3, 21: *ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου κτλ.*). Das Verbum *κρίνειν* entspricht in solcher Verbindung dem hebräischen *שָׁפַט* und bezeichnet nicht ein Nichten, sondern ein Verwalten. Die zwölf Stämme Israels aber ist die Gemeinde des Davidssohnes, welche sich zu ihm bekennt. Was die alttestamentliche Weissagung in Aussicht stellt für die Zeit, wenn nun Jehova gekommen sein wird und dann der Sohn Davids Jehova's Volk recht verwaltet und als dessen König die Herrschaft hat und übt über die Welt, das gilt auch von der Herrschaft des in Herrlichkeit in die Welt gekommenen Menschensohnes; und diese

<sup>1)</sup> Weissagung u. Erf. II, S. 272.

Herrschaft theilt er dann mit denen, welche als seine Jüngerschaft gleichsam seine Familie gebildet, als er in irdischer Niedrigkeit in der Welt war. Also nicht etwa mit seinem Hingang zu Gott wird dies Thronen Jesu anheben; es ist ein Thronen innerhalb der Welt und nicht jenseit derselben gemeint, beginnend mit seiner Wiederoffenbarung in Herrlichkeit. Um so mehr entsteht die Frage, ob denn nun dieses königliche Kommen Jesu so bald schon eintreten wird, daß Angehörige derselben Generation, welche Jesum im Fleische geschaut, dasselbe noch zu sehen bekommen bei Leibesleben. Auch Matth. K. 23 in jenem Weheruf über die Führer des jüdischen Volks kündigt er dem Geschlecht, welches ihn solchen Weheruf aussprechen hört, auch die Verwirklichung desselben an, daß es über dieses selbe Geschlechtsalter so kommen müsse, wie er angedroht hat (v. 36). Denn daß *αὐτῇ ἡ γενεᾷ* in diesen Fällen das damals lebende Geschlecht bezeichne, wird keines Beweises mehr bedürfen. Jene letzte Bedrängniß des Volkes Gottes, welche die alttestamentlichen Propheten geweissagt, kommt jetzt über die Mörder des Heilands und dient dazu, dem Volke endlich die Augen zu öffnen über die Größe seiner Verschuldung, und es so weit zu bringen, daß es eben demselben, welchen es gekreuzigt hat, entgegenruft *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (Matth. 23, 39; Luc. 13, 35). Erst dann erscheint Jesus als Heiland seines Volkes wieder: so lange aber bleibt die Stätte Israels öde.

Die Lösung der Frage, auf welche uns Matth. 16, 28 führte, gibt Matth. K. 24. Dort fragen die Jünger den Herrn, veranlaßt durch seinen Ausspruch über die bevorstehende Zerstörung des Tempels *πότε ἔσται ταῦτα* und *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*. Wir begreifen, wie sie durch Jesu Vorhersagung auf letztere Frage kommen, weyn wir bedenken, daß sie durch sie an jene schließliche Drangsalzeit des Volkes und der Stadt Gottes erinnert wurden, von der noch Sacharja Kap. 12 u. 14 geweissagt hatte; denn mit dieser Drangsal verband sich die schließliche Offenbarung Jehovas; sie ging unmittelbar in diese über. Die Offenbarung Jehovas ist aber nun für die an Jesum gläubigen Jünger dasselbe mit der Offenbarung Christi. Denn wie die Erfüllung der Verheißung vom Tage Jehovas mit Christi Erschei-

nung angehoben, so wird sie sich vollenden mit Christi Erscheinung in Macht. Jesus warnt in seiner Antwort die Jünger zunächst, das Ende nicht vorzeitig nahe und schon vorhanden zu wähen, nicht, wenn ein Betrüger auftritt und sich für den Christ ausgibt, nicht, wenn die Welt durch Kriege allenthalben oder durch schreckliche Naturbegebnisse geängstigt wird. Und ob sie selbst Verfolgung leiden müssen, und viele irre werden an ihm, und falsche Lehrer in Menge das Volk verführen, sollen sie nicht wähen, als müsse er jetzt erscheinen: das Ende kommt erst, wenn die Predigt vom Reiche Gottes aller Welt kund geworden.

Auf diese Weisung des Herrn, welche sich die Jünger für die Zeit bis zum Ende des gegenwärtigen Weltlaufs gesagt sein lassen sollen, folgt in dem Berichte des Matthäus vom 15. Verse an eine zweite, wie sie sich beim Eintritt desselben zu verhalten haben. Denn alle Vorhersagung in dem Abschnitt vom 15.—28. Verse dient nur dieser Weisung zur Erklärung oder Begründung. Jesus kann hiebei an die Anschauung anknüpfen, welche bei seinen Jüngern von der alttestamentlichen Weissagung her obwaltete, daß der Eintritt des Endes mit einer Verflörung der h. Stätte anhebt, und kann deshalb mit einer Anschließung durch οὖν, welche sich hieraus vollkommen erklärt, fortfahren ὅταν οὖν ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Es erinnert dies die Jünger an Daniel's Offenbarung, welche zur Zeit des Antiochus Epiphanes sich erfüllte, als das Heiligthum zu Jerusalem entweicht und abgöttisches Wesen aufgerichtet wurde (vgl. Dan. 11, 31). Was damals dem h. Volk durch Antiochus Epiphanes widerfahren ist, wird sich wiederholen. Nachdem damals die Bedrängniß vorübergegangen ist, ohne daß das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintrat, ist jetzt die gleichartige Bedrängniß zu erwarten, welche der letzte Inhaber der Weltmacht über das h. Volk bringen sollte. An der Stelle, wo der wahrhaftige Gott sein Heiligthum hat, wird feindliche Macht für das von ihr aufgerichtete abgöttische Wesen Anerkennung fordern. Daher beginnt mit der Aufrichtung desselben eine Drangsal, welche so schwer ist, daß fliehen soll, wer fliehen kann, damit er nicht unter der Schwere der Anfechtung erliege. Um die Schwere derselben voll zu machen, werden inmitten derer, welche

der Versuchung zur Abgötterei widerstehen, solche auftreten, welche sich für Christus oder doch für Propheten Gottes ausgeben und sich mit wunderbaren Kräften zu beglaubigen scheinen. Da gilt es, dieser Versuchung zum Glauben an trügerische Heilande nicht minder, als der Versuchung zur Abgötterei zu widerstehen und dem entgegenzuwarten, welcher nicht hier oder da erscheinen wird, daß man ihn auffuchen müßte, sondern dessen Wiederoffenbarung sein wird, wie der Blitz, dessen Leuchten Allen zumal sichtbar den ganzen Himmel erhellt. Nach dem Wo? brauchen sie nicht zu fragen. Sie haben Luc. 17, 37 diese Frage gethan. Die Antwort, welche ihnen der Herr damals gab, finden wir hier Matth. 24, 48 eingefügt in seine Weissagungsrede: ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄετοί. Daß gerade die Adler genannt sind, darauf ist kein Gewicht zu legen. Sie sind die Raubvögel, welche über das Aas herfallen. Die Meinung ist: Dort, wo der Gegenstand des Gerichtes ist, dort vollzieht es sich. Sie sollen auch nicht nach dem Wann? fragen, das sich nicht in einer bestimmten Zahl der Jahre und Tage sagen läßt. Nur der Vater weiß es. Es läßt sich nicht so wissen, wie man etwas Menschliches wissen kann; daher es auch der Sohn nicht weiß (Marc. 13, 32), sondern nur der weiß es, für den es kein Zeitmaß gibt; daher auch die Engel nicht; es liegt in dem Willen des Ewigen, dessen Wissen des von ihm Gewollten ein überzeitliches ist, wie sein Wollen desselben. Was die Jünger wissen sollen, ist dies, daß jene Drangsal ausgeht in seine Erscheinung. Diese geschieht im Gefolge schreckender Naturerscheinungen und ist selbst ein Schrecken für die ihrer nicht gewärtige, ihm fremde Welt, aus welcher dann die Seinen gesammelt werden, um dort bei ihm zu sein, wo seine Erscheinung sonderlich erfolgt ist. Das Zeichen des Menschensohnes wird alle Welt schauen zugleich. Eine sichtbare Erscheinung droben wird den Menschen inne werden lassen, was jetzt geschieht, eine Erscheinung, bei deren Anblick sie wissen werden, daß hierin Christus sich offenbart. Aber auf Wolken herniederkommen, wie ihn seine Jünger auf Wolken haben emporfahren sehen, sieht man ihn an einem bestimmten Orte der Erde, wo er durch seine Erscheinung zunächst der Drangsal ein Ende macht, welche im h. Lande mit der Aufrichtung abgöttischen Wesens an



h. Stätte begonnen hat; und eben dahin werden nun die Seinen alle, wo immer auf Erden sie zerstreut sein mögen, zusammengebracht werden. Wie den Schall einer gewaltigen Posaune, so haben die alttestamentlichen Propheten gesagt, werde man überall auf Erden die Kunde von Jehova's Offenbarung wider die Dränger Zion's vernehmen, worauf sich alle Völker beeilen werden, die zerstreuten Israels zur h. Stätte Jehova's zu bringen. Dem entspricht, was hier von den Engeln gesagt ist, welche der Menschensohn mit mächtig schallender Posaune überallhin aussendet. Auf jenes wunderbare Zeichen am Himmel, das man überall sieht, folgt ein wunderbarer Schall, den man überall hört. Durch das Zeichen kündigt er sein Kommen an, durch den Schall heißt er die Seinen zu ihm kommen, oder vielmehr, thut er die wunderbare Wirkung, welche sie zu ihm bringt.<sup>1)</sup>

Nachdem der Herr seine Jünger belehrt hat, in welcher äußersten Drangsal sie sich erst werden bewähren müssen, ehe ihnen die Erlösung kommt, nach welcher sie begehren, so wissen sie nun auch, welches das Anzeichen seiner Erscheinung in Herrlichkeit ist, nach dem sie, freilich in sehr viel anderem Sinne gefragt hatten. Er macht sie aber noch besonders darauf aufmerksam, daß sie nun das Zeichen wissen, an welchem sie inne werden können, daß er erscheint, indem er sagt *ὅταν ἴδῃτε πάντα ταῦτα, γινώσκετε ὅτι ἔγγυς ἔστιν ἐπὶ θύρας*. Die seiner Erscheinung zunächst vorangehenden inneren und äußeren Drangsale sollen den Gläubigen ein so sicheres und so fröhliches Anzeichen der nahen Erlösung sein, wie das Knospen und Grünen des Feigenbaums ein Anzeichen ist, daß die schöne Sommerszeit anbricht. Hieran haben die Jünger die rechte Antwort auf ihre nicht recht gemeinte Frage *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας*.

Eine Antwort ähnlicher Art gibt er ihnen nun auch auf ihre andere Frage *πότε ταῦτα ἔσται*, indem er versichert *οὐ μὴ παρέλθῃ ἢ γενεὰ αὐτῆ ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*. Hiemit sehen wir uns wieder an Matth 16, 28 erinnert. Bevor wir erläutern, wie sich die thatsächliche Wirklichkeit zu dieser Vorherjagung

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 638.

Jesu, nach welchem das jetzt lebende Geschlecht dieses Volks alles dieses erleben wird, verhalte, vergleichen wir mit der Fassung der Weissagungsbrede, welche wir Matth. K. 24 besitzen, die andere Luc. K. 21. Liegt zwischen diesen beiden Fassungen nicht eine erhebliche Verschiedenheit vor? Es gewinnt diesen Anschein, wenn wir Luc. 21, 20, wo der Herr auf jene Drangsal zu sprechen kommt, bezüglich welcher er von der Zerstörung des Heiligthums gesagt, ohne Bezug auf die bei Matthäus angezogene Danielische Offenbarung sagt: *ὅταν δὲ ἴδῃτε κυκλωμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γινώτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρημωσις αὐτῆς*. Man sagte, es sei hier zu sehen, daß Lukas des Herrn Rede zu einer Zeit gegeben hat, wo Jerusalem's Zerstörung bereits erfolgt war, nach welcher er sie nun gestaltet. Aber so verhält es sich nicht; und es schwindet auch der Anschein einer Verschiedenheit dieser Fassung von der bei Matthäus, wenn wir uns an jene Weissagung Sacharjas K. 12 u. 14 erinnern, an welche sich der hier für jene letzte Drangsal Israels vorkommende Ausdruck in ähnlicher Weise anschließt, wie der bei Matthäus an die Danielischen Offenbarungen. Wir dürfen sagen, Lukas hat nichts gethan, als daß er den für seine heidenchristlichen Leser schwereren Ausdruck *βδελύγμα ἐρημώσεως* in den verständlicheren umwandelt. „Und sie werden — fährt Lucas v. 24 fort — durch das Schwert fallen und gefangen weggebracht werden in alle Gebiete der Völkerwelt *καὶ Ἱερ. ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*. Die Zeiten des Völkerthums währten schon all die Zeit her, seitdem ein Weltreich um das andere aufkam und das h. Volk einem Volk nach dem anderen untergeben war. All die Zeit her waren *καιροὶ ἐθνῶν*. Womit diese Zeiten zu Ende gehen, lehrt besonders Daniel, dessen erste Offenbarung K. 2 die Zeit der Weltreiche, des weltbeherrschenden Völkerthums nur überhaupt zu Ende gehen läßt, während Dan. K. 7 dies Ende in der Art eintreten läßt, daß dem h. Volk des Höchsten über alle Welt Macht gegeben wird. Jene Worte Jesu v. 24 sagen also, daß die Zertretung Jerusalem's, wo es noch einmal den Völkern preisgegeben wird, ein festbestimmtes Ende nimmt, so gewiß als die Zeit des Völkerthums. Daß aber dem Volke Gottes Macht über alle Welt gegeben wird, und daß die schließliche

Offenbarung Jehova's erfolgt, ist in der alttestamentlichen Weissagung eins und dasselbe. So ist nun hier das Ende der Zeit des Völkertums und Jesu Wiederoffenbarung eins und dasselbe. Wir sehen: So selbständig der Ausdruck ist, welchen Jesu Weissagung bei Lukas hat, so sind doch die darin ausgesprochenen Gedanken dieselben, wie Matth. K. 24. Wir kehren dorthin zurück. Nachdem Jesus dies Geschlecht seines Volkes, das ihn verworfen, als dasselbe bezeichnet hat, über welches die von ihm geweissagte Drangsal ergehen soll, so ist der Jünger Frage, wann dies sein werde, so weit beantwortet, als sie Antwort finden soll.

Aber wie verhält sich nun mit der Erfüllung dieser Weissagung des Herrn über sein Geschlechtsalter? Es ist geschehen, wie der Herr geweissagt hat. Eben dies Geschlecht, das ihn verworfen, hat das Gericht über sich ergehen sehen; aber das Ende ist doch nicht im Gefolge desselben erschienen, noch Christus zu seiner Gemeinde in Herrlichkeit wiedergekehrt. Vielmehr hat die Zeit des Völkertums noch eine weite Erstreckung gefunden. Ganz ebenso erging es wieder, wie bei der ersten Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Kommt man von der vorexilischen Prophetie her, so müßte man glauben, daß eine Verstorung der h. Stadt und des h. Volks sofort ausgeht in jene schließliche Selbstverherrlichung Jehova's und seines wiederhergestellten Volks. Aber aus den 70 Jahren Jeremia's sind die 70 siebenfältigen Zeiten Daniels geworden. Wiederum sehen wir Daniel über eine Geschichte der Zukunft Belehrung erhalten, welche ausgeht in die Verstorung der h. Stätte durch Antiochus Epiphanes; und betrachtet man den Uebergang von Dan. K. 11 zu K. 12, so scheint dies die letzte Drangsal Israels zu sein, auslaufend in seine Verherrlichung. Aber sie ging vorüber, ohne daß letztere erfolgte; und so kann denn der Herr die Drangsal, von welcher er weissagt, als Gegenbild der früheren erklären, welche dem Daniel zunächst geoffenbart war. Es ist dies ein von Anfang an sich wiederholendes Gesetz der Prophetie und deren Erfüllung, daß zwischen Anfang und Ende der letzteren immer eine Zeit der Langmuth Gottes eintritt. So ist's auch bei der Erfüllung von Jesu Weissagung. Das königliche und richterliche Kommen des Herrn hat in Wahrheit das Geschlecht zu erfahren bekommen, das

Jesum gekreuzigt (Luc. 23, 28 ff.). Aber was es erfuhr, war nur der Anfang dieses Kommens. Das Gericht hat an ihm begonnen, aber es hat sich nicht fortgesetzt, sondern zwischen seinem Anfang und seiner Vollendung ist eine Zwischenzeit eingetreten, eine Zeit der Bekehrung für die Heidenwelt und der Buße für Israel. *Ὁὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπαύρι* — hörten wir den Herrn Matth. 23, 39 ausrufen — *ὡς ἐν ἐπιπτε κτλ.* Israel wird dereinst Jesum als den erkennen, der von Gott gesandt war und nun kommen wird, das Heilswerk zu vollenden. Zwischen jetzt und seiner dereinstigen Bekehrung liegt eine Zeit, wo die Gemeinde Christi in der Völkerwelt ihre Stätte hat. Bei solcher Sachlage wird es uns nicht befremden, wenn wir in den Gesichten der Apokalypse, ob sie gleich nach Jerusalems Zerstörung geschaut sind, doch wieder in Verbindung mit der Verheißung von der Wiederoffenbarung Christi von einer Bedrängniß der h. Stadt lesen.

Wenn es schwer ist, Jesu Weissagungen von seinem Kommen in ein einheitliches Bild zusammenzufassen, so hat dies seinen Grund darin, daß ihr jedesmaliger Inhalt immer nur dem gegebenen Anlaß entspricht. Wenn er die Frage seiner Jünger nach dem Wann? zu beantworten hat, so benennt er das, was seiner Erscheinung vorhergeht und sie ankündigt. Wenn er sie zur Wachsamkeit ermahnen will, so sagt er, daß er komme, wie der nächtliche Dieb, plötzlich und unangemeldet. Im letzteren Fall will das, was seiner Erscheinung unmittelbar vorangeht, miteingeschlossen sein in die Plötzlichkeit. Zum Kommen des Herrn gehört ja auch die schwere Versuchung und Drangsal, mit welcher das Ende anhebt. Auf sie muß sich bereit halten, wer ihr nicht unterliegen soll; dann wird er aber auch bei ihrem Beginn das Haupt aufheben, um nach der Erlösung auszufchauen, welche nahe bevorsteht (Luc. 21, 28). Wenn also der Herr sagt, auf Tag und Stunde wisse er selbst die Zeit seiner Wiederkunft nicht anzugeben, so folgt hieraus die Ermahnung für die Seinen, sich immer so zu halten, daß das Ende hereinbrechen kann, ohne daß ihnen die letzte Drangsal zur übergewaltigen Versuchung und des erlösenden Herrn Offenbarung zum Gericht des Verderbens geräth. An diese Vermahnung schließt sich Matth. 25, 14—30 die andere, die Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft zu fleißiger

Berufserfüllung in seinem Dienst zu verwenden. Dann aber bildet den Schluß dieser Weissagung vom Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs eine Darstellung seines Gerichts über alle Welt, welche den Seinen die große Versicherung gibt, daß sich zuletzt das ewige Geschick der ganzen Welt nach ihrem Verhalten gegen sie entscheiden werde: eine zum ausgeführten Bilde erweiterte Wiederholung der gleichen, Matth. 10, 41—42 gegebenen tröstlichen und erhebenden Zusicherung.<sup>1)</sup> Man kann sich den Weg zum Verständniß des hier gezeichneten Vorgangs nicht schlimmer versperren, als wenn man die Frage voranstellt, ob es ein Gericht über die Nichtchristen<sup>2)</sup> oder über die Christen<sup>3)</sup> oder über beide<sup>4)</sup> sei, indem man etwa die zur Rechten des thronenden Menschensohnes um deswillen für Nichtchristen hält, weil sie durch ihre Gegenrede „wann haben wir dich hungrig gesehen und gespeist“ angeblich beweisen, daß sie kein Bewußtsein von empfangener Gnade haben,<sup>5)</sup> während diese ganze Wendung doch bloß dazu dient, um ins Licht zu stellen, daß Christo selbst gethan ist, was Einer dem Geringsten seiner Brüder thut; oder indem man die zur Linken, wie zur Rechten des thronenden Menschensohns um deswillen für Christen hält, weil sie sonst nicht darnach gerichtet werden könnten, ob sie Jesu Liebe erwiesen haben,<sup>6)</sup> während dann doch die Frage entsteht, warum bloß diejenigen gerichtet werden, welche den Seinen Gutes erwiesen oder nicht erwiesen haben, und nicht auch die Seinen selbst, denen sie es erzeigten oder weigerten; oder endlich indem man schon wegen des Ausdrucks *πάντα τὰ ἔθνη*, dann aber auch, weil nicht der Glaube, sondern die Menschenliebe der Maßstab des Urtheils sei, ein Gericht über Christen und Nichtchristen zu sehen meint,<sup>7)</sup> während es doch nicht die Liebe überhaupt ist, nach welcher gerichtet wird, sondern die Liebe gegen die Jünger Jesu. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Frage, ob dies Gericht das letzte ist oder nicht. Wenn nicht, was soll dann noch folgen, nachdem alle Menschen zur ewigen Freude oder zur ewigen Pein eingekommen sind? Ist es aber das letzte, wie kommt es dann, daß nur von denen die Rede ist, welche zur Zeit der

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 645. <sup>2)</sup> so z. B. Baumgarten-Crusius, Stier. <sup>3)</sup> so Meyer. <sup>4)</sup> so z. B. Frißche, de Wette. <sup>5)</sup> so Stier, Die Reden des Herrn Jesu II, S. 539. <sup>6)</sup> so Meyer. <sup>7)</sup> so de Wette.

Wiederkunft Christi am Leben sind? Denn daß die Todten erstehen zu diesem Gericht, ist nicht gesagt, und könnte auch nicht gesagt sein, wenn es die allgemeine Todtenauferstehung sein sollte, weil ja nur solche gerichtet werden, welche in der Lage gewesen sind, den Jüngern Jesu Gutes zu erzeigen oder zu verweigern.<sup>1)</sup> Es ist eben keine Vorherfagung eines so und so, da oder dann sich ereignenden Vorgangs, sondern eine ins Bild gefasste Zusicherung an die Jünger, daß von ihrem Meister nach seiner herrlichen Wiederoffenbarung das Geschick der ganzen Welt, in die er sie als seine Zeugen entsendet, unabwendbar und für ewig entschieden werden, und daß er es nach Maßgabe der Aufnahme, welche sie gefunden haben, entscheiden wird. Alles Einzelne der Zeichnung gehört lediglich der Ausführung dieser beiden Gedanken an, und gestaltet sich nach der hiemit gestellten Aufgabe. Namentlich gilt dies auch von dem Umstande, daß es beide Male nur heißt *ἐν τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων*, wozu die Stelle Matth. 10, 42 zu vergleichen ist. Das Ganze aber des Bildes ist im Anschluß an den gegenwärtigen Stand der Dinge gezeichnet, wo die Jünger dem entgegensehen, welche Aufnahme sie finden werden.

Wie die Belehrung des Herrn über das Ende sich je nach dem gegebenen Anlasse verschieden gestaltet, so auch dasjenige, was nachmals die Apostel über das Ende lehren oder im Blick auf dasselbe ihren Lesern zu Gemüthe führen. Das Wesentliche ihrer Verkündigung ist, daß es überhaupt ein Ende gibt. So setzt Petrus dem Spott, welcher sich breit machen wird, als ob es nichts sei mit der Wiederoffenbarung des Herrn, und als bleibe Alles, wie es von je gewesen, die Versicherung entgegen, der Tag des Herrn werde nicht ausbleiben, sondern für diese Spötter kommen wie ein Dieb, diese ganze Welt, Himmel und Erde, im Feuer zu verzehren und für diejenigen, welche seiner gewärtig sind, eine neue Welt erstehen zu lassen, in welcher Gerechtigkeit wohnt (2 Petr. 3, 10 ff.). Hier handelt sich um das Ende der Schöpfungswelt, daher von *παρουσία τοῦ κυρίου* geredet wird in einer Weise, daß man nicht unterscheiden kann, ob Gottes oder Christi. Es ist eben der *יום הדין*,

<sup>1)</sup> gegen Luz, Bibl. Dogm. S. 406.



den Petrus in ganz alttestamentlicher Weise schildert, während 2 Petr. 1, 16 nicht minder als 1 Petr. 1, 7; 4, 5. 13 immer auf die Offenbarung Jesu hingewiesen wird als desjenigen, welcher die Seinen erlösen und verklären und das Gericht über Lebende und Todte, also auch über die Lasterer verhängen wird. In diesem Fall heißt es 1 Petr. 4, 7 πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν, während 2 Petr. 3, 9 die Möglichkeit des Verzugs in Aussicht genommen ist, der doch keine Verzögerung ist (οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινες βραδυνήτα ἠγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ δι' ὑμᾶς κτλ.).

Am Tage der Ausgießung des h. Geistes hieß Petrus Akt. 2, 17 in ihr das erkennen, was Joel geweissagt als ein Ereigniß, welches dem dann unter Schrecknissen am Himmel und auf Erden eintretenden Tag Jehova's vorangehe. Hienach ist also die letzte Zeit angebrochen, wie denn von der Offenbarung Christi im Fleisch 1 Petr. 1, 20 gesagt wird, sie sei geschehen ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων und Hebr. 9, 26 von Christi Opfertod, er sei erfolgt ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Jetzt, sagt Petrus Akt. 3, 21, hat ihn der Himmel aufgenommen ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεός κτλ. Man darf in dieser Aussage ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεός nicht auf πάντων beziehen, was sich mit der Bedeutung von ἀποκατάστασις, womit, ähnlich wie Matth. 19, 28 mit παλιγγενεσία, die Herstellung aus dem gegenwärtigen Zustand in den rechten gemeint ist, nicht verträgt, sondern auf χρόνων ἀποκαταστάσεως, was ebenso gut Objekt von λαλεῖν sein kann, wie Hebr. 2, 3 τηλικαύτη σωτηρία, und ebenso gut als Inhalt der Weissagung bezeichnet sein kann, wie es gleich hernach heißt κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας. Jene Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kann aber nicht eintreten, es sei denn, daß sich Israel, dessen Hoffnung sich damit erfüllt, bekehre. Daher denn Petrus dies Volk ermahnt, anderen Sinnes zu werden, damit ihre Sünden getilgt werden, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Ἰησοῦν Χριστόν. Dieses Wort des Petrus erinnert an jenen Ausspruch Jesu Matth. 23, 39 οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπάρτι ἕως ἂν ἴδῃτε κτλ., womit wir vergleichen 2 Kor. 3, 15, laut welcher Stelle ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν

κεῖται. Dieses κάλυμμα, welches dem Volke jetzt das Verständniß der Schrift verwehrt, wird weggenommen, ἡνίκα ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον d. i. dann, wann es sich zum Herrn bekehrt, nicht: im Fall, daß es sich bekehrt. Diese Bekehrung ist nicht als etwas im Bereich der Möglichkeit liegendes hingestellt, sondern als eine gewisse Thatsache der Zukunft, wie unzweideutig Röm. 11, 25: πῶρως τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, eine Stelle, die man nicht so verstehen darf, als handelte es sich um ein allmähliches Verschwinden bekehrter Juden in der bekehrten Heidenwelt, sondern eine Errettung Israels als einer Volkseinheit, welche nach der Bekehrung der Heidenwelt erfolgt, ist gemeint.

In all diesen Aussagen begegnet uns nichts Neues, über die Verkündigung Jesu hinausgehendes, ebenso wenig Akt. 10, 42, wo Petrus von Christo sagt, er sei ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν, oder 17, 31, wo Paulus verkündigt, daß Gott ἐστῆσεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν κτλ., wozu zu vergleichen 2 Kor. 5, 10 (τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ κτλ.) und 2 Tim. 4, 1 (διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς).

Während nun an den zuletzt angeführten Stellen gesagt ist, Jesus werde kommen als Richter aller Menschen, so anderwärts wiederum, daß seine Wiederkunft der Anbruch ewiger Freude für seine Gläubigen ist (1 Petr. 1, 4). Sie sehen ihm entgegen als ihrem Erlöser aus der Drangsal dieser Zeit (1 Petr. 1, 7), dessen Herrlichkeit sie bei seiner Wiederoffenbarung theilhaft werden (1 Petr. 4, 13; 1 Thess. 1, 10; 2, 19; 3, 13). Es ist noch nicht geoffenbart worden, lesen wir 1 Joh. 3, 2, was wir sein werden; aber wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Was hier Johannes als „ein ihm gleich sein“ bezeichnet, nennt Paulus Kol. 3, 4 ein σὺν αὐτῷ φανεροῦσθαι ἐν δόξῃ und Röm. 9, 18 die ἀποκάλυψις τῶν υἰῶν τοῦ Θεοῦ, und Phil. 3, 21 stellt er in Aussicht, daß Christus als σωτήρ der Seinen μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι

*τῆς δόξης αὐτοῦ.* Aber Röm. 8, 21 sagt der Apostel auch, daß *ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ.* Daß er unter *ἡ κτίσις* an dieser Stelle die körperliche Welt des Menschen versteht, bedarf gegenwärtig keines Beweises mehr. Wenn er nun sagt, daß das Seufzen der körperlichen Welt nach Verklärung ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes ist und unser eigenes Seufzen nach unserer leiblichen Erlösung begleitet; daß es die mit der Herrlichkeit der Kinder Gottes vorhandene Freiheit ist, zu welcher sie befreit werden wird, so erinnern wir uns daran, daß das Volk Gottes von je auf eine Verklärung wartete, welche zugleich Verklärung der umgebenden Schöpfung sei. Was der alttestamentlichen Aussicht auf die Verklärung der Gemeinde Gottes und die Auferstehung seiner Gerechten eine neue Gestalt gibt, ist nur dies Eine, daß die Offenbarung Gottes in Jesu Christo erfolgt ist, und demnach jene Thatfachen der Zukunft der Gemeinde Jesu gelten und an seine Wiedererscheinung sich anschließen. Er selbst ist bereits auferstanden und verklärt, und es ist sein uns einwohnender Geist, der Geist seines verklärten Lebens, durch welchen Gott uns leiblich verklären oder aus dem Todeszustand zu einem Leben neuer Art erwecken wird, darin bestehend, daß unsere Leiblichkeit entsprechende Erscheinung dessen wird, was wir in Christo geworden. Dies ist die *νόθεσία*, der wir entgegensehen, *ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν* (Röm. 8, 23), nachdem wir zur Zeit an dem *πνεῦμα νόθεσίας* (v. 15) die Erstlingsgabe besitzen, welche uns die leibliche Verklärung thatsächlich verbürgt.

Was wir oben über die auf die Endzeit bezüglichen Aussagen Jesu bemerkten, daß es schwer sei, sie auf eine Einheit zu bringen, dies gilt, und zwar aus demselben Grunde, auch von den bis jetzt betrachteten apostolischen Zeugnissen. Wir fanden bisher nur Solches, was uns auch in Jesu Munde begegnete. Wenn wir auf solche Aussagen stoßen, welche über Jesu Aussprüche hinausgehen oder hinauszugehen scheinen, so sind dieselben sonderlich veranlaßt. Dies gilt gleich von jener Belehrung 1. Thess. 4, 13. Als die Christen in Thessalonich bekümmert waren, daß Glieder der Gemeinde wegstarben, die nun, wie sie meinten, die Offenbarung der Herrlichkeit

Christi nicht schauen, sondern bis zur allgemeinen Auferstehung im Tode bleiben würden, so belehrte sie der Apostel, daß *ὁ Θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.* Die Entschlafenen kommen mit Jesu, und Jesus ist es, welcher macht, daß sie mit ihm kommen, wenn er sich und seine Gemeinde der Welt offenbart. Aber der Apostel schildert nun die Erscheinung Christi weiter in der Weise, daß er sagt, daß Christus *ἐν γωνίᾳ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρραγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα, καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.* Es geht dies über das zuerst Gesagte hinaus, aber im Grunde ist es doch nur Ausführung des Gedankens, daß die die Wiederoffenbarung Christi Erlebenden in einen anderen Lebensstand übergehen, als der gegenwärtige ist, in welchem der Mensch an den Boden geheftet sich darstellt. Unter dem *ἡμεῖς* versteht der Apostel den dann lebenden Theil der Christen, mit welchem er sich zusammenschließt, weil er nicht wissen kann, ob er sich nicht dann auch noch am Leben befindet. Wenn er aber v. 15 sich hinsichtlich der Aussage *ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὲν φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας*, auf einen *λόγος κυρίου* beruft, so erinnern wir uns an Stellen wie Matth. 16, 25 ff., Joh. 6, 39 f. Hat nämlich dort der Herr unter Hinweisung auf seine Wiederoffenbarung gesagt, wer das Leben verliere um feinetwillen, werde es gewinnen, oder es sei der Wille seines Vaters, daß er den auferwecke am jüngsten Tage, welcher an ihn glaube, so ergänzt sich von da aus seine zunächst an die Lebenden gerichtete Verheißung, daß sie ihn werden wiederkommen sehen, auf eine um so unzweideutigere Weise, als ja schon die alttestamentliche Schrift (Dan. 12, 1 ff.) davon gesagt hatte, daß das Ende der letzten Drangsal nicht ohne eine Auferweckung der entschlafenen Gerechten eintreten werde. Diese Thatsache verstand sich für die richtige Einsicht ebenso von selbst, nachdem die Verklärung der Gemeinde Gottes von der Wiederoffenbarung Christi zu erwarten war, wie sich für die alttestamentliche Hoffnung des Heils die Todtenauferstehung überhaupt von selbst verstand.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 653.

Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der Thatsache, von welcher der Apostel 1 Kor. K. 15 schreibt, daß alle, welche der Gemeinde angehören, aus dem jetzigen Zustand menschlicher Natur in eine andere Beschaffenheit unsterblichen Wesens verwandelt werden müssen, ehe sie an dem schließlich verwirklichten Reiche Gottes Theil haben können: eine Thatsache, welche er v. 51 als ein Geheimniß bezeichnet in dem Sinne, daß sie außerhalb der Heils offenbarung fremd, durch sie aber kund und gewiß ist. Der Apostel nennt dabei die Wiederkunft Christi nicht ausdrücklich, aber er schreibt *ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*, worunter er von den Befehlshafen Gottes, in deren Machtwirkungen sich das Ende vollbringt, denjenigen versteht, welcher den schließlichen Eintritt der großen Entscheidung selbst begleitet. Wie sich also Paulus in seinem ersten Brief an die Thessalonicher durch einen Irrthum der dortigen Christen veranlaßt gesehen, sie der Thatsache zu versichern, daß bei Jesu Wiederkunft die in ihm Entschlafenen auferstehen werden, so gedenkt er hier der Wandlung, welche alsdann der lebendigen Heiligen wartet, und zwar um des Zusammenhangs willen, in welchem diese Thatsache mit der eben dann erfolgenden Auferstehung der in Christo Verstorbenen steht: beides im Sinne einer bei richtiger Auffassung der Wiederoffenbarung Christi sich von selbst verstehenden Ergänzung oder Berichtigung ihrer Vorstellung vom Ausgang der Dinge. Denn Christi Wiederoffenbarung erwarten auch die korinthischen Christen, aber ohne zu bedenken, wie unmittelbar damit die Auferstehung der in ihm Entschlafenen zusammenhängt, indem ja die Seinen das alsdann in Herrlichkeit offenbare Reich Gottes nicht besitzen und dabei in der angeborenen Natur verbleiben können, sondern in die Gleichheit seiner Natur verklärt werden müssen: so daß also eine Wandlung der lebenden Heiligen eintreten muß, welche nicht minder wunderbar ist, als die Auferstehung der Verstorbenen, über welche die korinthischen Christen unsicher geworden waren. Ehe er dazu übergeht, hat er ihnen v. 20—28 gezeigt, daß ohne die Thatsache unserer Auferstehung der mit Christi Auferstehung eingeleitete und durch sie verbürgte Ausgang der Dinge undenkbar sei. In letzterer Auseinandersetzung ist uns von Interesse, daß da der Apostel ausdrücklich unterscheidet zwischen der Auferstehung der in Christo Entschlafenen

(*οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* v. 23) und zwischen dem schließlichen Aufhören des Todes, wie er jetzt in der Welt herrscht (*εἶτα τὸ τέλος κτλ.*). Die Offenbarung Christi erscheint hier als der Anfang seines innerweltlichen βασιλεύειν, von welchem der Apostel sagt, daß es abziele auf die Vernichtung aller außergöttlichen Macht und die schließliche Aufhebung des Todes. Ohne daß das Sterben, wie es jetzt statt hat, sein Ende und der Todeszustand, in welchem jetzt das Sterben führt, aufhört, hat jenes βασιλεύειν Christi sein Ziel nicht erreicht. Erst, wenn es dazu gekommen, ist *ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πάσιν*, und dies ist eben der Zweck, zu welchem Gott Alles Christo untergeben hat. Wenn es heißt, daß alsdann *καὶ αὐτὸς ὑποταγήσεται ὁ υἱὸς τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*, so ist dies dasselbe, was der Apostel vorher mit *παραδίδοι τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ* bezeichnet hat. Die Stellung, welche der Sohn in der Welt einnimmt, daß er die Herrschaft über sie ausübt, hört auf mit der Erfüllung des Zwecks, zu welchem er sie einnimmt: ein Gedanke, der über die Aussagen Jesu hinausgeht, aber selbstverständlich ist und hier veranlaßt im Zusammenhang des Nachweises, welches die heilsgeschichtliche Nothwendigkeit der Auferstehung ist. Was wir hier von einem mit Christi Wiederoffenbarung beginnenden inweltlichen βασιλεύειν lesen, erinnert uns an jenes Wort des Herrn Matth. 19, 28; und die Unterscheidung zwischen einer Auferstehung der Gläubigen *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* und einer schließlichen Aufhebung des Todes und also endlichen Auferstehung aller Todten, ist ein Gedanke, welcher mit der schon dem alten Testament geläufigen Unterscheidung zwischen dem Ausgang der Geschichte der Gemeinde und dem Ausgang der Geschichte des Menschengeschlechts zusammenhängt.

Ein Hinausgehen über das aus Jesu Mund uns schon Bekannte haben wir dort gefunden, wo es sich um dasjenige handelte, was jenseit der Offenbarung Christi liegt. Eine Belehrung über diese seit derselben liegende Vorgänge finden wir im Munde des Apostels 2 Thess. K. 2, 3 ff. Als nämlich die Christen in Thessalonich in der Verfolgung, die sie betraf, schon den Eintritt der Parusie Christi sahen (*ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*), belehrt sie Paulus, was dem vorhergehen müsse: *μή τις ὑμᾶς ἐξα-*



πατήρη κατὰ μηδένα τρόπον, ὅτι εἰν μὴ ἔλθῃ ἢ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας κτλ. Zugleich aber erinnert er sie v. 5 an seine mündliche Belehrung über Jesu Wiederoffenbarung, daran sie nur zu gedenken brauchten, um zu wissen, daß seine Hinweisung auf die Nähe dieser Thatsache nicht so gemeint gewesen, als ob sie unmittelbar bevorstehe. Was er ihnen aber mündlich gesagt, gibt sich schon durch die Bezeichnungen, mit welchen er sie daran erinnert, als eine Belehrung auf Grund der Schrift, insonderheit der danielischen Offenbarungen zu erkennen. Doch hievon werden wir später handeln. Was die johanneische Apokalypse betrifft, so können wir ihren Inhalt nicht mit den bisher im Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu überschauten apokalyptischen Aussagen zusammennehmen, sondern müssen ihn an einer späteren Stelle der neutestamentlichen Lehrverkündigung behandeln, und zwar deshalb, weil die Apokalypse durch ihre Zusammenfassung der Christen Hoffnung mit der alttestamentlichen Weissagung ein einheitliches Gesamtbild des Endes gibt, das als solches neu ist.

Wir haben uns mit dem Zeugniß Jesu beschäftigt, welches die Gegenwart und Zukunft der Heilswerklichkeit zum Inhalte hat, und sind hiemit an das Ende des Abschnittes gebiethen, welcher überhaupt das Zeugniß Jesu während seines Lebens im Fleische behandelte. Es handelt sich nunmehr um die Aussagen des Auferstandenen.

## 4.

## Die Belehrung der Jünger durch den auferstandenen Jesus.

Der Auferstandene hatte seine Jünger vor Allem ins Klare zu setzen über seinen nunmehrigen Lebensstand. Als er der Maria Magdalena erschien und sie sich dessen freuen wollte, ihn wieder zu haben, sagte er ihr *μή μου ἄπτον, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν*. Sie soll sich nicht mit ihm zu thun machen — denn diese Bedeutung hat hier *ἄπτεσθαι* —, als sei er da, damit sie, wie vordem, mit ihm verkehre. Er ist ja

nicht wiedergekommen vom Vater, um bei ihnen zu bleiben, sondern geht erst noch hin zu ihm, und die Seinen sollen den, zu welchem er auffährt, als denjenigen erkennen, welcher ebenso ihr Vater ist als der seine und ebenso sein Gott als der ihre. Dies ist sein Verhältniß zu Gott und zu ihnen, auch nachdem er aus dieser Welt in die Ueberveltlichkeit hingeht. Denn er bleibt der Menschensohn.

Aber nicht bloß darüber belehrt der Herr seine Jünger, daß seine, des Auferstandenen, Erscheinung noch nicht jene verheißene Wiederkunft ist, nach welcher er bei ihnen bleiben wird, sondern auch dessen vergewissert er sie, daß er als der Auferstandene in Leiblichem Leben steht, wie zuvor, aber in einem andersartigen (Luc. 24, 36. 43). Wie er mitten unter sie tritt, meinten sie nicht, ihn leibhaftig zu sehen, sondern ein *πνεῦμα*, etwa so, wie Petrus und die Söhne Zebedäi auf dem Berg der Verklärung Mose und Elia geschaut. Daher sagt er ihnen *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαγήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σὰρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα*. So sagt derjenige, welcher bei verschlossenen Thüren plötzlich unter ihnen steht, und welchen die nach Emmaus Wandernden, sowie Maria Magdalena nicht früher erkannt hatten, als bis er erkannt sein wollte.

Dies war das Eine, daß er von der wirklichen Leiblichkeit seines jetzigen Lebensstandes die Jünger überzeugte; daß er sie überführte, er stehe vor ihnen in demselben Leibe, in welchem sie ihn am Kreuz hatten hängen sehen. Diese Kundgebung schloß sich an den Eintrittsgruß an, mit welchem er seine Jünger begrüßte. Eine andere Kundgebung verband sich dann mit seinem Abschiedsgruß. Davon lesen wir Joh. 20, 22 f. Nachdem er ihnen die Nägelmale und die durchbohrte Brust gezeigt, sprach er zu ihnen: *εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με κτλ*. Dann hauchte er sie an und sprach zu ihnen: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*. Also in demselben Leibe lebend, welcher im Grabe gelegen, nannte er den Odem, welchen er hauchend ausströmte, heiligen Geist. Indem er sie den Hauch seines Mundes hinnehmen hieß, daß sie ihn fühlten, sagte er ihnen, was es um denselben sei, und that ihnen seines jetzigen leiblichen Lebens Art und Wesen zu wissen. Gottes Geist ist der inwohnende Grund

des menschlichen Lebens, ohne daß darum der Odem, welcher den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, heiliger Odem ist; denn er hat seine anderseitige Bestimmtheit von der ungöttlichen Nichtigkeit der sich fortpflanzenden menschlichen Natur. Wenn nun der auferstandene Jesus seinen Lebensodem h. Geist nennt, so muß, als er den im Grabe liegenden Leib wieder zur Stätte seines Lebens machte, mit seiner aus Mutter Schoß überkommenen Natur eine Wandlung vorgegangen sein, vermöge welcher sie dem Geiste Gottes gleichartig, also zum entsprechenden Mittel der Gemeinschaft mit Gott geworden ist. Sein leibliches Leben ist nicht mehr dem unterworfen, was Folge der Sünde auch für den sündlosen, aber im Fleische lebenden Sohn Gottes gewesen. Vordem hatte es unter den Folgen der Sünde gestanden; jetzt aber ist sein menschliches Leben ein pneumatistisches geworden und die Sündlosigkeit seiner Leiblichkeit zur Heiligkeit desselben. Er ist, mit Röm. 1, 4 zu reden, *υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Was sie spüren, indem er sie anhaucht, ist *πνεῦμα ἅγιον*. In Verbindung mit jener Handlung des Anhauchens und dem über dieselbe belehrenden Wort des Herrn ergeht nun seinerseits die Versicherung, daß denen die Sünden vergeben sind, welchen sie von den Seinen vergeben werden, und daß sie denen behalten sind, welchen sie von ihnen behalten werden. Denn nicht eine Ermächtigung ist dies, wie die Worte lauten, Sünden zu vergeben oder zu behalten, sondern eine Versicherung, daß ihr Vergeben und Behalten der Sünde eine Wahrheit ist, weil der, welcher sie sendet, ihn zu verkündigen, die persönliche Sündenvergebung ist, so daß, wer ihn aufnimmt, der Sündenschuld ledig geht, wer ihn verwirft, dem Gerichte Gottes verfällt. Mit der neuen heiligen Menschennatur Jesu, also mit seiner Auferweckung ist der Anfang eines Bestandes der Menschheit vorhanden, welcher die erfolgte Vergabung der Sünde zu seiner Voraussetzung hat.<sup>1)</sup> Denn wie Jesu Tod die Sühne der Sünde, so ist seine Auferweckung aus dem Tod die That ihrer Vergabung.

Unter dem Eindruck der Bergewisserung, daß er lebt, leiblich lebt, in dem Leibe lebt, worin er gestorben, rief Thomas *ὁ κύριός*

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 522 f.

*μου καὶ ὁ Θεός μου* dem Herrn zu. Den Jesum, welcher Gott nennt *ὁ Θεός μου*, nennt einer von denen, die er *τοὺς ἀδελφούς μου* nennt, seinerseits *ὁ Θεός μου*. Der Menschensohn ist ihm dies; in diesem Verhältniß weiß er sich zu ihm, dem auferstandenen, in solchem Leben stehenden Heiland. Und damit schließt das Evangelium, welches begonnen hat damit, daß der, welcher im Anfang *Θεός* war *πρὸς τὸν Θεόν*, Fleisch geworden ist und auf Erden gelebt hat. Jetzt ist der Fleisch Gewordene, der Menschgewordene den Seinen *Θεός*. Er ist es dadurch, daß er durch den Tod hindurch in verklärtes leibliches Leben, aus dem Leben, wie es von Empfängniß und Geburt her das seine gewesen, in ein seiner Gottessohnschaft entsprechendes übergegangen, sein menschlich leibliches Leben nun ein Leben der Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit Gottes geworden ist.

Doch die Jünger erhalten auch Belehrung über die Zeit zwischen Jesu Hingang zum Vater, und seiner Wiederkunft.

Luc. 24, 49 verheißt der Herr den Seinen *καθὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς*, eine Verheißung, die dann Akt. 1, 5 ausgedrückt ist mit den Worten: *ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ κτλ.* Aus Beidem gewinnen wir wesentlich dieselbe Vorstellung, wie wenn wir lasen, daß der Auferstandene mit den Worten *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* seine Jünger angehaucht habe und damit zu verstehen gibt, was es um den Geist sei, welchen seine Jünger empfangen sollten. Denn die schließliche Verheißung Gottes lautet ja auf Verklärung des ganzen Menschen, und die Taufe mit h. Geist, von welcher jener gesagt, der mit Wasser taufte, was ist sie anders als solche Verklärung? Nur der selbst verklärte Jesus kann diese Verheißung seines Vaters senden. Aber er sendet sie auf diejenigen hernieder, welche bis zu seiner Wiederkehr seine Zeugen auf Erden sein, also im Leben des Fleisches bleiben sollen. Sie werden also den Geist Gottes, wie er nunmehr Geist des verklärten Lebens Jesu ist, als wirkenden Grund eines neuen Lebens der Wiedergeburt empfangen, während sie doch in dem von Geburt her überkommenen Leben stehen und bleiben. Und so erfüllt sich denn die Verheißung des Täufers, daß Christus *βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ* allerdings, aber zunächst

nur in einer das innerliche Leben erneuernden Weise, was dadurch bedingt ist, daß sie in der angeborenen leiblichen Natur leben bleiben.

Für die Jünger beginnt mit Jesu Hingang zum Vater eine Zeit, wo er ihnen unsichtbar, jenseitig sein wird; aber Matth. 28, 20 verheißt er ihnen *ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*, nachdem er ihnen vorher die Versicherung gegeben *ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*. Eine hilfreiche Gegenwart in seinem Geiste verheißt er ihnen, indem er ähnlich redet, wie sonst Jehova durch seine Propheten zu seinem Volke sprach, wenn er ihm verkündigte: „Ich bin mit euch“. Und er kann so reden; denn der zu Gott hingehende Menschensohn wird in Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit und Macht Gottes stehen. Aus derjenigen Innerweltlichkeit, in welcher er sich damals befand, als er noch unsichtbar auf Erden war, aber um seinen Jüngern sich zu offenbaren und sichtbar darzustellen, wird er in eine Ueberweltlichkeit leiblichen Lebens übergehen, in welcher er im Geiste seines verklärten Lebens den Seinen ebenso gegenwärtig zu sein vermag, wie sonst Jehova seinem Volk im Geiste gegenwärtig war.<sup>1)</sup> In diesen Lebensstand tritt er ein durch seine Auffahrt.

Die Gedanken der Jünger aber sind immer noch auf das gerichtet, was nach der Schrift der Sohn Davids thun sollte, nämlich das Reich Davids aufrichten. Und so fragen sie denn Akt. 1, 6 den Herrn, durch dessen Auferstehung sie ihre Hoffnung, daß er Israel erlösen werde (Luc. 24, 21), nun befestigt sahen: ob jetzt die Zeit vorhanden sei, in welcher er Israel das Reich wiedergebe. Diese Frage für den Ausdruck einer sinnlichen Hoffnung zu halten,<sup>2)</sup> hat man kein Recht; und es ist falsch, wenn man sagt, Jesus weise sie zurück, weil sie das Heil auf die Juden beschränke.<sup>3)</sup> Im Anschluß an die alttestamentliche Verheißung hat jene Hoffnung und hat diese Frage nichts falsch Jüdisches an sich, sondern beide gehen auf eine Verwirklichung des Heils, durch welche Israel zur Erfüllung seines Berufs gelangt, der Segen aller Geschlechter des Erd-

<sup>1)</sup> f. Bb. X b. W. S. 289. <sup>2)</sup> so z. B. Meyer. <sup>3)</sup> Schneckenburger Ueber den Zweck der Apostelgesch. S. 196.

bodens zu werden. Erinnerte ja doch Jesu Verheißung selbst, daß sie nach wenigen Tagen die Taufe mit h. Geiste empfangen sollten, an Joel's Weissagung von der Ausgießung des Geistes Gottes über ganz Israel und der damit anhebenden Verherrlichung des h. Volkes, somit aber des wahrhaftigen Gottes, vor aller Welt. Ihr Irrthum war nur der, daß sie ihre eigene Ausrüstung mit dem h. Geiste und die Ausgießung desselben über das ganze Israel so nahe beisammen glaubten, und nicht, daß sie jene mit der herrlichen Wiederbringung des Reiches Davids für eins und dasselbe<sup>1)</sup> oder letztere für gleichzeitig mit ihr hielten.<sup>2)</sup> Und so weist denn Jesus nicht die Erwartung ab, welche sie hegen, indem sie jene Frage stellen, sondern sagt nur, sie hätten nicht zu forschen nach dem Wann, das Gott sich vorbehalten. Ihre Aufgabe müsse sich vielmehr jetzt darauf richten, in Kraft des h. Geistes von ihm zu zeugen; mit diesem Zeugniß anzuhängen in Jerusalem, im h. Lande, aber dasselbe über die ganze Welt zu erstrecken. Die ganze Welt sollen sie zu seiner Jüngerschaft machen, indem sie sie taufen *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ.* und lehren *πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*. Um Einen zum *μαθητῆς* zu machen, muß ihm Jesus kundgethan und der Glaube an den Sohn Gottes in ihm gewirkt werden. Ist er dadurch ein *μαθητῆς* geworden, so soll er die Taufe erhalten, welche ihn des Verhältnisses der *μαθηταὶ* zu dem dreieinigen Gott theilhaft macht, und das Verhalten gelehrt werden, welches diesem Verhältniß entspricht. Die Zeit zwischen Christi Hingang und Wiederkunft — wir erinnern an das bereits oben hierüber Bemerkte — ist also wieder eine Zeit des *μαθητεύειν* gleich der vom Auftreten des Johannes bis jetzt; und darum bleibt auch das Taufen in Übung, welches mit dem Auftreten des Johannes begonnen hat. Aber es ist jetzt ein Taufen *εἰς τὸ ὄνομα κτλ.* Eigens eine Belehrung darüber zu geben, was es um ein Taufen auf diesen Namen sei, dazu war kein Grund vorhanden. Es ergab sich Alles von selbst einerseits aus der Natur des von Johannes geübten Taufens und andererseits aus der in den Namen Vater, Sohn und Geist ausgedrückten Natur der Heilsgegenwart.<sup>3)</sup> Wie durch Jesu Verklärung

<sup>1)</sup> so Schneckenburger a. a. O. <sup>2)</sup> gegen Baumgarten, Die Apostelgesch. I, S. 19. <sup>3)</sup> S. oben S. 79 u. Bb. X b. W. S. 277 f.



und die Ausgießung des h. Geistes die Predigt, welche ergeht, eine andere geworden, als sie vorher gewesen, so auch die Taufe. Hat die Taufe mit h. Geist am Pfingsttage nach des Herrn Auffahrt begonnen, so ist nun auch die Taufe mit Wasser eine Taufe nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Geist, den Einzelnen einverleibend in die Gemeinde des h. Geistes, und die leibliche Handlung der Sündenvergebung, welche an dem Einzelnen vollzogen wird, gibt ihm nicht mehr bloß, wie bei der johanneischen Taufe, Anwartschaft auf die zukünftige Heilsverwirklichung, sondern Antheil an der vorhandenen.<sup>1)</sup>

Als Jesus vor den Augen seiner Jünger aufwärts entschwinden war, worin sich ihnen versinnbildlichte, daß er von nun an sein leibliches Leben nicht mehr innerweltlich, sondern überweltlich führe, da vernahmten die ihm Nachschauenden ein Engelwort, wie es vor und nach seiner Geburt und wie es auch nach seiner Auferstehung vernommen worden, ein Engelwort dahin lautend, daß sie diesen Jesus, ebenso wie sie ihn jetzt haben auffahren sehen gen Himmel, vom Himmel werden wiederkommen sehen. Hiemit war ihr Blick und Gemüth von dem, was hinter ihnen lag und abgeschlossen war, auf eine Zukunft gerichtet. Für die Zwischenzeit sagt ihnen diese Botschaft, daß ihr Herr in dem leiblichen Leben, in welchem sie ihn seit seiner Auferstehung erkannt, einst wieder geoffenbart werden wird. Ist er jetzt aus der Welt hingegangen, um überweltlich ein leibliches Leben zu leben, so wird er in derselben Leiblichkeit des Lebens innerweltlich wieder geoffenbart werden.

## 5.

## Die Lehre der Zeugen Jesu.

Wir haben die Vorausbezeugung Jesu und Jesu Zeugniß selbst kennen gelernt und kommen nun an das Zeugniß der Jünger Jesu, an die Lehre derer, welche von ihm zeugen. Daß wir Lehrbegriffe der einzelnen Apostel oder der neutestamentlichen Schriftsteller

<sup>1)</sup> vgl. Bd. X d. W. S. 287.

zusammenzubringen bedacht seien, ist nach unseren früheren Erörterungen nicht zu erwarten. Wir bleiben unserer Methode getreu und in dem geschichtlichen Gange, den wir eingeschlagen haben, indem wir nur die sich von selbst ergebende Unterscheidung machen, daß wir von dem Zeugniß der Jünger Jesu handeln, wie es zunächst innerhalb des jüdischen Volks, dann innerhalb der jüdischen Gemeinde Jesu, endlich inner der Völkerwelt ergeht.

## a) Die Lehre der Zeugen Jesu innerhalb ihres Volks.

Das Zeugniß der Jünger in dieser Richtung beginnt mit der Ausgießung des h. Geistes, in welcher Petrus die darüber erstaunte Menge, den Spottenden entgegenend, die Erfüllung der Weissagung Joel's erkennen lehrt, daß Jehova zuletzt seinen Geist der Weissagung über seine Gemeinde in allen ihren Gliedern ausgießen werde, worauf die Schrecknisse erfolgen, unter denen die Welt verderbt wird, aber bewahrt bleibt, wer Jehova verehrt (Akt. 2, 14 ff.). Diese Gemeinde Gottes ist jetzt in der Jüngerschaft Jesu, in welcher Gottes Geist als Geist Jesu Christi wirksam gegenwärtig ist, vorhanden, und daher gilt es, Jesum, dessen Auferstehung seine Jünger bezeugen und dessen Erhöhung zu Gott durch diese Geistesausgießung erwiesen ist, für den verheißenen Christus zu erkennen und sich seiner Jüngerschaft durch die Taufe mit Wasser einverleiben zu lassen zur Vergebung der Sünden, um des in ihr waltenden h. Geistes theilhaft zu werden. Also ist die Jüngerschaft Jesu die Gemeinde Gottes, zu welcher Israel werden sollte, als Gemeinde des verheißenen, in Jesu erschienenen, durch den Tod zu Gott hingegangenen Heilands, als Gemeinde, deren Gliedern auf ihren Glauben hin die Sünden vergeben sind und in der Gottes Geist als Geist des zu Gott erhöhten Menschensohnes wirksam gegenwärtig, der Geist ihres Gemeinlebens ist, und die Taufe Einverleibung in sie, diese Gemeinde Christi und seines Geistes.

In diesem letzteren Satz ist die gesammte Lehre von der Kirche enthalten. Was wir sonst über sie hören in den apostolischen Briefen, was namentlich Paulus von ihr lehrt, vornämlich im Brief an die Epheser, von welchem wir wissen, daß er ganz darauf gerichtet ist, die heidnischen Christen gegen alle heidnische Mißkennung

ihrer religiösen Gemeinschaft zu wahren, als sei dieselbe nur eine Sache menschlicher Willkür, geht nicht darüber hinaus. Wir vergegenwärtigen uns zum Erweise des Gesagten die hauptsächlichsten der hieher gehörigen Stellen! Am Ende der Darlegung, daß die religiöse Gemeinschaft der Leser ihren Anfang in der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi hat, heißt es von Jesu Eph. 1, 22, *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ*, und dann von der Gemeinde, *ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένον*. Gott hat, sagt der Apostel, den Auferweckten und Erhöhten dazu bestellt, allüberragendes Haupt zu sein der Gemeinde; sie ist nämlich sein Leib. Er und sie stehen in einem Verhältniß der Zusammengehörigkeit zu einander, wie Haupt und Leib oder, wie es gleich mit anderen Worten ausgedrückt ist: sie ist *τὸ πλήρωμα κτλ.* Er, ohne welchen Alles leer und nichtig wäre, wenn er es nicht aus sich erfüllte, hat an der Gemeinde etwas, ohne das er nicht wäre, was er ist. Während er Allem, was da ist, die wesenhafte Fülle gibt, hat er selbst an der Gemeinde seine Fülle. Ohne sie wäre er nicht *πεπληρωμένος*, wie das Haupt nicht Haupt wäre ohne den Leib, dessen Haupt es ist, während er andererseits in allen der Gemeinde Angehörigen von sich aus das wirkt, was sie zu ihrem Vollbestande bringt. Ist dies der Sinn der Stelle, so gibt sie keinen sonderlichen Aufschluß, was es um die Kirche sei, sondern es wird nur, dem Zusammenhang angemessen, in Erinnerung gebracht, in welchem Verhältniß Christus zu ihr und sie zu Christo stehe, daß sie ihm nicht bloß untergeben ist, wie alles Geschaffene, sondern so einheitlich mit ihm zusammengehört, wie der Leib mit seinem Haupte. So heißt sie denn 4, 12 *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, und Christus 5, 23 *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας* (vgl. Kol. 1, 18: *κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας*). Bei solcher Gemeinschaft ihres und seines Lebens begreift sich die Selbstermunterung 4, 15, die für jeden Christen gilt, die Selbstermunterung zu einem Wachsthum, bei welchem es darauf abgesehen ist, daß dasjenige Maß der Vollkommenheit, welches die Kirche zur Fülle Christi macht, auch das eines jeden ihrer Glieder sei. Auf Christus hin ist solches Wachsthum gerichtet und von Christo hinwiederum geht die Befähigung der Gemeinde zu einem alle Glieder fördernden

Wachsthum aus, indem er es ist, welcher macht, daß der ganze Leib, sich zusammenfügend und ineinanderschickend, mittelst aller und jeder zur Darreichung des einen Glieds an das andere dienlichen Berührung seiner Theile unter sich, mit einer Wirksamkeit, welche von jedem einzelnen Bestandtheile in seinem Maße geschieht, sein, des Leibes, Wachsthum beschafft, welcher so sich selbst bauet in Liebe (v. 16 vgl. mit Kol. 2, 19).

Das Leben, welches den Christen vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo eignet, ist zwar — so lesen wir Kol. 3, 3 — Leben im vollen Sinne des Worts, aber ohne vor der Welt als das zu erscheinen, was es ist, solange Christus vor der Welt und in Gott verborgen ist. Daher der Apostel Phil. 3, 20 sagt *ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*. Des Christen Bürgerthum oder staatliches Gemeinwesen ist im Himmel, was im Gegensatz zu der Gemeinde des unter dem Gesetze gebliebenen jüdischen Volks gemeint ist. Seitdem Jesus überwältlich zu Gott erhöht ist, haben die Seinen den Ort ihres in ihm beschlossenen und verborgenen Gemeinlebens nicht irgendwo innerhalb der geschöpflichen Welt, sondern jenseit derselben. Denn das, was sie so leben macht, wie sie als Christen in einem sonst nicht vorhandenen Leben stehen, ist nicht auf Erden heimisch, wie die Welt jetzt ist. Darum denn Gal. 4, 26 von einem *ἄνω Ἰερουσαλήμ* redet und Hebr. 12, 22 von einem *Ἰερουσαλήμ ἐπουράνιος*, dem oberen, himmlischen Jerusalem. Sofern dasselbe dereinst mit Christo inweltlich offenbar werden wird, spricht der Hebräerbrief 13, 14 von einer *πόλις μέλλουσα* und die Apokalypse 3, 12 von einer *καινῇ Ἰερουσαλήμ ἣ καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κτλ.* In diese von droben kommende Stadt Gottes werden die Kinder Gottes, welche in dieser irdischen Welt Fremdlinge sind (*παρεπίδημοι διασπορᾶς* 1 Petr. 1, 1), gesammelt.

Diejenigen, welche dieser Gemeinde angehören, haben Vergebung der Sünden, und zwar nicht bloß der begangenen, sondern gerecht sind sie vor Gott vermöge ihrer Theilhaberschaft an Christo. Denn sie ist die Gemeinde des hiezu für Alle Gestorbenen und Auferstandenen und Erhöhten. Paulus bezeugt im Galaterbrief, daß es keinen anderen Weg gibt und keines anderen daneben bedarf, um in Gottes Augen gerecht zu werden, als von dem Gott, welcher

Jesum gesendet hat, im Glauben an die in ihm geschehene Erfüllung der Verheißung seiner Sünde Vergebung zu erbitten: eine Lehre, welche nicht etwa ihm eigenthümlich, sondern, nachdem Jesus durch Tod und Auferstehung hindurch zu Gott erhöht ist, für den Christen selbstverständlich ist.<sup>1)</sup> Dem Paulus eigenthümlich, weil durch den besonderen Fall veranlaßt, ist nur die Ausführung, daß die außerisraelitische Herkunft der galatischen Christen hierin keinen Unterschied macht. Um die Vollgenügsamkeit des Glaubens an Jesum gegen eine dieselbe beeinträchtigende Forderung zu behaupten, legt er nämlich 2, 15—21 zuerst dar, daß auch der jüdische Christ keine andere Gerechtigkeit habe, als die des Glaubens, um dann 3, 1 zu dem Beweise fortzuschreiten, daß die an Jesum gläubig gewordenen Heiden gesetlichen Thuns nicht bedürfen, um der Verheißung Israels, des in der Schrift verheißenen Heils theilhaft zu sein. Was hat diejenigen — in diesen Gedanken bewegt sich die Argumentation des Apostels —, welche Juden waren, deren Sündhaftigkeit also nicht die Gestalt des heidnischen Wesens hatte (*οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἀμαρτωλοί*), dazu bestimmt, an Christum Jesum zu glauben? Was sonst, als daß sie wußten, aus dem Thun, welches vom Gesetze als das dem Volke Gottes geziemende Verhalten erfordert werde, erwache einem Menschen die Gerechtigkeit nicht; er werde nicht gerecht, außer durch den Glauben an Jesum Christum? Solcher Glaube also im Gegensatz gegen gesetliches Thun sollte ihnen dazu verhelfen, gerecht zu sein. Wie könnte nun dem Heiden, um gerecht zu werden, gesetliches Thun, welches den Juden geboten war, neben und außer dem Glauben Noth thun, wenn der Jude selbst, welcher gerecht werden will, hiefür das gesetliche Thun mit dem Glauben vertauscht? Nicht, daß der Jude aufhören müßte, Gesetliches zu thun, aber was er der Art fernerhin thut, ist nicht sein wesentliches Verhalten zu Gott, sondern nur volksthümliche Gestalt desselben. Denn mit dem Satz *οὐ δικαιοῦνται ἀνθρώποις ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist nicht gesetliches Thun für unverträglich mit dem Glauben an Jesum, sondern nur für unfähig erklärt, zu machen, daß ein Mensch in

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 609 ff.

Gottes Augen gerecht sei. Was den Begriff *δικαιοῦσθαι* betrifft, auf den wir hier stoßen, so kann kein Zweifel sein, daß *δικαιοῦν* in LXX und den neutestamentlichen Schriften, die Bedeutung hat „einen zu einem *δικαιος* machen“. Da aber *δικαιος* entweder Bezeichnung dessen ist, welcher dem entspricht, oder dessen, welcher das für sich hat,<sup>1)</sup> was ihm Rechtens ist, so kann *δικαιοῦν* ein Thun sein, welches jene Beschaffenheit wirkt,<sup>2)</sup> oder welches diese Stellung gibt, letzteres wie *קריה* in seinem gewöhnlichen Gegensatz zu *קריה*.<sup>3)</sup> *δικαιοῦσθαι* ist dann entweder das reine Passivum dazu, oder es heißt, gleich den Passivis anderer von Nominibus abgeleiteter Verba auf *ώω*, „ein *δικαιος* werden“, und zwar wiederum entweder „rechtbeschaffen werden“,<sup>4)</sup> oder als einer zu stehen kommen, der im Rechte ist, „das Recht für sich hat“,<sup>5)</sup> welches Letztere namentlich der Fall ist, wo es mit *ἐνώπιόν τινος* verbunden vorkommt,<sup>6)</sup> indem hier der Gebrauch des Passivums, welches in solchem Fall für das *καὶ קריה* steht, unmöglich derselbe sein kann, wie wenn es hieße *ὑπό τινος*.<sup>7)</sup> Aber auch, wo *δικαιοῦσθαι*, wie an der jetzt uns vorliegenden Stelle, mit *διὰ πίστεως* verbunden steht, muß dieser letztere Gebrauch des Passivums stattfinden; es müßte denn sein, daß *δικαιοῦν* von der Herstellung einer Rechtbeschaffenheit gemeint wäre, womit sich dann wieder die andere hier vorkommende Verbindung mit *ἐξ ἔργων* nicht vertrüge. Denn man kann weder sagen „mittelfst Glaubens gerecht gesprochen werden“, noch „in Folge oder vermöge eines Thuns gerecht gemacht werden“. Hinwieder aber, wenn *δικαιοῦσθαι* hier „gerecht werden“ heißt, so kann „gerecht“ nicht im Sinne der Rechtbeschaffenheit gemeint sein, indem die Rechtbeschaffenheit nicht Folge eines Thuns, sondern nur das Thun Bethätigung der Rechtbeschaffenheit sein kann. Also ist gemeint, daß Niemand vermöge gesetlichen Thuns dazu gelangt, einer zu sein, welcher das für sich hat, was ihm Rechtens ist, und daß dies der Wille Gottes ist, wie er dem Menschen gilt, daß

<sup>1)</sup> vgl. z. B. Joel 3, 19; Jon, 1, 14; Prov. 6, 7 LXX. <sup>2)</sup> Ps. 73, 13 LXX. <sup>3)</sup> vgl. z. B. Matth. 12, 37; Röm. 2, 13. <sup>4)</sup> Sirach 9, 12; 18, 22. <sup>5)</sup> so z. B. Gen. 38, 26; Ps. 51, 6 LXX; Sirach 18, 2; vgl. Meyer zu Röm. 3, 4. <sup>6)</sup> vgl. z. B. Ps. 143, 2 LXX; Röm. 3, 20. <sup>7)</sup> gegen Frischi u. Philippi zu Röm. 3, 20.



Niemand vermöge gesetzlichen Thuns als einer, der Gottes Urtheil für sich hat, zu stehen kommt. M. a. W.: der Apostel verneint, daß *διὰ νόμον δικαιοσύνη*, und zwar verneint er es in beiderlei Sinn, in welchem einer *δίκαιος* heißen kann. Denn *δικαιοσύνη* kann ebensowohl den Stand, als den Zustand eines *δίκαιος* bedeuten, ebensowohl sein Verhältniß zu Gott, daß er dessen Urtheil für sich hat, als seine Beschaffenheit, daß er dem Willen Gottes entspricht.<sup>1)</sup>

Doch weiter verfolgen wir für jetzt die Ausführungen des Apostels im Galaterbrief nicht. Es wird sich gezeigt haben, daß er nicht etwas Neues aufbringt, wo er die Gerechtigkeit aus Glauben der gesetzlichen Gerechtigkeit entgegenstellt, sondern daß er diesen dem Christenthum überhaupt wesentlichen Gegensatz nur wider diejenigen behauptet, welche einen Anspruch der gottesgesetzlichen Volksthümlichkeit Israels bei den heidnischen Christen geltend machen wollten. Von allen Menschen sagt er Röm. 3, 24 f.: *δικαιούμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι κτλ.* Wir werden gerecht 1) geschenkweise, also nicht so, daß es von Seiten Gottes schuldige Anerkennung dessen wäre, was wir sind; 2) vermöge der Gnade Gottes, also nicht so, daß wir etwas leisteten, was Gott dazu verpflichtete, uns als gerecht anzuerkennen; und 3) mittelst der in der Person Jesu Christi vorhandenen Erlösung, also nicht so, daß wir unser Verhältniß zu Gott durch unser eigenes Verhalten bestimmten: vielmehr befinden wir uns, abgesehen von Christo Jesu, in einem Stande vor Gott, aus welchem wir erst erledigt werden müssen, um vor ihm gerecht sein zu können, und solche Erledigung ist in der Person Jesu Christi vorhanden, welchen Gott *προέθετο ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* d. h. hingestellt als ein Sühnmittel damit, daß er den Tod erlitten hat, welcher Sühnung unserer Sünde ist. Solches Sühnen aber geschieht mittelst Glaubens, in dem sich die ein für alle Mal geschehene Sühnung an dem Einzelnen nur mittelst Glaubens verwirklicht. Wie Jesus hier bezeichnet ist als *ἱλαστήριον*,<sup>2)</sup> so 1 Joh. 2, 2 als derjenige, welcher *ἐστὶν ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρ-*

<sup>1)</sup> gegen Lipsius, Die paul. Rechtfertigungslehre S. 3. <sup>2)</sup> vgl. Bd. III d. W. S. 113 f.

*τιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* Daher es Eph. 1, 7 heißt *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.* Wir besitzen in ihm die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden. Von dieser durch Christi Blut geschehenen Erlösung unterscheidet der Apostel eine noch künftige, wenn er v. 14 redet von einer *ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως* d. h. der Erlösung seiner von ihm zu eigen erworbenen Gemeinde, der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν* Röm. 8, 23, unserer zukünftigen *νόθεσία*.

Daß sein Tod zur Vergebung der Sünde gereiche, hat Jesus selbst gesagt. Jetzt aber ist er als der, welcher die Sünde gesühnt hat, bei Gott, und es schließt seine Lebensgemeinschaft mit Gott eine dem entsprechende Selbstbethätigung gegen Gott in sich, vermöge deren den Seinen Gottes Beistand in ihren Anfechtungen verbürgt ist. Röm. 8, 34 sagt der Apostel von dem Erhöhten, daß er *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, so daß nichts uns um die Vollendung unseres Heiles bringen kann, und 1 Joh. 2, 1 lesen wir, daß wir ihn, welcher *ἱλασμός* (v. 2) ist, als Fürsprech (*παράκλητος*) haben *πρὸς τὸν πατέρα*. Hebr. 4, 15 wird die Ermahnung an dem Bekenntniß festzuhalten, damit begründet, daß wir einen Hohepriester haben, der mit unseren *ἀσθενείαις* Mitleid haben kann, als einer der auch versucht worden. Daher wir sollen *προσερχεσθαι μετὰ παθήσιας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν.* Und Hebr. 7, 25 lesen wir, daß er vermag *σῶζειν εἰς τὸ παντελὲς τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.* Daher denn auch seine Anrufung selbstverständlich ist (1 Kor. 1, 2 *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Hat Joel davon gesagt 3, 5, daß Jeder, der den Namen Jehovas anruft, solle gerettet werden, so heißt es jetzt Röm. 10, 13, daß Jeder, der da Christum anrufe, Rettung finden solle.

So viel zur Ausführung des in Petri Aufforderung Akt. 2, 38, von der wir ausgingen, enthaltenen *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, eine

<sup>1)</sup> f. Bd. X d. W. S. 304 ff.

Aufforderung, welche er an seine Volksgenossen richtet auf Grund der durch die Ausgießung des h. Geistes verbürgten Thatsache, daß Christus zu Gott erhöht ist. Wie aber die Ausgießung des h. Geistes Verbürgung dieser Thatsache, so ist hinwiederum durch seine Erhöhung zu Gott verbürgt, was Petrus Aft. 2, 38 mit den Worten ausdrückt *καὶ λήμψετε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Dies ist zunächst gemeint im Sinne des wunderbaren Vorgangs, den Petrus geudeutet hat. Und so finden wir es auch Aft. 8, 16 (*οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπιτωκός, μόνον δὲ βαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*), 10, 47 (*οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ὑμεῖς*), 19, 6 (*ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφῆτεον*). An allen diesen Stellen ist Gottes Geist gemeint in seinem das neue Leben der Gläubigen nach außen als ein wunderbares bezeugenden Innewalten, was damit zusammenhängt, daß in den Aften die Geschichte der werdenden Gemeinde zur Darstellung kommt, wie sie inner der Welt und für sie wahrnehmbar entstanden. In demselben Sinn ist von dem Geistesempfang die Rede Gal. 3, 2, wo der Apostel die Leser fragt *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἔλαβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως* (vgl. v. 5 *ὁ οὖν ἐπιχωρηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*). Aber wenn sie den h. Geist als den empfangen haben, welcher sich als eine Macht des Wunders erweist, so ist hierin eingeschlossen, daß sie mit dem Empfang desselben in ein neues Leben hergestellt worden, dessen Erzeugung nach außen ja eben die wunderbaren Erscheinungen und Wirkungen sind. Es ist schon ein Werk desselben Geistes, daß es bei einem Menschen zur *μετάνοια* und *πίστις* kommt. Der Geist, der durch Petrus spricht, wirkt dies in den Hörern und wird ihnen damit zu eigen. Und in und mit dem Glauben wirkt er Liebe zu Gott (Röm. 5, 4 *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχνηται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*). Er bezeugt den Gläubigen den Stand ihrer Gotteskindschaft. Denn wie Gott gesandt hat seinen Sohn, so auch (Gal. 4, 4 ff.) *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ*. Als *πνεῦμα υἱοθεσίας* bezeichnet ihn der Apostel Röm. 8, 15 f., *ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ*, und fügt hinzu: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*

*συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ*. Wie hier der Geist Gottes von unserem Geist unterschieden wird, so heißt es 8, 26 ff., daß er uns beisteht in der Arbeit des Harrens auf die Erfüllung der Hoffnung, daß er *συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν*, daß er *ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλίτοις*.<sup>1)</sup>

Wo Geist ist, da ist Leben. Wo der Geist Jesu Christi ist, da ist neues Leben. Dadurch, daß derselbe durch das Wort den Glauben wirkt, sind wir in ein neues Leben der Gemeinschaft mit Christo hergestellt, in die Gemeinschaft seines Lebens versetzt. *Ἀπεκύνθησεν ἡμᾶς*, sagt Jakobus 1, 18, *λόγῳ ἀληθείας*, und Petrus nennt I, 1, 23 seine Leser *ἀναγεγεννημένοι διὰ λόγον ζῶντος*, und Paulus ruft den Koloffern zu *συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* (2 12); vgl. Eph. 2, 5 f.: *ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωποίησεν τῷ Χριστῷ καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Die Wandlung, welche *ἐν Χριστῷ*, als eine durch ihn uns vermittelte, mit uns vorgeht, ist nicht nur gleichartig der Wandlung, welche mit Christo geschah, sondern Betheiligung daran, so daß das, was hiemit ein für alle Mal geschehen, uns umschließt, und wir daran und an dem Stande, in den er durch den Tod hindurch einging, mitbetheiligt sind. Was aber bei ihm ein Vorgang des Naturlebens war, daß er aus einem Leben im Fleische in ein geistverklärtes, leibliches Leben überging, ist bei uns Vorgang des Personlebens innerhalb der angeborenen Natur. Wir sind nun in Christo *τέκνα, υἱοὶ Θεοῦ*. Die Versetzung in diesen Stand ist unsere *υἱοθεσία*; das *πνεῦμα*, das wir empfangen, *πνεῦμα υἱοθεσίας*. Christus ist *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* d. h. derjenige, welcher unter Vielen die Stelle eines Erstgeborenen einnimmt, ohne den die Nachgeborenen nicht wären, Röm. 8, 29; Jeder aber, der da glaubet, *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται* 1 Joh. 5, 1.

An diesem Geist des verklärten Sohnes Gottes, welcher uns durch sein Zeugniß unserer Heilsgegenwart gewiß macht, haben wir zugleich auch das Unterpfand unseres zukünftigen Besizes, die

<sup>1)</sup> S. oben S. 78.

Sicherung unserer schließlichen Bestimmung, daher ihn Paulus *ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν* nennt und von ihm sagt, daß wir, nachdem wir gläubig geworden, damit besiegelt worden seien, *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 1, 13—14), auf die zukünftige Erlösung der Gemeinde. An ihr Theil zu haben, das ist die Bestimmung, welche Gott den gläubig gewordenen Heiden durch die Mittheilung des h. Geistes zugesprochen hat. Röm. 8, 23 sagt derselbe Apostel, daß wir haben *ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος*, in welcher Verbindung der Genetiv für eperagetisch zu halten ist. Der Geist des in den Himmel erhöhten Christus ist die Erstlingsgabe des uns im Himmel aufbehaltenen und vom Himmel her zu offenbaren Besitzthums. In Bezug auf welches Ganze aber der Geist *ἡ ἀπαρχή* genannt wird, versteht sich aus dem Zusammenhange von selbst. Von der Herrlichkeit der Kinder Gottes redet der Apostel, daß sie bereits verherrlicht sind durch den Empfang des Geistes Christi (Röm. 8, 30), und daß sie dereinst verherrlicht werden durch des Leibes Erlösung und Verklärung. Insofern, was ihrer wartet, ein Anderes ist als sie bereits haben, mag das Letztere Angeld heißen oder Unterpfand; insofern es aber ein Anfang ist, welcher seiner Ergänzung entgegensteht, ist der Ausdruck *ἀπαρχή* am rechten Orte. Jene andere Bezeichnung gebraucht Paulus 2 Kor. 5, 5 in einem Zusammenhang, wo es sich um die Zuversicht handelt, welche uns der Besitz des Geistes gewährt, daß unser Sterbliches werde vom Leben verschlungen werden (*ὁ δὸς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος*).<sup>1)</sup> Auch der Apostel wäre des Sterbens gerne überhoben; er möchte der Verklärung bei Leibesleben theilhaft werden (*οὐ θέλωμεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι*), aber er ist doch getroßt, indem er, der jetzt in der Fremde Lebende, nach dem Tode daheim ist bei Christo, wo im Himmel eine *οἰκία* bereit steht, ihn, den seiner Leibeswohnung Entkleideten aufzunehmen, was er 5, 8 *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* nennt, womit zu vergleichen Phil. 1, 23 (*ἀναλύσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*) und 1. Thess. 4, 14 (*ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ*). Da durch den Besitz des Geistes Jesu

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 29 ff.

Christi der Gläubige sein Personleben als ein ewiges hat, so versteht sich von selbst, was wir 1. Thess. 5, 10 lesen, wo als Zweck des Todes Christi von dem Apostel bezeichnet wird, *ἵνα, εἴτε γογγωῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*. Man sieht, wie so anders, als im alten Testament, die Aussicht auf den Zustand nach dem Sterben durch die Auferstehung Jesu Christi ist und durch die persönliche Gemeinschaft des an ihn Gläubigen mit ihm, dem zu Gott erhöhten.

Wir haben bisher von der Gabe des Geistes geredet, welche für alle die eine und selbe ist. Aber soferne dieser Geist nach außen wirksam wird und die menschliche Natur in den Dienst seiner Selbstäußerung nimmt, erweist er sich in einer Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften. Daher Paulus Eph. 4, 7 sagt, daß *ἐνὶ ἐκάστῳ ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* und 1. Kor. 12, 4 ff.: *διαίρεσις χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα* und *ἐκάστῳ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον*. Unter diesen Gaben des einen und selben Geistes zählt der Apostel neben dem *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως*, diesen beiden der Erkenntnißfähigkeit angehörigen Gaben, und der *πίστις*, dem Glauben, nicht wie er Sache des sittlichen Verhaltens gegen Gott und Jesum und Bedingung des persönlichen Heils, sondern wie er eine nach Seite des Naturlebens und der Weltgemeinschaft gelegene sonderliche Tüchtigkeit ist, auch *λάματα* und *προφητεία* und *γένη γλωσσῶν* auf.<sup>1)</sup>

Die Mannigfaltigkeit der *χάρις* ist die des Berufes und der Geistesausrüstung für ihn. 1. Kor. 12, 27 schreibt der Apostel den Korinthern *ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους* und fährt fort *καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας κτλ.* Nicht Jeder, sagt der Apostel, ist Alles, sondern der Eine dies, der Andere jenes, und nennt dann in erster Reihe die Berufsarten, deren Inhaber Gottes Wort zu verkündigen haben, und zwar in der selbstverständlichen Stufenordnung des Apostelthums, des Prophetenthums, des Lehramts, um dann zu denjenigen Begabungen überzugehen, welche zu

<sup>1)</sup> vgl. Bb. II, 2 d. W. S. 273 f.



einem sonderlichen Handeln befähigen, und zu denjenigen Berufsstellungen, deren Inhaber mit einem sonderlichen Handeln betraut sind. Wir vergleichen hiezu Röm. 12, 4 f.: *καθάπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη.* Auf der Mannigfaltigkeit der *χάρις* beruht einerseits die Besonderheit auszeichnender Berufsstellungen in der Gemeinde, andererseits das Zusammenwirken aller Glieder, eines jeden an seiner Stelle. Von letzterem handelt Eph. 4, 16, welche Stelle wir bereits oben besprochen; in ersterer Hinsicht sagt Eph. 4, 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας κτλ.* Man mißversteht diese letztere Stelle gänzlich, wenn man meint, hier sei gesagt, was es Alles in der Kirche geben müsse. Darum handelt sich vielmehr, daß und wozu Christus diejenigen gegeben hat, welche es in ihr gibt. Er hat es nicht an solchen fehlen lassen, welche in der einen oder anderen Weise *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων* dienten, und welche er behufs Erreichung dieses Zwecks *εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* bestellt hat: nicht an Aposteln, deren unmittelbar von ihm ertheilter Beruf war, die Kirche zu gründen, nicht an Propheten, welche hier oder da, je und je kraft unmittelbarer Erleuchtung ein Gotteswort redeten, nicht an Evangelisten, welche es ihre Aufgabe sein ließen, das apostolische Wort auszubreiten, nicht an Hirten und Lehrern, welche die Einzelgemeinden verwalteten oder ihre Befähigung, die h. Wahrheit nach Maßgabe ihrer Erkenntniß derselben zu lehren, innerhalb derselben verwerteten.

An diesem gemeindlichen Leben wirksam Theil zu haben, was aber dann in sich schließt, daß Jeder für seine Person in der durch den Geist Christi gegebenen Lebensgemeinschaft mit Christo steht, ist Akt. 2, 38, von welcher Stelle wir ausgingen, die Verheißung des Petrus an diejenigen, welche sich taufen lassen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* d. h. auf Grund dessen und also sich bekennend zu dem, was man damit sagt, daß man Jesum Christum nennt, oder *ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου* (Akt. 10, 48), womit die Taufe als eine Handlung bezeichnet ist, welche Bethätigung des Verhältnisses zu ihm

ist, oder *εἰς Χριστόν* (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27) d. h. so, daß man damit in dasjenige Verhältniß zu Christo tritt, welches in seinem Namen ausgedrückt ist. Dies ist dann eins und dasselbe mit dem *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ.*, weil dies Ausdruck der in der Person Jesu Christi gegebenen Heilsgegenwart ist.<sup>1)</sup>

Wir finden weiterhin in den apostolischen Briefen nirgends eigens gelehrt, was es um die Taufe sei. Wie sich im Zusammenhang mit den heilsgeschichtlichen Thatsachen der Erscheinung und des Hingangs Christi und der Ausgießung des h. Geistes von selbst verstand, was es um die Kirche sei, so verstand sich auch von selbst, was es um die Aufnahme in die Kirche, um die Taufe sei.<sup>2)</sup> Die früheste Bezugnahme auf die Taufe finden wir da, wo Paulus den heidnischen Christen der galatischen Gemeinden beweist, daß die Kirche Christi dem alttestamentlichen Gesetz nicht mehr untergeben ist. Seid ihr ja doch, schreibt er Gal. 3, 26 ff., allesammt Gotteskinder durch den Glauben, in Christo Jesu. Was sie alle ohne Unterschied zu Kindern Gottes macht, ist einerseits ihr Glaube, durch welchen, und andererseits Jesus Christus, in welchem sie es sind. Im Anschluß an dieses *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sagt der Apostel von denen, welche getauft worden, *Χριστόν ἐνεδύσαθε*. Sie sind in ihn eingekommen, und also sind sie in ihm und damit seiner Gottessohnschaft mittheilhaft. *Χριστόν ἐνδύσασθαι* bezeichnet nämlich nicht bloß, mit Christo in die innigste Gemeinschaft treten, sondern eine Selbsteinschließung in Christum, vermöge deren wir nicht ein jeder für sich, sondern in ihm zu Gott in Verhältniß stehen. Da es nun aber in dem Wesen des Heils, wie es in ihm verwirklicht ist, begründet war, daß er sollte durch den Tod zu Gott hingehen, so sagt der Apostel Röm. 6, 3 *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*, und fährt, indem er voraussetzt, was es um den Tod Christi sei, fort *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον*. Die Taufe ist ein dem Tod und Begräbniß Christi gleichartiger Vorgang. Das, was uns in ihr widerfährt, ist Mitbetheiligung an Jesu Entnehmung aus diesem irdischen Lebensgebiete. Hat ihn sein Begräbniß aller Gemeinschaft des unter

<sup>1)</sup> S. oben S. 100 f. <sup>2)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 176 f.

der Sünde und dem Tode liegenden menschlichen Lebens schließlich entnommen, in welcher sein Dasein und seine Geschichte durch seinen Beruf, unsere Sünde zu sühnen, bestimmt gewesen war, so entnimmt auch uns selbst der Vorgang, welcher uns an seinem Begräbnis als an einer uns in Mitleidenschaft nehmenden Thatfache theilhaftigt, aus der Gemeinschaft jenes sündlichen und vergänglichlichen Lebens und begibt uns hinsichtlich desselben in den Todeszustand, damit ein neues Leben für uns beginne. Daher nun die Taufe Kol. 2, 11 bezeichnet wird als *ἡ περιτομή τοῦ Χριστοῦ*, als *ἡ ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Wer auf Christum sich taufen läßt, tritt in eine Beziehung zu ihm, vermöge deren sein Leben als Verhalten zu Gott nicht mehr bestimmt wird durch die Beschlossenheit in der leiblichen Natur, mit welcher die Sündigkeit des Willens sich fortpflanzt. Als Theilhaftigkeit an der in Christo gegebenen Sündenvergebung ist die Taufe ein *ἀγιασμός*; daher es Eph. 5, 26 heißt, Christus habe die Gemeinde durch das Wasserbad kraft eines Wortes gereinigt. Der Gemeinde geschieht, was den Einzelnen, aus welchen sie besteht. Die Handlung der Wassertaufe ist seines Wortes, daß er sie zu seiner Gemeinde mache, Verkörperung und Vollzug. Wenn es Hebr. 10, 23 von denen, welche die Taufe empfangen haben, heißt *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καὶ ἄρῳ*, so wird das Wasser rein genannt, weil es rein macht, aber nicht den Leib nur, an dem es verwendet wird, sondern eine Reinheit verleiht es bleibender Art, welche dem Christen für sein Verhältniß zu Gott eben das ist, was dem Israeliten seine durch gesetzliche Waschung erlangte levitische Reinheit. Wenn Ananias zu Saulus sagt Akt. 22, 16 *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*, so beruht dies auf der Voraussetzung, daß die leibliche Handlung des Taufens den Menschen seiner Sünden entledigt, insofern sein Verhältniß zu Gott durch sie bestimmt ist. Sie wandelt seinen Stand zu Gott, daß er Gotte nicht mehr seiner Sünden schuldig ist. Aber damit wandelt sie auch sein Gewissen, sein Bewußtsein von sich in Beziehung zu Gott. Daher Petrus I, 3, 21 die Taufe, soferne der Mensch sie sich ertheilen läßt, *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερωτήματα εἰς Θεόν* nennt d. h. eine an Gott gethane Bitte um gutes Gewissen. Da aber die mit der Wassertaufe verbundene Herstellung in ein neues

Leben durch den h. Geist erfolgt, so ist die Taufe mit ihm. Gott hat uns — lesen wir Tit. 3, 5 — gerettet *διὰ λούτρον παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* d. h. durch ein Bad, das nicht den alten Menschen leiblich reinigt, sondern uns in ein neues Leben herstellt, und durch eine Verneuerung des Menschen, welche der h. Geist wirkt. Indem wir aber alle mit demselben Geist getauft sind, sind wir demselben Leibe, nämlich der Gemeinde Jesu Christi, angehörig worden 1. Kor. 12, 13: *ἐν ἐνὶ πνεύματι πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*. Hier ist nämlich von der Taufe die Rede, ebenso wie in den gleich folgenden Worten *καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν*, welche besagen, daß der Geist uns nicht nur überkam, sondern in uns einkam.

Wie aber Akt. 2, 38 das *λαμβάνειν πνεῦμα ἅγιον* als etwas von dem in der Taufe selbst Geschehenden Unterschiedenes erscheint, so folgte auf sie Akt. 8, 17 die *ἐπίθεσις χειρῶν καὶ ἐλάβανον* — heißt es — *πνεῦμα ἅγιον*. Philippus verband dort die Handauflegung nicht mit der Taufe, indem er unentschieden ließ, ob diese Nichtjuden bestimmt seien zur Mitarbeit am Werk des gläubigen Volkes Gottes,<sup>1)</sup> während umgekehrt den Cornelius und die Seinen der Geist mit seiner Wunderwirkung überkam, um den Petrus zu lehren, daß diese Nichtjuden durch die Taufe der Gemeinde einzuverleiben seien. Was die Handauflegung betrifft, so ist dieselbe, mit Gebet verbunden, die zueignende Geberde desjenigen, der Einem Gottes Gabe erbittet. So that Paulus Akt 19, 6. Daher nun Hebr. 6, 2 *ἐπίθεσις χειρῶν* neben *βαπτισμοί* genannt ist, indem jene zu dem gleich folgenden *ἀνάστασις νεκρῶν* sich ebenso verhält, wie die Taufe zu *κρίμα αἰώνιον*. Der h. Geist, um welchen unter Handauflegung gebeten wird, ist das Unterpfand der zukünftigen Verklärung unserer Natur, die in der Auferstehung uns zu Theil wird; und wer der Taufe theilhaft geworden und sie sich gesagt sein läßt, der ist dem Gericht, das auf ewig von Gott scheidet, im voraus entnommen. Jenes mit Handauflegung verbundene Gebet um den h. Geist, soferne er zur Mitarbeit am Reich Gottes

<sup>1)</sup> S. Bd. X b. W. S. 305 f.

befähigt und auf das menschliche Naturleben verklärende Wirkung übt, geschah bei jeder Taufe; dann aber auch bei Bestellung zu sonderlichem Beruf Akt. 6, 6; 13, 3; 2 Tim. 1, 6; 1 Tim. 5, 22.

Alles dies, was wir bisher erörterten, liegt in jenen Worten des Petrus, mit welchen er in seiner ersten Predigt aufforderte, sich auf Christum taufen zu lassen, und ist nur mannigfaltige Ausführung und Anwendung der in ihnen enthaltenen Erkenntnis. Nichts, was wesentlich ist zur Erkenntnis des Christenstandes und des Eintrittes in ihn, ist erst nachmals aufgekomen.

Anders als Petrus spricht auch Paulus nicht in der Synagoge des jüdischen Antiochien Akt. 13, 36 ff. Nachdem er, was von Johannes an geschehen, die Verwerfung des von ihm bezeugten Jesus, seinen Tod und seine Auferweckung als den Abschluß dessen dargestellt hat, was mit Israels Erlösung aus Aegypten begonnen, schließt er: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τοῦτον ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται* (vgl. Gal. 2, 16). Wenn hier sowohl *δικαιοῦσθαι ἀπὸ τινος* als *ἐν τινι* gesagt ist, so bemerken wir, daß erstere Rede-weise bedeutet: gerecht werden, so daß man dessen nicht mehr schuldig ist vor dem, welchem das Urtheil zusteht; letztere: g. w., so daß in Einem, also in Christo die Wandlung aus dem Stand der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit sich vermittelt. Als die Judenschaft widersprach und lästerte, rief Paulus 13, 46: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξιούς κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη, οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν κτλ.* Aber es bestand ja schon längst die aus Heiden und Juden gemischte antiochenische Gemeinde, und vorlängst schon war Petrus durch Offenbarung angewiesen worden, sich dem heilsbegierigen Cornelius nicht zu entziehen, und durch das, was er dort erlebte, war er zur Erkenntnis gekommen, daß *οὐκ ἔστιν προσωποληπτικὴ ὁ Θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν*, und daß es Gottes Wille ist, Heiden, die an Jesum glauben, durch die Taufe der Gemeinde einzuwerleiben. Daß dadurch

Israel nicht ausgeschlossen ist, wenn es auch jetzt dem Evangelium nicht gehorsam, lehren die schon besprochenen Stellen Röm. 11, 25; 2 Kor. 3, 16 und das Wort des Petrus Akt. 3, 19.

So gestaltete sich die Verkündigung der Zeugen Jesu innerhalb Israel, soferne es darauf abgesehen war, es zur Erkenntnis zu bringen. Wir wenden uns nun zum Zeugnis der Apostel innerhalb der jüdischen Gemeinde Jesu.

#### b) Der Apostel Lehre innerhalb der jüdischen Gemeinde Jesu.

Wenn wir hier mit dem Evangelium Matthäi<sup>1)</sup> beginnen, so thun wir es, weil dasselbe nicht minder dem jüdischen Volke gilt, als der Gemeinde. Ist es doch durchweg darauf gerichtet, zu zeigen, daß gegenüber dem Anspruch des jüdischen Volks, die Gemeinde Gottes zu sein, die aus ihm hervorgegangene, aber nicht auf dasselbe eingeschränkte, sondern zur Ausbreitung über die ganze Völkergewelt bestimmte Gemeinde Jesu in ihrem göttlichen Rechte besteht, nachdem sich dasselbe um seinen Heiland gebracht und durch seine Obrigkeit sich hat um ihn bringen lassen, in welchem es gerade in dem, um dessentwillen es ihn verkannt hat und durch Schuld seiner Obrigkeit auch nach seiner Auferstehung noch verkennt, die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte und Schrift erkennen sollte.

Ferner gehört hieher der Brief Jakobi. Er gilt den *δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*. Mit dieser Bezeichnung ist aber nicht das außerpalästinensische jüdische Volk gemeint, da der Glaube an Jesum von dem Verfasser bei seinen Lesern vorausgesetzt ist, sondern dasjenige Israel, welches jetzt ist, was jenes gewesen, solange das jüdische Volk als solches die Gemeinde Gottes war. Dies ist jetzt im Gegensatz gegen das in Kanaan heimische, nur in der Völkergewelt fremde jüdische Volk das auf Erden nicht heimische Israel: *ὁ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*, mit Gal. 6, 16 zu reden.

Die Schrift ist, wie sich leicht begreift, wenn sie so frühen Ursprungs ist, als man nach allen Spuren und Anzeigen glauben muß, durchweg lediglich Ermahnung zu einem dem Christenstand entsprechenden Verhalten. Da ist uns nun weniger von Belang,

<sup>1)</sup> vgl. Vermischte Aufsätze von Prof. v. Hofmann, herausgeg. von Schmid S. 15 ff. u. Bd. IX d. W. S. 298 ff.



die Ermahnungen selbst zu betrachten, als vielmehr auf die Art und Weise zu sehen, wie der Verf. sie begründet. So heißt es 1, 18 von Gott, als von welchem nur gute Gabe kommt und keine Anreizung, Böses zu thun: ἀπεκύρωσεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Ein Wort der Wahrheit ist das Mittel gewesen, wodurch uns Gott in eines neuen Lebens Anfang gesetzt hat, womit wir dann eine Erstlingschaft sind seiner Schöpfungen, nämlich in dem Sinne, wie von der κτίσις τοῦ Θεοῦ Apok. 3, 14 zu lesen ist, eine Erstlingschaft derjenigen, auf deren Herstellung es mit dem Werke Gottes abgesehen ist, das jetzt geschieht, also Erstlingschaft einer neuen Schöpfung, welche Gott aus der bisherigen hervorbringt. In der Gemeinde Jesu, wie sie bis jetzt vorhanden und gesammelt ist, sieht Jakobus den Anfang der Schöpfung Gottes, die es im vollen Sinne des Wortes ist. Eben dasselbe Wort der Wahrheit aber, von dem Jakobus gesagt hat, daß Gott uns durch dasselbe in solchen neuen Lebensanfang gesetzt und geboren hat, nennt er v. 21, wo er davon sagt, daß dieses Wort williglich von den Hörern je und je aufgenommen werden soll, daß sie ihm je und je bei sich Raum geben sollen, τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. Es ist also ein Wort, das nicht außerhalb dessen bleibt, der es vernimmt, und ihm gegenübersteht, sondern das sich ihm einpflanzt, so daß es ihm innerlich ist und eben deshalb die Seelen derer zu erretten vermag, die ihm Raum bei sich geben; und von dem, welcher dieses Wort nicht bloß hört, sondern thut, also seinen Besitz desselben bethätigt, sagt er v. 25, er habe eingesehen in ein vollkommenes Gesetz der Freiheit und sei dabei geblieben. Ein Gesetz nennt er jenes Wort der Wahrheit. Denn dies Wort kommt für ihn in Betracht, soferne es dem Menschen sagt, wie er sich zu verhalten habe. Aber es ist ein vollkommenes Gesetz vermöge dessen, daß es das Gesetz der Freiheit ist, im Gegensatz zu einem Gesetz der Knechtschaft. Ein Gesetz, das außer dem Menschen bleibt, knechtet denselben unter sich; denn es steht ihm fort und fort als eine außer ihm seiende Forderung gegenüber. Dagegen das Gesetz, welches ein dem Menschen sich einpflanzendes Wort ist, ist ein Gesetz der Freiheit, indem es ja dem, welchem es gilt, zu einem lebendigen

Antrieb und zu seinem eigenen Willen wird, so daß, wer solches Gesetz thut, in Freiheit sich selbst bethätigt, das thut, was seines eigenen Willens Inhalt ist. Aber gethan will es sein; und von dem, der es thut, sagt Jakobus, daß er selig sein wird ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ. Unser Thun desselben bringt Frieden des Gewissens mit sich. Dies will nicht heißen, daß man durch Erfüllung von dem und jenem, was gefordert ist, zum Frieden des Gewissens gelange. Jakobus schreibt ja an solche, die da glauben; aber sie sollen ihren Glauben auch mit der That bewähren. Sie besitzen das Wort der Wahrheit innerlich, und es ist ihnen zu dem in ihnen selbst lebendigen, ihren eigenen Willen ausmachenden Gesetz der Freiheit geworden. Weil dies Gesetz eben vermöge dessen, daß Gott uns durch dasselbe in ein neues Leben geboren hat, ein Gesetz der Freiheit ist, kann es von der Erfüllung desselben heißen, daß, wer es thut, Frieden des Gewissens hat. Denn sonst wäre ja ein Gesetz, welches gethan sein will, eine Forderung, die vielmehr nicht zum Frieden des Gewissens kommen ließe, zumal wenn es mit solchem Ernst gemeint ist, wie bei Jakobus, der 2, 10 geltend macht, daß man von dem, das das Gesetz fordert, nicht irgend etwas ausnehmen und sich desselben für überhoben achten dürfe, sondern daß man es entweder ganz erfüllen oder ganz wider sich haben müsse. Es ist also ein mannigfaltiges Gesetz, aber dann doch auch hinwieder ein einheitliches, denn es gibt ein Alles unter sich befassendes königliches Gebot, nämlich seinen Nächsten zu lieben, wie sich selbst. Diese Gestalt und diesen Inhalt hat also das Wort der Wahrheit nach der Seite hin, wo es von demjenigen, der dadurch in ein neues Leben versetzt ist, ein dem entsprechendes Verhalten verlangt; und solches Thun, solches Verhalten der Liebe ist nun gemeint, wenn Jakobus R. 2 denjenigen entgegentritt, die sich damit begnügen und darauf verlassen, daß sie glauben. Was hilft's, ruft da Jakobus, wenn Einer sagt, er habe Glauben; aber ohne daß er Werke hat, kann der Glaube ihn erretten? Die Frage lautet nicht dahin, ob der Glaube überhaupt geeignet ist, einen Menschen zu erretten vor dem Zorne Gottes, sondern der Artikel weist auf den Glauben hin, von welchem Einer etwa sagt, er habe ihn, während er Werke nicht hat. Dieser Glaube kann nicht erretten den, welcher kein Thun hat, durch

welches er sich als den durch das Wort der Wahrheit von Gott in ein neues Leben Geborenen erweist. Es ist damit, wie wenn man zu einem Nackenden oder Hungernden sagt, er möge nur hingehen und sich wärmen und sich satt essen, aber ohne daß man ihm gibt, wovon er sich wärme und esse. Wie dieser davon nicht warm noch satt wird, daß man ihn mit solcher Weisung ziehen läßt, so ist dem, der sich die Lehre des Heils nur vorsagt, ohne sich dieselbe für sein Verhalten bestimmend werden zu lassen, hiemit nichts für sein eigenes Heil gebient. Der Glaube in dieser Beschränkung auf sich, wo er nicht Werke hat, ist todt; oder wie es nachher heißt: Gerade so, wie der Leib ohne Geist todt ist, so ist auch der Glaube todt ohne Werke, was man nicht so auffassen muß, als ob der Verf. überhaupt das Verhältniß von Glaube und Werke mit dem Verhältniß von Leib und Geist vergliche, als ob der Glaube sich verhalte zu den Werken, wie Leib und Geist, sondern so todt, sagt er, ist ein Glaube ohne Werke, wie ein Leib todt ist, in dem kein Geist ist. Ein bloßer Leichnam des Glaubens ist solch thatenloser Glaube. Es ist nun freilich eine Abstraktion, wenn man von dem Glauben redet in solcher Scheidung von den Werken; denn in Wirklichkeit ist eben der Glaube, welcher rechter Art ist, ein Verhalten des Menschen, mit welchem alles Rechtverhalten desselben gegen Gott und Menschen anhebt und schon gegeben ist. Aber Jakobus ist durch diejenigen, gegen welche er Ursache hat, aufzutreten, dazu genöthigt, auf jene Abstraktion sich einzulassen. Er muß von dem Glauben in dem Sinne sprechen, daß er diejenigen trifft, die von ihrem Glauben reden, ohne daß sie Werke haben. Den Glauben in ihrem Sinn hat er zum Gegenstand seiner Auseinandersetzung, und darnach gestaltet sich das Verhältniß von Glauben und Werken, wie er es auszuführen hat. Ist nun solcher Glaube des Lebens baar und ledig, so ist er eben auch nicht der Glaube, dessen wir bedürfen, um vor Gott gerecht zu sein. Ein solcher Glaube ist nur wie der Glaube der bösen Geister, welche das glauben, dem sie sich nicht entziehen können, daß ein Gott ist. Solch ein Glaube ist kein sittliches Verhalten, sondern nur ein Zustand. Diesem Erweise der sittlichen Nichtigkeit eines Glaubens, welcher nicht etwa Werke nur noch nicht gethan hat, sondern sich der Selbstbethätigung entschlägt,

läßt dann Jakobus Beweise aus der h. Geschichte folgen. Da liegt es in der Natur der Sache, daß er auf Abraham, den Ahnherrn des Volkes Gottes zurückgeht. Denn wie es zu einem Anfang der Gemeinde Gottes gekommen ist, das muß maßgebend bleiben für alle Zukunft derselben. Wie nun der Hinweis auf Abraham für Jeden gilt, welcher ein Glied des mit ihm anhebenden Gemeinwesens Gottes sein will, so der auf Rahab sonderlich für diejenigen, welche aus dem Heidenthum in dieses Gemeinwesen eingetreten sind. Von Abraham sagt Jakobus v. 21 *ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*. Als er willig seinen Sohn dahingab, da ist er in der Art gerecht worden, daß ein Thun dies sein Gerechtworden im Gefolge hatte; denn diese, nicht passivische, Bedeutung hat hier *δικαιοῦσθαι ἐκ τινος*. Es heißt ein *δικαιος* werden und zwar im Sinne des alttestamentlichen *צדיק*, wie Matth. 5, 45; Mt. 10, 22, so daß *δικαιος* so viel ist wie Matth. 7, 21 *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα κτλ.* Wir haben bereits oben gesehen, daß *δικαιοῦσθαι* die Bedeutung, ein *δικαιος* werden, nach den beiden Beziehungen haben kann, in welchen Jemand *δικαιος* heißen mag, soferne er dann das Urtheil Gottes für sich hat oder soferne er dann dem ihm geltenden Willen Gottes entspricht. Letzteres hier. Jakobus erinnert v. 21 an Gen. 22, 16 f., wo das Gotteswort an Abraham erging: Weil du dies gethan hast, so will ich dich segnen u. s. f. Es ist also auf jenes Thun Abrahams gefolgt, daß Gott sich zu ihm bekannte als zu einem, der da werth war, von ihm gesegnet zu werden. Nun war es ja der an Jehova und seine Verheißung gläubige Abraham, welcher kraft dieses seines Glaubens willig war, den eigenen Sohn zu opfern. Daher sagt Jakobus: Sein Glaube war seinem Thun behülflich (v. 22). Er meint es also nicht so, daß Abraham in Folge eines Thuns, welches mit dem Glauben nichts zu schaffen hatte, von Gott für gerecht geachtet worden oder in den Stand eines nach dem Urtheile Gottes Gerechten gelangt sei, sondern der Glaube Abrahams ist die Voraussetzung seines Thuns. Ohne ihn wäre letzteres nicht geworden, was es in Wirklichkeit war. Der Glaube also war seinem Thun dazu behülflich, rechtes Thun zu sein, wie Gott es haben will, so daß er sagen konnte: Weil du dies gethan hast u. s. f. Die andere Seite aber ist, daß Abrahams Glaube zur Volligkeit gelangte

von seinem Thun her (v. 22); daß ihm von seinem Thun her die Vollkommenheit erwuchs, und was damit zusammengenommen sein will: Von diesem seinem Thun kam es her, daß zur Erfüllung gelangte ἡ γράφη ἢ λέγουσα· ἐπίστευσεν κτλ. Wie eine Vorhersagung sich erfüllt, wenn das Vorhergesagte geschieht, so hat sich in der Dargabe Isaaks bewiesen, daß Gott den Glauben Abrahams recht gewerthet hatte, als er ihn für Gerechtigkeit achtete. Hätte sich Abraham im entscheidenden Augenblicke Gotte ungehorsam bewiesen, so stünde dies in Widerspruch mit jener Aussage, daß Gott ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet, indem dann sein Glaube sich nicht als das, was er sein mußte, bewährt haben würde. Also kann Jakobus sagen v. 24: In Folge von Thun geschieht es, daß ein Mensch gerecht wird, und nicht in Folge von Glauben allein. Ἐξ ἔργων δικαιοῦται, heißt es zuerst, aber man sieht gleich, daß dies nicht in dem Gegensatz gemeint ist, als würde der Mensch aus Glauben nicht gerecht, denn es heißt ja ἐξ ἔργων δικ. ἀνθρ. καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. Es wäre dies ja auch gegen die Schriftstelle, auf welche sich Jakobus bezogen hat, da er von Abraham die Schrift sagen ließ v. 23: ἐπίστευσεν δέ κτλ. Ein Thun gehört dazu, sagt Jakobus, um gerecht zu werden, um dazu zu gelangen, daß man Gottes Urtheil für sich hat; nicht aber meint er, daß derjenige, welcher glaubt, wie Abraham geglaubt hat, nicht früher vor Gott gerecht ist, als bis er ähnlich gethan hat, wie Abraham, auch nicht, daß Gott nicht auf Grund des Glaubens selbst, sondern auf Grund eines späteren Thuns, welches zu dem Glauben hinzu kommt, den Menschen für gerecht achtet. Es wäre dies wiederum gegen die von ihm verwendete Schriftstelle, der zufolge dem Abraham sein Glaube als Gerechtigkeit in Rechnung gestellt wurde. Aber es war eben ein Glaube, der solches Thun mit sich brachte, in solchem Thun sich erzeugte. So beschaffen war dieser Glaube, daß er solches Thun nach sich zog. Wir haben schon bemerkt gemacht, daß Jakobus zu der Art und Weise, wie er von Glaube und Werken handelt, durch die Rücksicht auf diejenigen bestimmt ist, mit denen er es hier zu thun hat. Er tritt solchen entgegen, welche einen Glauben ohne sittlichen Werth für das ausreichende Verhalten gegen Gott achten. Ihnen sagt er ἐξ ἔργων. Des Menschen Glaube muß darnach be-

schaffen sein, um, wo er in den Fall kommt, sich zu bewähren, als ein lebendiger Glaube von sittlicher Natur sich zu erweisen. Wenn dagegen Paulus schreibt, λογίζομεθα δικαιοῦσθαι πιστεὶ ἀνθρώπων χωρὶς ἔργων νόμον, so hat er es mit Solchen zu thun, welche den Glauben, wie er ihn meint, durch ein neben denselben tretendes Thun ergänzen zu müssen wähnen, um das Urtheil Gottes für sich zu haben. Er ist also in einem ganz anderen Fall als Jakobus. Denen entgegen, welche das Verhältniß zu Gott nach einer anderen, als der in Christo gegebenen, im Glauben angeeigneten Vermittlung bedürftig achteten, schreibt er χωρὶς ἔργων. Daß aber der Glaube, von welchem er sagt, dann, wenn er in den Fall kommt, sich zu bewähren, durch Liebe zu Gott und dem Nächsten sich erweisen werde, versteht sich ihm von selbst. Redet er doch Gal. 5, 6 von einer πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Ein Widerstreit zwischen Jakobus und Paulus hinsichtlich der Rechtfertigungslehre besteht also nicht.

Wenn der Brief Jakobi an einen bestimmten einzelnen Theil der Christenheit geschrieben ist, aber ohne eine einzelne und sonderliche Veranlassung, so erklärt sich der Umfang, in welchem der Verf. seinen Lesern Ermahnung gibt. Aber worauf wir bereits hinwiesen: nicht dasjenige, wozu er ermahnt, ist das unsere Aufmerksamkeit zunächst in Anspruch nehmende, wie überall dort nicht, wo die Zeugen Jesu zu einem dem Christenstand entsprechenden Verhalten ermahnen, sondern wie er diese Ermahnung begründet. Was aber der Art in seiner Schrift sich findet, haben wir ihr schon entnommen; nur etwa 5, 8 haben wir noch in Betracht zu nehmen, wo der Verf. nach einer für die Reichen, welche von Erpressung und Mißhandlung der Armen leben, bedrohenden Hinweisung auf das Gericht seine Leser ermahnt, daß sie unter allen Widerfahrnissen in Geduld ausharren sollen ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν. Aber auch diese Hinweisung auf die Erscheinung des Herrn ist so allgemein gehalten, daß sich nicht einmal sagen läßt, ob der Verf. von dem Tag oder Kommen Jehovas redet oder von der Erscheinung dessen, den er 2, 1 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός nennt und von dessen Herrlichkeit<sup>1)</sup> er sagt, daß sie des Christenglaubens Gegenstand ist, letzteres in

<sup>1)</sup> f. Bd. VII, 3 S. 49 d. B.



einem Zusammenhang, wo er dem Verhalten derer gegenübertritt, auf die irgendwelcher äußerer Stand eines Menschen solchen Eindruck macht, daß sie ihn aus Rücksicht auf denselben vor Anderen bevorzugen. Es kommt dem Verf. an der Stelle 5, 8 eben nur darauf an, das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, auf welches die alttestamentliche Weissagung ebenso wie die neutestamentliche hinweist, in eine Nähe zu stellen, welche den unter schweren Bedrückungen lebenden Gläubigen das geduldige Ausdauern ermöglichte. Die Erscheinung Jehovas und die Wiederoffenbarung Jesu Christi fiel in seiner Anschauung in eins zusammen. Letztere stand den Gläubigen jener Zeit in solcher Nähe, daß Jakobus 5, 14 den einzelnen Christen für den Fall ihres tödtlichen Erkrankens sagt, daß sie die Vorsteher der Gemeinde sollen zu sich kommen lassen, damit sie über sie beten und sie salben mit Del im Namen des Herrn; so werde dieses Gebet erhört werden und der Herr sie wieder genesen lassen. Wir ersahen schon aus 1 Thess. 4, 13, daß es der Gemeinde, je näher sie des Herrn Wiederoffenbarung erwartete, um so schwerer fiel, wenn der Tod ihre Reihen lichtete; desto mehr mußte sie hoffen, daß ihr die Möglichkeit gegeben sei, von Gott verhängte Krankheit durch Gebet zu dem, der sie verhängt hatte, zu wenden. Man darf bei solcher Sachlage nicht von einem neuen Ritus reden, den Jakobus hier vorschreibe. Die von Gott zu erbittende Hilfe ist eine leibliche und die Salbung mit Del nur die solcher Hülfsleistung entsprechende Leistung des Gebets, eine Leistung dem Kranken zu Gute, dessen Glauben die körperliche Empfindung dessen, was an ihm geschah, zu Hilfe kam, wie ja auch die Ältesten nicht bloß für ihn beten, sondern zu ihm kommen und in persönlicher Gegenwart, vor seinen Ohren ihr Gebet um seine Genesung zu Gott senden sollten.

Wenn Jakobus ein solches Sendschreiben demjenigen entsprechend hielt, was der israelitischen Christenheit Noth that, so läßt sich daraus entnehmen, wie wenig es unter den jüdischen Christen zu Lehrfragen gekommen ist; und dies begreift sich aus der Natur der Sache; denn für sie war zu ihrer durch die alttestamentliche Schrift dargereichten Erkenntniß nur dies hinzugekommen, daß sie an Jesu die Person dessen hatten, auf welchen die alttestamentliche Schrift geweissagt,

die Person dessen, in welchem die Heilsverwirklichung bereits begonnen hatte, und von welchem ihre Vollendung zu erwarten stand. Da war für die Gläubigen die nothwendigste Vermahnung die, welche wir zu Anfang und Ende des Briefs finden, die Vermahnung zum Ausdauern unter den Anfechtungen und zur Geduld des Wartens auf Christi Wiederoffenbarung. Bei so bewandter Beschaffenheit der Schrift des Jakobus wird nun aber klar sein, daß von einem Lehrbegriff des Verfassers keine Rede sein kann. Man kann aus ihr nicht einmal einen sicheren Schluß auf die Art und Weise ziehen, wie der Verf. sonst wohl zu lehren pflegte. Nur die Form wird man gewahr, in welcher sich zu bewegen ihm geläufig war.

Während es nun im Jakobusbrief noch keiner Belehrung über die Thatfachen des Heils bedurfte, ist dies anders im Hebräerbrief. Dieses wahrscheinlich an die jüdische Christenheit des antiochenischen Syriens<sup>1)</sup> gerichtete Schreiben unterscheidet sich auch dadurch vom Jakobusbrief, daß es eine besondere Veranlassung hat, welche aus der Art und Weise, wie der Verf. ihr begegnet, erkennbar ist. Denn hieraus ersehen wir, daß die Leser in Gefahr waren, an dem christlichen Heil irre zu werden. Je länger nämlich Jesu Wiederkunft verzog, desto auffallender wurde es den jüdischen Christen, wie wenig doch das Christenthum darnach aussah, Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung zu sein, und um so bedenklicher wurde dann auch die Ausschließung aus der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks, welche ihnen widerfuhr. Da dient ihnen denn der Hebräerbrief zur Vermahnung, in Geduld und Glauben am Bekenntniß Christi zu bleiben, unter dem Nachweis, daß allerdings das Christenthum die wesentliche Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung sei und zwar gerade durch dasjenige solcher Erfüllung derselben, wodurch es der Verheißung unähnlich war und nicht darnach aussah, als ob sich dieselbe erfüllt hätte, nämlich durch den Hingang Christi im Tode zu Gott. Mit dieser Mahnung verbindet sich die ernsteste Warnung, da sie, wenn sie sich die Mahnung nicht gesagt sein lassen, unausweichlich und unausbleiblich dem Gerichte

<sup>1)</sup> Vgl. Bd. IX, S. 166 ff.

Gottes verfallen, während die Ausschließung aus dem gottesdienstlichen Gemeinwesen Israels etwas für das Heil Gleichgültiges sei, nachdem wir Christum im Himmel haben. Man sieht, wie es hier die Veranlassung des Briefes mit sich brachte, daß es zur Darlegung dessen kam, was es um die Thatfachen des neutestamentlichen Heiles sei. Aber die Darlegung ist nicht so angethan, daß die Thatfachen der Geschichte des Herrn, seine Menschwerdung oder sein Hingang zu Gott bewiesen würden. Er setzt die Anerkennung der Thatfache, daß in Jesu der verheißene Christ erschienen, und daß er im Tode zu Gott hingegangen, als noch vorhanden voraus. Er will nur nachweisen, daß wir hieran besitzen, wessen wir für die Zeit diesseit des Endes der Dinge bedürfen. Diese Einsicht wird dann die, an welche der Brief sich richtet, behüten, an jener Thatfache irre zu werden. Und so finden wir denn im Brief immer Belehrungen, die auf eine Ermahnung hinauskommen, welche der Gefahr, an dem christlichen Heilsstande irre zu werden, begegnet.

Doch gehen wir nun auf Einzelnes ein! Der Verf. setzt voraus, daß den Lesern Jesus der Sohn Gottes ist, durch den Gott die Welt geschaffen. Letzteres haben wir nicht gefunden, daß Jesus es von sich selbst gesagt habe; aber Joh. 17, 5 hörten wir ihn von der Herrlichkeit reden, welche er beim Vater gehabt vor Grundlegung der Welt. Wir sahen hierin das Verhältniß zwischen Gott und dem, welcher als der Mensch Jesus Sohn Gottes war, zurückverfolgt bis jenseit des Weltanfangs. Hieraus war aber dann zu erkennen, daß der Weltanfang selbst durch den Sohn vermittelt ist, und zwar nicht etwa nur in dem Sinne durch ihn vermittelt, daß die Welt im Absehen auf ihn, den Künftigen, geschaffen, sondern so, daß der göttliche Schöpfungsakt selbst ein durch ihn, mittelst seiner geschehener ist. Denn ein gleiches Verhältniß zwischen Gott und ihm muß dann gewesen sein jenseit des Weltanfangs, wie es nun offenbaret war, als er der Mensch Jesus ward. Und so ist es denn nur eine Ausdeutung und Anwendung dessen, was Jesus von sich selbst bezeugt hat, wenn wir Hebr. 1 gleichermaßen, wie Kol. 1, 16 und Joh. 1, 3 ausgesagt finden, daß Alles, was da ist, durch ihn geworden, daß Gott durch ihn die Welt geschaffen. Dann ist es ja freilich nur etwas dieser uranfänglichen Thatfache

Entsprechendes, daß Gott eben ihn, der nun als der Mensch Jesus sein Sohn ist und heißt, dazu bestellt hat, durch ihn Herr über Alles zu sein. Denn dies geht nun nicht über den Weltanfang zurück, sondern hat den zum Objekt, von welchem gesagt war, daß Gott durch ihn geredet habe, also ihn den Menschen Jesus, als welcher er Gottes Sohn ist. Auch dies finden wir nicht wörtlich so von Jesu selbst ausgesagt in seiner Selbstbezeugung, aber es ist doch nichts Anderes, als wenn wir ihn z. B. Luc. 22, 29 sagen hören, daß der Vater ihm das Reich verordnet habe. Denn das Reich erstreckt sich eben dann so weit als die Herrschaft Gottes selbst. Davon nun, daß Gott ihn dazu bestellt hat, *κληρονόμος πάντων* zu sein, will unterschieden sein, was er gegenwärtig ist. Denn die *κληρονομία πάντων* ist erst noch in der Verwirklichung begriffen. Was er aber jetzt in der Gegenwart ist, das drückt der Verf. in dem Satz aus: „Abglanz der Herrlichkeit und Ausdruck des Wesens Gottes seiend, sowie auch mit dem Wort seiner Macht Alles bewegend und überwältigend hat er sich nach Vollbringung einer Sündenreinigung zur Rechten der Hoheit gesetzt in der Höhe“. Mit den beiden Participialsätzen in v. 3 nämlich ist nicht bezeichnet, was er an sich und überhaupt ist, sondern die Participialsätze sind im Zusammenhang mit *ἐκάθισεν* gemeint und besagen, als was er sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat. Von dem aus der Welt durch den Tod zu Gott gekommenen Menschensohn gilt dies. In verklärt leiblichem Leben ist er es. Denn so müssen wir sagen, weil es von ihm heißt, daß er nach Vollbringung einer Sündenreinigung sich zur Rechten Gottes gesetzt habe. Jene war vollbracht in seinem Tode und eben dieser sein Tod war sein Hingang in die Gemeinschaft des überweltlich herrschenden Gottes. Da stellt sich nun in seiner Herrlichkeit die Herrlichkeit Gottes dar. Es hat das Wesen Gottes an ihm seinen Ausdruck. Das Verhältniß der drei Relativsätze in v. 2 und 3 zu einander ist sonach dieses, daß der erste denselben Sohn Gottes, durch welchen Gott auf Erden geredet, als gottbestellten Herrn über Alles, der zweite den, welcher Herr über Alles geschichtlich geworden, auch als vorweltlichen Mittler der Welt-schöpfung, endlich der dritte den Mittler der Erschaffung gleichermaßen als Mittler der Erlösung der Welt bezeichnet, und zwar

dies Letzte dem Zweck des Briefes gemäß in der Art, daß des Werks seines Leidens nur zwischenfächlich, hauptsächlich aber seiner Hoheit und Herrlichkeit nach dessen Vollbringung gedacht wird. Damit aber, daß sich der Sohn zur Rechten Gottes gesetzt, ist er geworden *κρείττων τῶν ἀγγέλων*. Er, der Menschensohn, ist gewaltiger geworden als die Geister. Um den Machtunterschied handelt es sich. Die Geister Gottes sind Mächte, durch welche Gott in der Welt waltet. Da ist es eins und dasselbe, der Machtherlichkeit Gottes theilhaft und gewaltiger als die Engel zu sein. Von dem, was Jesus mit seinem Hingang zu Gott geworden, schreitet der Verf. dazu fort, wie dies sein Verhältniß zu Gott einerseits und zur Welt andererseits in der Welt offenbar werden wird, wenn Gott ihn, den Erstgeborenen — wie ihn der Verf. jetzt nennt, um die Stellung zu bezeichnen, welche er zu denjenigen einnimmt, welche durch ihn auch Söhne Gottes sind, indem sie dies ohne ihn nicht wären — wieder in die Welt einführt. Der zu Gott erhöhte Christus wird als Haupt seiner Gemeinde offenbar werden, so zwar, daß er erscheint als Herr aller Geister Gottes. Er ist jetzt Weltherrscher und wird, wenn er kommt, als solcher erscheinen. Nicht bloß innerhalb dieser Weltzeit, in dieser gegenwärtigen Welt ist er, was er ist. Demjenigen, welcher zur Rechten Gottes sitzt, ist zugedacht, daß er zuletzt alle seine Feinde von Gott sich soll unterworfen sehen. Darauf ist die Weltgeschichte angelegt. Der Welt Geschichte hat das Ziel, daß sie sein und so des Vaters wird. Alles dies ist Verstandniß, Auslegung, Auseinanderbreitung dessen, was Jesus selbst von seinem Verhältniß zum Vater bezeugt hat, theils, wenn er dasselbe über den Anfang der Welt zurückverfolgte, theils, wenn er von der Zukunft desselben redete, von seinem Hingang aus der Welt zu Gott und seiner Wiederkehr von Gott in die Welt. So Großes also ist es um den, durch welchen Gott zu uns geredet *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* v. 1.

Wie aber der Verf. voraussetzt, daß den Lesern Jesus der Sohn Gottes ist, durch den Gott die Welt geschaffen, der Gottes Wort in der Welt geredet und nach Vollbringung seiner *καταρτισμὸς τῶν ἀμαρτιῶν* sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, so auch, daß sie wissen, Jesu Tod sei geschehen zum Zweck des *καταργεῖν*

*τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἐστὶν τὸν διάβολον*. Dann darf es ihnen aber auch nicht anstößig sein, daß der Heiland Fleisch und Blut gehabt und gelitten und den Tod geschmeckt hat. Es war dies nöthig um unserer willen, die wir keine Engel, sondern um unserer Sünde willen dem *πάθημα τοῦ θανάτου* unterworfen sind. Dies setzt der Verf. in Kap. 2 auseinander, wo er zeigt, welches großes Heil den Inhalt der Verkündigung ausmache, welche durch den Mittler der neutestamentlichen Wortoffenbarung ergangen. Das verheißene Heil — sagt er —, welches darin besteht, daß dem Menschen die Herrschaft über die zukünftige Welt zugedacht ist, sehen wir verwirklicht in Jesu Person, welcher das, was er ist, der rechte Menschensohn, der Anfänger der zu jener Herrschaft bestimmten Menschheit und also Urheber dieses ihres Heils, deshalb geworden ist, weil das Leid des Todes in der Welt und die Menschheit diesem unterworfen war. Diesen schreienden Widerspruch, in dem die Menschheit mit jener ihrer zukünftigen Bestimmung gestanden, zu heben, ist dieser Mensch Jesus erschienen, weil er nun als der, welcher er geworden, einen Tod sterben konnte, welchen nicht Gottes Zorn gegen ihn, sondern Gottes Gnade gegen uns ihn sterben ließ, und welcher nun jedem Menschen zu Gute kommt, weil er durch Gottes gnädige Meinung gegen uns herbeigeführt war. Hierzu also ist Jesus, der Urheber jenes zukünftigen Heiles, ein Mensch geworden, wie wir selbst, mit Fleisch und Blut, weil die Absicht gewesen, daß er mittelst des Todes den Satan außer Kraft setzen sollte, welcher am Tode sein Machtgebiet hat, so daß eben das, was des Satans Macht bildet, zum Mittel werden mußte, ihn um seine Macht zu bringen. Ferner aber war es bei seiner Menschwerdung, indem er unsere Natur annahm, darauf abgesehen, diejenigen, welche sich vor dem Tode fürchten mußten, von dieser Furcht zu befreien. Sein Sterben hat gemacht, daß der Tod aufgehört hat, ein Machtgebiet Satans und ein Schrecken für den Menschen zu sein. Die Beschaffenheit seines Todes hat dies bewirkt, weil er, der Sohn Gottes gestorben, welchen der Tod nicht halten konnte; und weil der durch den Tod hindurchgegangene Sohn Gottes denen helfen kann, welche noch im Fleische leben. Eben damit, daß er selbst ein beständenes Leiden hinter sich hat, kann er denen, welche leiden,



Beistand leisten. Denn er ist damit, daß er litt, ein führender Hohepriester für die mit ihm neu anhebende Gemeinde Gottes geworden, welche an ihm das Gegenbild dessen hat, was die alttestamentliche Gemeinde Gottes an ihrem Hohepriester gehabt hatte. Es ist des gesetzlichen Hohepriesters Sache, der Gemeinde Sünde zu sühnen durch eine hiefür geordnete Leistung und kraft dieser geschehenen Sühnung die Gemeinde bei Gott zu vertreten. Dies haben wir nun an Jesu, nachdem er unseres Gleichen geworden und so den Tod bestanden hat, indem es Gott war, welcher ihn hiefür verordnet. Beides hebt also der Verf. des Briefs als Wirkung des Todes Jesu hervor, daß der Tod aufgehört hat, zu sein, was er in Folge der Sünde ist, nämlich ein Machtmittel Satans, womit er derer mächtig wird, welche dem Tod verfallen, und ein Schrecken für den Menschen, welchem in Aussicht steht, solchem Tod zu verfallen; und 2) daß wir von eben dem, dessen Sühnung der Sünde gemacht hat, daß der Tod nicht mehr ist, was er sonst wäre, Beistand in unsern Anfechtungen zu erwarten haben. Ob also auch der Tod fortbauert und die Anfechtung, so ist doch der Tod nicht mehr für uns, was er sonst wäre, und vermag die Anfechtung nicht, was sie ohne den uns sicheren Beistand Jesu über uns vermöchte; und dies beides verdanken wir dem, daß Gottes Sohn Fleisch und Blut geworden, so daß ihm widerfahren konnte, was uns widerfährt, und daß er durch den Tod gegangen ist, um uns nun hohepriesterlich zu vertreten; daß der Sohn Gottes in der Weise Anfänger der zur Seligkeit bestimmten Menschheit geworden, daß er einen Tod erlitt, welcher Gottes gnädige Willensmeinung gegen uns erregte.

Wir sehen: die Bezeichnung Jesu als unseres Hohepriesters gehört nicht einer eigenthümlichen Lehre an, welcher dieser Gedanke eigenthümlich wäre. Er ist für den, welcher von der alttestamentlichen Geschichte und Schrift herkommt, damit, daß Jesus sich selbst zum Zweck der Vergebung der Sünden in Leiden und Tod dahingegeben hat, selbstverständlich; denn dem, was Jesus hiemit geschehen ist, entspricht eben vorbildlich und schattenhaft das hohepriesterliche Thun in der gesetzlichen, volksthümlichen Gemeinde Gottes. Nicht vom Priester ist gesagt, sondern vom Hohepriester; denn der Ver-

gleich bietet sich dar mit dem ohne Begehren des Einzelnen und nicht auf einzelne Veranlassung hin, sondern vermöge göttlicher Anordnung zur Sühnung der Gesamtheit Israels alljährlich geschehenden Versöhnungsopfers, welches Sache des Hohepriesters war. Nichts Neues also, nichts, was nicht sachlich schon bekannt wäre, sagt uns die Bezeichnung Jesu als unseres Hohepriesters; sie dient nur in Gemäßheit der eigenthümlichen Veranlassung des ganzen Schreibens, das durch Christi Tod Geschehene im Zusammenhang mit der im alten Bund verheißenen Heilswirklichkeit und ihr gegenüber als den wesentlichen Fortschritt, der in der Heilswerklichkeit geschehen ist, ins Licht zu stellen.

Haben wir nun — so fährt der Verf. fort —, an Jesu den rechten Propheten und den rechten Hohepriester, den *ἀπόστολος* und *ἀρχιερεύς*, welcher getreu gewesen ist dem Gott, der ihn zu dem, was er uns ist, gemacht hat (*τῷ ποιῶσαντι αὐτόν*), getreu *ἐν ὅλῳ τῷ ὄκῳ αὐτοῦ* d. h. in dem ganzen Umfang des Werkes der Herstellung seiner Gemeinde, so müssen auch wir treu halten an der uns durch ihn gegebenen Hoffnung, damit wir des schließlichen Vollzugs des Heiles theilhaftig werden. Hiezu mahnt der Verf. mit Hinweisung darauf, was es um das Hohepriestertum Jesu sei, einerseits in Vergleichung mit dem alttestamentlichen, andererseits im Gegensatz zu ihm. Denn so nimmt er den v. 2 ausgesprochenen Gedanken wieder auf 4, 14. Er ermuntert zum Festhalten am Bekenntniß des neutestamentlichen Wortes Gottes, weil wir einen so großen Hohepriester haben, der aber, was er ist, für uns nicht wäre, wenn wir vom Bekenntniß und Glauben seines Wortes abließen. Unsere Natur bringt es mit sich, daß wir dem gegenüber, was uns versuchen will, schwach sind und Gefahr laufen, untreu zu werden. Nun hat Jesus diese unsere Natur mit uns getheilt und sich auch Versuchung widerfahren lassen müssen, die ihm auch wirklich Versuchung war, nur daß Sünde bei ihm hinweggedacht sein will (*πεπειρασμένος κατὰ πάντα καὶ ὁμοίωτα χωρὶς ἁμαρτίας* 4, 15). Um des willen aber, weil er unsere Natur mit uns getheilt hat in derselben — nur sündlosen — Beschaffenheit, wie sie die unsere ist, ist er im Stande mitzuempfinden, wenn wir das Leid der Anfechtung erfahren. Andererseits vermag er aber

auch diese seine Mitempfindung uns Frucht bringend werden zu lassen, indem er, der Sohn Gottes, bei Gott ist, um sich als denjenigen, welcher zur Sühnung unserer Sünde das Todesleiden bestanden hat, uns zu Gute gegen Gott zu bethätigen, also sein Sohnesverhältniß zu Gott hohepriesterlich zu erweisen. Hiemit ist uns gesichert, daß wir in der Versuchung rechtzeitige Hilfe von Gott erhalten, wenn wir ihn darum angehen; denn dies ist das Ergebnis der hohepriesterlichen Vertretung, welche der Sohn Gottes uns angedeihen läßt. Wir können also auf Grund dessen, daß Jesus so durch den Tod zu Gott hingegangen ist, wenn wir darum bitten, Beistand Gottes gegen alle Anfechtung erwarten; denn der Sohn Gottes ist uns hiemit Hohepriester nach der Weise Melchisedeks geworden. Hierin liegt nun, daß Jesus Hohepriester ist und wie er es ist. Daß er es ist, macht ihn zum rechten Gegenbild Aarons; aber indem es nach Psf. 110 heißt, er sei es in Melchisedeks Art, so ist hiemit sein Hohepriesterthum dem aaronitischen entgegengesetzt. Die Gleiche seines Hohepriesterthums und des aaronitischen führt der Verf. von 5, 1—10 an aus. Er ist dem gesetzlichen Hohepriester darin gegenbildlich, daß er erst um sein selbst willen geopfert hat und dann für die Gemeinde. Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehensrufe zu dem, der ihn von dem Tod erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht u. s. f. Dies sein Flehen um Abwendung des Todesleidens ist gleicher Maßen wie des Hohepriesters Opfer für sich selbst eine fromme Aeußerung der Schwachheit gewesen, nur mit dem Unterschied, welcher zwischen der Schwachheit des sündigen Hohepriesters und der des sündlosen Heilands besteht.<sup>1)</sup> Jenes Leidens Vorempfindung machte ihn bangen und zagen vor demselben, daß er laut schrie und weinte; aber es war ein Schreien des Betenden, ein Weinen des Flehenden, und wurde so eine gottwohlgefällige Darbringung, in welcher Jesus sein Verhältniß zum Vater entsprechend bethätigte. Ein Opfer ward es, welches Gott annahm, indem er ihn erhörte, ehe sein Leiden begann. Die Erhörung bestand aber darin, daß Gott ihn stärkte, frei von jenem Bangen seinen Leidensweg anzutreten, welches ihm ein Hinderniß

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 399 ff.

seiner Natur gewesen wäre, ihn so zu gehen, wie er gegangen sein wollte. Denn nun mußte er, ob er gleich Gottes Sohn war, leidend den Gehorsam lernen *καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*. Seine *τελειώσις* besteht darin, daß er das völlig wird, was er ist. Er wird es, so lange er den Gehorsam lernt. Nachdem er ihn auch leidend zu Ende bewährt hat, ist sein Werden zu Ende, so zwar, daß er nun als der für ewig vollendete Sohn auch in seinem Verhältnisse zur Welt erscheint. Aber daß diese Vollendung zugleich der Welt Heil ist, hat seinen Grund in der Hohepriesterlichkeit seines Todesleidens. Von ihr wird hier nicht weiter gehandelt. Wohl aber wird seine Hohepriesterlichkeit in die vom 110. Psalm gegebene Bezeichnung des Priesterthums Christi aufgenommen (5, 10). Nach der Weise Melchisedeks ist er Priester von seiner Vollendung an. Aber als Hohepriester ist er dies vermöge seines vorhergegangenen Todesleidens. Beides muß man auseinanderhalten, damit man nicht in den Irrthum verfällt, als lasse der Verf. Christi Hohepriesterthum mit seiner Erhöhung beginnen.<sup>1)</sup>

Was dies nun heißt: *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, zeigt der Verf. 7, 1—25. Er führt es in der Weise aus, daß er zeigt, was die alttestamentliche Verheißung damit sagt, daß sie Psf. 110, 4 dem König der Gemeinde Gottes ein Priesterthum nach Melchisedeks Weise zuspricht. Dies ist gesagt gegenüber dem aaronitischen Priesterthum. Wenn also der rechte König Israels, von dem die Verheißung spricht, geoffenbart ist, dann ist auch das Priesterthum da, mit dessen Eintritt das amtlich gesetzliche Priesterthum des Hauses Aarons seine Bedeutung verliert, welche es für das Verhältniß der Gemeinde Gottes zu Gott hat. Der Gegensatz aber gegen das aaronitische Priesterthum, welcher in der Bezeichnung liegt, wird dahin ausgeführt, daß die Schrift so von einem Priesterthum sage, das nicht aus der von Abram stammenden Volksgemeinde hervorgeht, sondern außerhalb derselben und ihr gegenüber seinen Ursprung hat, einen Ursprung der Art, daß es kraft unvergänglichen Lebens seines Inhabers gesetzt ist. Es ist aber 2) seinem Inhaber

<sup>1)</sup> so Bleek, d. Br. an d. Hebr. II, 1 S. 360.

verheißungsweise zugesprochen, und gilt ihm persönlich für immer. Wer anders aber ist der Ps. 110 gemeinte König, als Jesus. So gilt denn von Jesu auch, daß er Priester nach der Weise Melchisedeks ist, d. h. daß er die, welche durch ihn zu Gott treten, vermöge dessen, daß er immerdar lebt, um sie zu vertreten, zu ihrem ewigen Heil bringen kann. Nachdem nun so der Verf. 7, 1—25 gesagt hat, was das heiße: Priester n. d. W. M., so erhellt nun hieraus, was es heiße, daß er selbst, d. W., von Christo gesagt hat, er sei Hohepriester n. d. W. M. Denn nun verbindet sich, was mit dem Ausdruck Priester n. d. W. M. gesagt ist, mit dem andern, in welcher Weise Jesus das rechte Gegenbild Aarons sei. Es sind zwei Stücke, welche sich nun für sein Hohepriestertum ergeben: 1) daß seine hohepriesterliche Selbstdarbringung ein für alle Mal geschehen ist, indem er damit in ein unvergängliches Leben eingegangen; 2) daß er, nachdem er sie vollbracht, nun zur Rechten Gottes sitzt. Das Eine hebt der Verf. hervor 7, 27, das Andere 8, 1. Aus Beidem ergibt sich, welcher Art das gegenwärtige priesterliche Geschäft Christi gegenüber dem irdisch-priesterlichen Geschäft der alttestamentlichen Gottesordnung ist. Er hat nämlich gegenwärtig, was er ein für alle Mal dargebracht hat, während das gesetzliche Priestertum immer wieder darbringen mußte. Vermöge dessen unterscheidet sich sein priesterliches Geschäft in der Gegenwart von jenem alttestamentlichen ebenso, wie sich die neue Gottesordnung des nun hergestellten Verhältnisses Gottes und seiner Gemeinde von der sinaitischen unterscheidet, welche letztere es nicht dazu bringen konnte, daß eine wahrhafte Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Gemeinde bestehe, während dies bei der neuen Gottesordnung der Fall ist, welche auf der geschehenen Sündenvergebung beruht. Hiernach ergibt sich Zweierlei: 1) wie vollkommen sich die Leser der Gnade getrösten können in der gegenwärtigen Heilszeit; 2) wie wenig es ihnen um die Theilnahme an dem gesetzlich-gottesdienstlichen Wesen ferner zu thun sein kann. Der Verf. führt dies aus 9—10, 18. In Jesu, in dessen Person der von der Schrift verheißene Heiland erschienen ist, so daß also sein Sterben und Hingang zu Gott der Verwirklichung des Heils angehört, welche die Schrift vom zukünftigen Heiland erwarten ließ, haben wir einen

*ἀρχιερέως τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, einen Hohepriester, dessen Thun uns den Besitz desjenigen vermittelt, worauf die Verheißung geht; und weiter heißt es von ihm nach der richtigen Verbindung der Worte, daß in ihm ein Hohepriester vorhanden, der es ist mittelst des größten und vollkommeneren Gotteshauses. So sagt der Verf. im Gegensatz zum irdischen, von Menschenhand gemachten Gotteshause, wie er schon 8, 2 von unserem Hohepriester gesagt hat, er sei im Himmel des Heiligthums Beforger und jenes wahrhaftigen Gotteshauses, das der Herr aufgerichtet hat und nicht ein Mensch. Das Haus, die Wohnung Gottes ist da, wo Gott den Menschen seine Gegenwart schenkt. Alttestamentlicher Weise ist dies Haus ein Menschenwerk und gehört der Welt an, welche von der Schöpfung her besteht; neutestamentlicher Weise ist es ein Gotteswerk und gehört der zukünftigen Welt an. Es kann hiemit nichts Anderes gemeint sein, als das Gotteswerk, mit welchem die Welt der Verklärung angefangen hat, nämlich die verklärt menschliche Natur Christi. Daß der für uns Gestorbene in seiner verklärt menschlichen Natur in Gemeinschaft des überweltlichen Lebens Gottes steht, das ist die Art und Weise, wie Gott jetzt für die Menschheit gegenwärtig ist, gegenüber der nur sachlich vermittelten und also auch nur sinnbildlichen Weise, wie Gott der alttestamentlichen Gemeinde gegenwärtig war. In diesem Sinne ist also Christus der verordnete Heiland und sonach zum Behuf der Heilsverwirklichung durch den Tod ins Heiligthum eingekommen, durch den Tod, welchen er um unsertwillen sich hat widerfahren lassen; und an den Ort Gottes, welcher dies in Wahrheit ist, so gewiß nun die verklärt menschliche Natur Christi die wesenhafte Stätte der Gegenwart Gottes ist. Und endlich ist nun ein Hohepriester vorhanden, welcher es ist mittelst seines eigenen Blutes. Im Gegensatz zum gesetzlichen Hohepriester, der eines geschlachteten Thieres Blut ins Allerheiligste brachte, hat dieser Hohepriester sein eigenes, zum Zweck der Sühnung der Sünde vergossenes Blut, sein eigenes, zu solchem Zweck in den Tod gegebenes Leben zu Gott gebracht, indem er aus dem Tod lebendig zu Gott einging. Vermöge alles dessen gilt nun von ihm, dem jetzt in das Allerheiligste eingegangenen Hohepriester, daß er eine ewige Erlösung zu Wege gebracht hat, die einmal für immer gilt. Daß es eine



ewige Erlösung ist, führt der Verf. von 9, 13 an aus. Er zeigt nämlich zuerst, daß damit die Reinigung des Gewissens gegeben ist. Von dem Blute Christi sagt er, welcher mittelst ewigen Geistes sich selbst fehllos Gott dargebracht, ist zu erwarten, daß es unser Gewissen von todtm Werk reinigt, um dem lebendigen Gott zu dienen. Es ist hier vor Allem wieder zu beachten, daß *Χριστός* Subjekt ist. Nicht von Jesu, sondern von Christus ist Solches ausgesagt. Das will heißen: darin, daß der, welcher sich selbst solchergestalt dargebracht hat, der verheißene, nun erschienene Mittler des Heils ist, ist gegeben, daß dies ein Thun war, welches zur Verwirklichung des verheißenen Heils gereichen sollte. Ferner besteht dieses Thun darin, daß er sich fehllos, ohne daß er Sünde hatte, Gotte dargebracht hat. Darin liegt nicht blos, daß er den Tod erlitten, sondern daß er im Tode zu Gott hingegangen ist. Denn nur darin erschöpft sich der Begriff des *προσφέρειν*. Und solches that er mittelst ewigen Geistes. Dies ist gemeint im Gegensatz zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der alttestamentliche Hohepriester darbrachte. Dort war es ein vergänglichtes Leben, welches im Tod ein Ende hatte; hier ist es ein ewiges, in der Gegenwart eines ewigen Geistes beruhendes Leben, welches damit nicht aufhört, daß es in den Tod gegeben wird, sondern neu wieder anhebt. Darnach will verstanden sein, was es um das Blut Christi ist und was für eine Wirkung dieses seines Blutes zu erwarten ist. Indem er sein Blut vergoß, gab er sein Leben dahin. Als der durch solchen Tod hindurch zu Gott Gegangene wirkt er nun und bethätigt sich an uns. Wie sollte da sein Blut, d. h. wie sollte er selbst, der darauf hin und also an uns sich Bethätigende, nicht an allen Einzelnen, welche seiner Gemeinde zugehörig werden, und in allen einzelnen Fällen, wo sie dessen bedürfen, diejenige Wirkung üben, deren sie bedürfen? Diese aber ist keine andere, als daß sie ihrer Zugehörigkeit zu derjenigen Gemeinde Gottes innerlichst gewiß werden, welche es in voller Wahrheit ist. Im Gewissen werden sie der Sünde ledig, welche sie von Gott schied, so daß sie im Stande sind, ihm so zu dienen, wie er, der lebendige Gott es fordert. Es gibt keine andere und bessere Wirkung, deren wir bedurften, daß eine geschehene Sühnehandlung sie auf uns übte. Also ist es eine *λύτρωσις*

*αίωτια*, die Christus zu Wege gebracht hat, eine für immer geschehene, nach welcher keine andere mehr nöthig oder zu erwarten ist. Weil es nun aber mit dem Blute Christi diese Bewandniß hat, daß es Gewissensreinheit in uns zu wirken vermag, darum ist dieser unser Hohepriester *διαθήκης καινῆς μεσίτης*, Mittler eines anderen Verhältnisses Gottes zu den Menschen, als jenes geschehene gewesen war; und also, da dieses neue die Erfüllung der wesentlichen Verheißung ist, Mittler desjenigen Verhältnisses Gottes zu den Menschen, welches in den Besitz eines ewigen Erbes setzt. Sollte die Absicht Gottes, uns der ewigen *κληρονομία* theilhaft zu machen, verwirklicht werden, so mußte zuvor ein Tod geschehen zur Sühnung der unter der ersten Gottesordnung geschehenen Uebertretungen. Daß hier Christi Tod nur nach seiner Beziehung zu den Uebertretungen des finaitischen Gesetzes in Betracht kommt, hat seinen Grund darin, daß es sich hier um die Möglichkeit handelt, an die Stelle jener ersten Gottesordnung, welche der adamitischen Menschheit einen geschehene Weg des Heiles eröffnet hatte, aber von ihr durch Uebertretung vereitelt worden war, eine zweite folgen zu lassen, welche ihr nun dennoch das ihr zuge dachte Heil verwirklicht. Der Tod aber, welcher vorausgegangen sein mußte, wird nun hier als der Tod desjenigen gefaßt, der über das Gut, das uns zu Theil werden sollte, zu verfügen hatte, weil es ihm eignete. *Ὅπου γὰρ διαθήκη*, sagt der Verf. 9, 16 ff., *θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου · διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῆ ὁ διαθέμενος*. So lange der Uebererbende in dem Leben steht, dessen Ergebnis er in seinem Besitzthum übererbt, tritt die Erbverfügung nicht in Wirksamkeit, weil das Besitzthum selbst noch im Werden ist. Und erst wenn sein Tod das Besitzthum entbindet, welches so lange, als er lebt, nur eben sein eigen und an seine Person gebunden ist, kann es eines Andern werden. Weit entfernt, daß mit seinem Tode sein ausgesprochener Wille, an wen sein Besitz gelangen soll, außer Kraft käme, wird derselbe vielmehr jetzt erst wirksam. Alles aber ebenso bei Christus. Auch er mußte aus der Unschränktheit seines irdischen Lebens erst entnommen werden, damit wir das Gut empfangen, dessen zu seiner Uebermittlung bestimmter Inhaber er war. Wie sollte also, daß Christus gestorben und aus dieser Welt zu Gott hinge-

gangen ist, uns in der Hoffnung auf das ewige Besitztum irre machen? Ueberdauert nicht die Gültigkeit der Erbverfügung den Tod des Erblassers? Ja, tritt dieselbe nicht vielmehr mit dem Tod des Erblassers in Wirksamkeit? Also ist Christi Tod, wie rückwärts Sühnung der Sünden, welche, wenn sie nicht gesühnt wurden, den wesentlichen Gnadenwillen Gottes nicht zur Verwirklichung gelangen ließen, so vorwärts Ermöglichung unseres Eintritts in den Besitz des wesentlichen Heilsguts, in beiden Beziehungen aber jener Opferung entsprechend, welche zur Herstellung der ersten, der sinaitischen Gottesordnung gedient hat.

Zu einem weiteren Punkt geht der Verfasser v. 21 über. Das Dritte nämlich, worin sich darstellt, daß es eine ewige Erlösung ist, welche Christus zu Wege gebracht hat, ist sein Eingang zu Gott im wahren und eigentlichen Sinne. In den Himmel, heißt es, ist er eingegangen, nicht in eine gemachte Stätte der Gegenwart Gottes, sondern in die wirkliche, als deren Abbild die irdische gemacht worden ist, *ὅν ἐμγαμισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*, was nur ein anderer Ausdruck ist für *ἐντυγχάνειν τῷ Θεῷ ὑπὲρ ἡμῶν*. Dieses Einkommen Christi in die Stätte der wesentlichen Gegenwart Gottes zum Behuf stetiger Selbstdarstellung ist mit einer Selbstdarbringung geschehen, mit welcher so gewiß, als sie keine Wiederholung erleidet, die Sünde ein für alle Mal abgethan und eine ewige Erlösung zu Wege gebracht war. Der einmal zu Gott Eingegangene hat Gotte nicht mehr priesterlich dienend etwas zu leisten, indem dies bei ihm, der nicht fremdes Blut, sondern sich selbst darzubringen hätte, nur eine wiederholte Selbstdarbringung sein könnte, für welche ein seinem Einkommen zu Gott vorausgegangenes, ebenso oftmaliges Todesleiden die nothwendige Voraussetzung wäre. Die Erscheinung Christi ist ja der Schluß der Geschichte, welcher nur in die beiden Thatfachen auseinandertritt, daß er das erste Mal die Sünde abgethan hat durch sein Opfer, und das zweite Mal, wo er mit der Sünde nichts mehr zu thun hat, den auf ihn Harrenden aushilft zum Heile. Daß zwischen diesen beiden Thatfachen nichts in der Mitte liegt, was für eine Fortsetzung oder Ergänzung des mit der ersten Erscheinung Christi abgethanen Geschäfts gelten könnte, macht der Verf. durch eine Ver-

gleichung derselben mit des Menschen Tod und Gericht einleuchtend. Die Geschlossenheit des mit dem Tode endenden Lebens, auf welches keinerlei Fortsetzung oder Ergänzung dessen, wofür es bestimmt gewesen, sondern nur noch das Gericht folgt, ist die zugestandene Thatfache, nach der sich bemessen mag, ob sich das mit dem Tode beschlossene Geschäft der ersten Erscheinung Christi auch jetzt noch in irgendwelcher dienstlichen Leistung fortsetzt. Was er der Sünde wegen zu leisten hatte, ist so gewiß abgethan, als er erschienen ist, es zu leisten, so daß sein Opfertod, wie das Ende seines irdischen Lebens, auch das Ende der Sünde für die Seinen ist.

Der Verf. könnte nun schon hier zu der Vermahnung übergehen, welche 10, 19 folgt, wenn die Leser nur der Vollkommenheit des in Christo verwirklichten Heils vergewissert und nicht auch noch um ihre Ausschließung aus der gottesdienstlichen Gemeinde Israels beruhigt sein wollten. Es ist dieser letztere Zweck, zu welchem er 10, 1—18 noch sonderlich darthut, wie alles Bedürfniß des geseglichen Gottesdienstes vorüber ist, nachdem wir Christum, den auf Gottes Thron erhöhten, zu unserem Hohepriester haben. Wenn der wesentliche Wille Gottes, wie sich von selbst versteht, durch Christi Thun und Leiden vollbracht ist, so sind die geseglichen Opfer abgethan und haben aufgehört, eine auf unsere Heiligung bezügliche Forderung Gottes zu sein. Das Opfer des Leibes Jesu Christi, wie es mit Bezug auf die Stelle Ps. 40, 7—9 genannt wird, ist die ein für alle Mal geschehene, die vorhandene Heiligung der Gemeinde, weil die Ausrichtung des durch den Christ zu vollbringenden Willens Gottes.

Nachdem der Verf. so zum Bewußtsein gebracht, daß wir an dem durch den Tod zu Gott eingegangenen Jesus einen Hohepriester nach der Weise Melchisedeks haben, kann er zu der Vermahnung zurückkehren, von welcher er 4, 14—16 ausgegangen, indem er alles, was er zur Begründung derselben gesagt hat, 10, 19 ff. in die Worte zusammenfaßt: *ἔχοντες παρόρησιαν εἰς τὴν εἰσοδὸν κτλ.* Zwei Besitztümer nennt er, welche wir haben: eine Freudigkeit für den Zugang in das Heiligthum und einen großen Priester über das Haus Gottes. Jene Freudigkeit meint er nicht als ein Verhalten, sondern, wie schon 3, 6, als ein geschenktes Gut, das

wir besitzen kraft des Blutes Jesu. Dadurch haben wir eine gute Zuversicht, dahin zu gehen, wo Gott ist, ihn anzugehen im Gebet, nachdem Jesus uns durch den ihn von der Stätte der Gegenwart Gottes trennenden Vorhang, d. h. sein Fleisch, das ihn von Gott schied, den Weg eröffnet hat. Das Andere, das wir besitzen, ist außer uns, der große Priester über das Haus Gottes, der unter steter Vermittlung der Gnade Gottes für die, welche er priesterlich bei Gott vertritt, das Heiligthum verwaltet. Beides zusammen ist vollkommen genügend, uns dazu zu ermutigen, daß wir gläubigen Herzens zu Gott herantreten, so daß die Leser keine Ursache haben, weder über der gegenwärtigen Verlassenheit der christlichen Gemeinde irre zu werden, noch sich über ihre Ausschließung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks zu grämen. Indem sich Jesus, wie es im Anfang des Sendschreibens hieß, nach vollbrachter Wegreinigung der Sünden zur Rechten Gottes gesetzt hat, ist er das vollkommene Gegenbild des nur vorbildlichen und deshalb nunmehr abgethanen gesetzlichen Sühnewesens.

In alle dem liegt nicht etwa ein sonderlicher Lehrbegriff, eine besondere Lehre des Verf. von Jesu Hohepriestertum vor, welche zu dem hinzukäme, was in der Thatsache des Todes Jesu und seines Hingangs zu Gott selbst unmittelbar enthalten ist, sondern es ist eine mit jenen alttestamentlichen Bezeichnungen gegebene Aussage dieser Thatsachen selbst. Um des willen bezeichnet er diese Thatsache in solcher Weise, weil er zeigen will, daß in ihr die Erfüllung der alttestamentlichen Schrift so vorhanden ist, daß es nun des hierauf nur Vorbildlichen für denjenigen nicht mehr bedarf, welchem jene Thatsachen eignen. Die Leser sollen lernen, was sie an der neutestamentlichen Erfüllung haben, nämlich das vollendete Gegenbild der gesetzlichen Ordnung des alten Testaments, welche als gesetzliche ohne Wirkung war auf das persönliche Verhältniß des Menschen zu Gott, als weissagende aber ihre Erfüllung in ihr hat.

Man wird es nach unserer Erörterung nicht mehr auffällig finden oder ein Zeichen der eigenthümlichen Lehrweise des Verf. darin sehen, daß in seinem Schreiben der Auferstehung Jesu nur einmal 13, 20 beiläufig gedacht, dagegen sein Hingang zur Rechten Gottes betont werde. Die jüdischen Christen, an die er schreibt,

sollen wissen, daß gerade in Jesu Hingang durch den Tod zu Gott der Grund unseres Heiles liegt, indem er uns kraft seiner Sühnung der Sünde bei Gott vertritt. Da bleibt dann seine Auferstehung, als welche nur ein Moment seines Hingangs zu Gott ist, außer Betracht.

Man hat ferner etwas Sonderliches darin gefunden, daß der Verf. von einem Sündigen rede, welches keine Buße mehr übrig lasse und für welches es keine Vergebung mehr gebe. Es handelt sich hier um die Stelle 6, 3 f. Dort begründet der Verf. das *καὶ τοῦτο ποιήσομεν* (nämlich *πάλιν θεμέλιον καταβάλλεσθαι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδασχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κριματος αἰωνίου*), *ἐάνπερ ἐπιτρέπη θεός* damit, daß er sagt: *ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἀπαξ φωτισθέντας κτλ.* Der Verf. will, nur aber jetzt nicht, sich dem unterziehen, den Grund ihres Christenstandes neu zu legen mit dem, was er in ihnen wirkt, und mit dem, was er sie lehrt. Jenes ist benannt als *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, um auch gesetzliches Thun als solches, das kein Leben aus Gott in sich hat, unter dem zu begreifen, wovon man sich abkehrt, indem man Christ wird, und als *πίστις ἐπὶ θεόν*, also gläubige Zuehr zu Gott, welcher das gibt, wovon man ausgeschlossen ist, so lange man in todten Werken lebt. Wer nun solchen Anfang gemacht hat, den belehrt man, was es um die Handlungen der Taufe und Handauflegung ist, welche die Gemeinde an ihm vollzieht, belehrt ihn, was ihm da widerfährt, und was ihm einst von Gott widerfahren wird, wenn er den mit dem h. Geist Besiegelten aus dem Tode auferwecken, den durch die Taufe von der Welt Abgesonderten im ewigen Entscheide zu den Seligen stellen wird. Aber wenn sie nun der Verf. in einer Sünde fände, aus der keine Wiederherstellung zur *μετάνοια* möglich wäre, so würde ihm solches zu thun von Gott nicht vergönnt sein: *ἀδύνατον γὰρ κτλ.* Dem *ἀπαξ φωτισθέντας*, womit eine Erleuchtung gemeint ist, welche macht, daß man, statt bisher in Finsterniß, nun im Lichte ist, steht *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* gegenüber. Ist jenes einmal geschehen, so ist letzteres nicht mehr wieder möglich, wenn dazwischen liegt, daß sie das Geschenk eines guten Gewissens gekostet, heiligen Geistes, der ein neues Le-



ben in ihnen setzte, theilhaft geworden, Gottes Verheißungswort, welches sie sich zueignen durften, und Kräfte einer künftigen Welt, wie sie ihnen im Abendmahl geworden, gekostet haben, und daß sie dann andererseits von da hinweg auf anderen Weg getreten sind (*παραπεσόντας*). Aber nicht etwa die Größe der damit begangenen Sünde, daß sie damit den Sohn Gottes gekreuzigt haben, straft sich an ihnen mit der Unmöglichkeit, sie dazu, daß sie wieder andern Sinnes werden, herzustellen, sondern *ἀνασταυροῦντας* heißt es. Sie kreuzigen nun Christum für ihre Person, durch ihre Verfolgung des Wegs, den sie betreten haben, dem erfahrenen Heil den Rücken kehrend. Also den kreuzigen sie, dessen Verkündigung das einzige Mittel ist, heilsame Buße zu wirken, und von dem Heil wollen sie nichts wissen, welches sie erfahren haben und außer welchem es keines gibt. Ihre Sinnesänderung müßte ja in der Rückkehr zu dem Heil bestehen, das sie nicht wollen, indem sie es sonst nicht aufgegeben hätten. Hiemit stimmt auch, wenn fortgefahren wird *γῆ γὰρ ἢ πλοῦσα κτλ.*, indem der Regen dort vergeblich ist, wo er nur mit Hervorbringung von Dornen und Disteln erwidert wird. Ueber solches Land wird der, welchem es Frucht tragen sollte, den Fluch aussprechen, daß es dann auch der Unfruchtbarkeit verfallen sein soll, bis man es abbrennt. Es gibt, um zu schaffen, daß der Boden Frucht trägt, kein anderes Mittel, als daß der Regen ihn befruchtet und man ihn anbaut. Wird Beides nur mit Dornen und Disteln erwidert, so ist ihm nicht zu helfen.

Nach der Belehrung R. 7—10, 18 und daran geschlossener Ermahnung kommt der Verf. auf jene Möglichkeit eines Rücktrittes vom christlichen Heil zurück 10, 26, indem er sagt: *ἐκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν κτλ.* Wie vorhin *ἀνασταυροῦντας*, so sagt er hier *ἁμαρτανόντων*, nicht *ἁμαρτόνων*. Um ein Gehen in anderer Richtung handelt es sich, als diejenige ist, in welche man durch Erkenntniß der Wahrheit gestellt ist, und *ἐκούσιως ἁμαρτάνειν* heißt dieses Sündigen, weil es darin besteht, daß ein durch Christum frei Gewordener diese seine Freiheit, Gotte zu leben, wieder aufgibt, den Geist Gottes, den er schon als wirkfamen Grund eines neuen Lebens in sich gehabt hat, wieder von sich ausschließt. Bei solchem Sündigen hat man sich nicht eines Sünd-

opfers zu versehen, welches es sühne. Denn es gibt kein anderes und wird kein anderes mehr kommen, als das Opfer Christi, das man dann nicht will. Welch schreckliches Gericht aber das Ende davon sein wird, sagt v. 29. Wenn es da heißt *ὁ τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καταπατήσας κτλ.*, so ist dies nicht als ein einmaliges Thun gemeint, das derjenige, um welchen es sich handelt, sich hat zu Schulden kommen lassen, sondern so, wie hier gesagt ist, hat er bis dahin gethan, wo das Gericht eintritt.

Und wiederum warnt der Verf. unter Hinweis auf Esau 12, 17: *ἴστε γὰρ, ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κτλ. ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν κτλ.* In dieser Aussage sind die Worte *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν* parenthetischer Zwischensatz, indem *αὐτήν* nicht auf *μετανοίας* zu beziehen ist, was nicht Objekt von *ἐκζητεῖν* sein kann.<sup>1)</sup> Man hat vielmehr nach Gen. 27, 34, 38 zu erklären. Ebenso wie Esau zu spät den Segen begehrt, um den er sich brachte, so wird für den, welcher die Verheißung des ewigen Lebens jetzt hintansetzt, um seinen Lüsten zu fröhnen, ein Augenblick kommen, wo er das Gut begehrt, das er verschert hat, aber zu spät: denn wenn die Zeit da ist, es zu empfangen, kann solche Sinnesänderung nichts mehr helfen.

Wir finden sonach in all diesen Stellen keine Lehre von der Unwiederholbarkeit der Buße, mit der man sich Christo wieder zuwendet, sondern darüber vielmehr verbreitet sich der Verf., daß es für denjenigen, der Christum erkannt und an sich erfahren und nun ihm den Rücken gekehrt hat, kein Mittel gibt, ihn dahin zu bringen, daß er Buße thut, weil es keine andere Befehrerung gibt, als zu dem, den er nicht will, und keine Buße mehr angebracht ist, wenn die Zeit derselben vorüber und das Gericht da ist und die Erwerbung des Heils.

Man hat endlich im Brief an die Hebräer einen anderen Begriff von Glauben finden wollen als etwa den paulinischen. Der Verf. kommt nämlich 11, 1 über der Ermahnung, daß die Leser am Glauben festhalten sollen, an dem sie irre zu werden in Gefahr sind, darauf, zu sagen, was es um den Glauben sei, den sie unter

<sup>1)</sup> S. Bd. V, S. 475 f.

den Anfechtungen der Gegenwart im Ausblick auf die schließliche Weltwandelung bewähren müssen, daß sie in Christo die Erfüllung der göttlichen Verheißung haben. Glauben heißt: solcher Dinge, die Gegenstand des Hoffens, also zukünftig sind, und solcher Thatfachen, die gegenwärtig, aber unsichtbar, weil jenseitig sind, gewiß sein. Solchen Glaubens Bethätigung sei alles Verhalten gewesen, das der Schrift Zeugniß für sich habe. Aber auch für Paulus ist der Glaube nichts Anderes, wenn er fordert, daß man der Sündenvergebung und künftigen Heilsvollendung gewiß sein soll um Jesu willen; denn da muß man Jesu gewiß sein als des durch den Tod zu Gott hingegangenen, was eben *πραγμάτων ελεγχος οὐ βλεπομένων*, und daß er von Gott wiederkommen wird, was *ὑπόστασις ἐλπίζομένων* (Hebr. 11, 1). Nur fordert Paulus, daß man dies so glauben soll, daß man nicht wähnt, daneben eines Anderen zu bedürfen, was eben ausgeschlossen ist, wenn man es wirklich glaubt. Im Brief an die Hebräer dagegen hat es der Verf. nicht mit solchen zu thun, die eines Anderen neben dem Glauben an Jesum zu bedürfen meinen, sondern mit solchen, die in Gefahr sind, daran irre zu werden, daß sie an Jesu die Erfüllung der göttlichen Verheißung haben, weil die Gegenwart eine Zeit der Anfechtung ist und nicht darnach aussieht, als sei die Verheißung erfüllt. Hier gilt es, den Glauben zu fordern, welcher sich im Gegensatz gegen diese sichtbare Gegenwart des vorhandenen und einst zu vollendenden Heiles gewiß bleibt. Also nicht ein anderer Begriff des Glaubens findet sich hier, sondern Glaube auf anderen Anlaß hin und in anderer Richtung wird gefordert. Diese jüdische Christenheit wollte nicht durch gesetzliches Thun gerecht werden neben dem Glauben an Jesum, was bei denen statt hat, gegen welche Paulus in Briefen, wie dem an die Galater, seine Gemeinden zu wahren hatte.

Was wir bis jetzt gefunden haben, wird die schon ausgesprochene Behauptung bestätigen, daß die apostolische Predigt keine wesentlich neue Erkenntniß aufbringt, sondern nur die in Jesu Verkündigung und die im alten Testament gegebenen Thatfachen eigenthümlich verwendet. Sehen wir nun zu, ob dieser Satz sich auch bewahrheitet, wenn wir die Predigt der Apostel betrachten, wie sie in der außerisraelitischen Welt erging. Auch hier unterscheiden wir

die Verkündigung, insofern die außerisraelitische Welt zum Glauben gebracht werden soll und insofern sie in der gläubig gewordenen heidnischen Welt ergeht.

### c) Die apostolische Predigt auf dem Gebiet der außerisraelitischen Welt.

Wir haben hier zunächst vorauszuschicken, auf welche Weise Jesu Zeugen zu der Erkenntniß gekommen sind, daß das Reich Gottes über die Grenzen Israels hinaus und wie es jenseit dieser Grenzen ausgebreitet sein wolle. Zwar insofern bedurfte es hiefür keiner jetzt erst zu gebenden Erkenntniß, als der Herr schon zuvor gesagt, daß die Seinen werden seine Zeugen sein bis ans Ende der Erde. Daß dies geschehen werde, wußten seine Jünger wohl; aber wie es zu geschehen habe, darüber mußten sie erst im Verlauf ihrer Verkündigung gewiß werden. Es war ja möglich, daß die Heiden herzukamen zur Predigt Christi in Israel; es konnte geschehen, daß die Heiden sich angeschlossen an die bekehrten jüdischen Gemeinschaften. Aber so sollte es nicht geschehen. Der Anfang der Erkenntniß, welchen Weg Gott in der Ausbreitung seines Reiches unter den Heiden einschlagen wolle, ward dem Petrus zu Theil. Zunächst, um ihn ins Haus jenes Cornelius zu führen und dann ihn anzuweisen, daß er die gläubigen Glieder dieses Hauses in Jesu Gemeinde aufzunehmen habe, bedurfte er der Unterweisung, welche ihm durch Erlebnisse ward. Jenes Gesicht, von dem Akt. 10, 9 ff. erzählt ist, lehrte ihn, daß er nicht für unrein zu achten habe, was Gott gereinigt. Petrus sagt nachher, daß er dadurch gelernt habe, keinen Menschen unrein zu nennen. Hiemit achtet er nicht den vom Gesetz gemachten Unterschied zwischen rein und unrein für aufgehoben, verneint auch nicht, daß nach Israels Gesetz übel thut, wer nach eigener Willkür mit Heiden in Verkehr tritt; aber dies hat ihn jenes Erlebnis gelehrt, daß der national-religiöse Unterschied zwischen Israeliten und Nichtisraeliten dort nicht festzuhalten ist, wo Gott selbst anweist, mit Heiden in Verkehr zu treten. Der Beruf also, den Heiden Christum zu predigen, greift über jenen gesetzlichen Unterschied hinaus und hebt über ihn hinweg. Als dann Petrus hört, wie wunderbar Cornelius dazu gekommen ist, nach ihm zu senden, ruft er aus: „Wahrhaftig fasse ich jetzt, daß Gott nicht

parteiisch ist, sondern daß in allem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit thut, ihm annehmbar ist.“ Daß Gott den Cornelius so wunderbar an Petrus gewiesen, zeigt diesem, daß Gott den Unterschied zwischen Israel und den Völkern nicht so meint, als ob der Einzelne, weil er dem Völkertum angehört, weniger Aufnahme ins Reich Gottes finden solle. Gewußt hat dies Petrus schon vorher; aber er wird es jetzt auch in voller Wahrheit inne, daß dem so ist. Er hat jetzt zuerst gesehen, daß es ein sittliches Verhalten außerhalb Israels gibt, welches Gott damit anerkennt, daß er eines Heiden Verlangen nach dem Heil seine Erfüllung finden läßt. Weiter wird ihm aber das Erlebnis zu Theil, daß, während er dem Cornelius und den Seinen von Jesu Auferstehung predigt, Gottes Geist über die Hörer mit denselben Wirkungen kommt, welche an jenem Tage der Pfingsten den Anfang seiner Gegenwart erkennbar gemacht. Hierdurch weiß Petrus, daß diese Heiden, obgleich nach dem Gesetz unrein, so wie sie sind, durch die Taufe in Jesu Gemeinde aufgenommen sein wollen.

Mit dieser dem Petrus, dem Apostel der Beschneidung, zu Theil gewordenen Erkenntniß über die Art und Weise, wie die Predigt von Christo über Israel hinausgehen solle, war aber nur eingeleitet, daß auch außerhalb des Gebietes Israels, daß auch an die Heiden jene Predigt gebracht werde, und daß, wer sie dort aufnimmt, durch die Taufe in die Gemeinde Jesu aufzunehmen sei. Es ist noch etwas Anderes, daß ein eigenes Werk der Heidenbekehrung neben dem durch die Zwölfe zu geschehenden Werk der Bekehrung Israels statthaben soll. Denn die Zwölfe, welche zunächst auf Israel angewiesen sind, kommen, so lange Israel sich nicht bekehrte oder nicht irgend ein äußeres Begebniß ihre Predigt unter Israel endet, nicht leicht dazu, den Heiden zu predigen, anstatt Israel. Für jenes Werk der Heidenbekehrung ist Paulus berufen worden.<sup>1)</sup> Er ist ja ohne Vermittlung der Zwölfe durch eine Selbstoffenbarung Christi zur Erkenntniß gekommen und zu einem Zeugen Christi berufen worden unabhängig von jenen. Es wird also das Werk, für welches er berufen ist, selbständig neben das durch die Apostel zu

<sup>1)</sup> S. Bd. X, S. 354 ff.

geschehende treten müssen. Man vergleiche Gal. 1, 16 (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*); Akt. 9, 15, wo zu Ananias in Betreff Pauli gesagt wird *ὅτι σκευὸς ἐκλογῆς ἐστὶν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἔθνων κτλ.*, ferner 22, 21; 26, 17. Nicht nur allmählich soll von Israel aus die Bekehrung der Heiden ausgehen, sondern eigens für sie soll ein unabhängiges Werk der Predigt Christi anheben. Und dieser Apostel des Völkertums zu werden, war demjenigen vorbehalten, der ein Feind der Gemeinde gewesen. Er war der rechte Mann, diejenigen zu bekehren, welche bis dahin Feinde des Volkes Gottes gewesen. Durch solche Berufung kam er, wie er es Gal. 2, 7 f. ausdrückt, zu den anderen Aposteln, die es vor ihm gewesen waren, zu Petrus insonderheit, nicht bloß ebenbürtig als ein Apostel gleich ihnen zu stehen, sondern er schränkte ihr Apostelthum auf ein engeres Gebiet ein, auf das Israels.

So entstanden denn aus Juden und Heiden bestehende Gemeinden. Als nun nach Akt. 15 jüdische Christen von den durch die Taufe der Gemeinde Jesu einverleibten Heiden verlangten, daß sie sich auch durch die Beschneidung dem jüdischen Volk einverleiben und dessen geoffenbartem Gesetz untergeben sollten, trat Petrus dem entgegen, indem er sich auf sein Erlebnis im Hause des Cornelius berief und das Unrecht darthat, ihnen die Last des Gesetzes aufzubürden, während doch sie selbst nur durch Jesu Gnade des Heils sich theilhaft achteten, vermöge desselben Glaubens, den auch die Heiden haben. Und Jakobus beweist aus der Schrift, daß bei Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden Gottes Wille sei, auch Heiden darin Aufnahme finden zu lassen, ohne daß sie dem jüdischen Volke einverleibt werden; daß es also neben dem an Jesum gläubigen Israel auch eine heidnische Christenheit gebe, für welche nicht das Gesetz maßgebend sei, sondern deren Gemeinleben durch eine vom Gesetz unabhängige Sitte die für eine Christengemeinde erforderliche Gestalt zu erhalten habe. Darum meint er, man solle sich begnügen, den Heiden, welche gläubig geworden, eine vierfache Enthaltung anzuempfehlen. Er heißt damit der heidnischen Christenheit bei ihrem Anbeginn einen Anfang christlicher Sitte anempfehlen. Es war ja die Schwierigkeit bei der Heidenbekehrung, daß die Heiden



aus ihrer bisherigen Zugehörigkeit zum Völkertum eine Sitte mitbrachten, welche zum Glauben an Jesum übel stimmte. Dadurch ward Jakobus zu seinem Vorschlag veranlaßt. Nicht so ist er gemeint, als ob wenigstens so viel vom Gesetz einzuhalten sei. Wird er ja doch von ihm gemacht, weil es Gottes Wille ist, daß Heiden als solche der Gemeinde Jesu einverleibt werden.<sup>1)</sup>

Doch wir haben nun zuzusehen, in welcher Weise die Predigt auf dem außerisraelitischen Gebiet erging, und zwar zunächst, wie sie sich dort gestaltete, wo es galt zu Jesu zu bekehren.

a) Die apostolische Predigt zum Zweck der Bekehrung zu Jesu.

Wir hören, wie Akt. 10, 34 ff. Petrus im Hause des Cornelius das Wort von Jesu verkündigt hat. Er stand hier solchen Heiden gegenüber, welche das alttestamentliche Wort Gottes kannten und sich bisher zu demselben gehalten hatten. Er kann hier voraussetzen, daß sie von Jesu gehört haben, der so Wunderbares gethan als Lehrer seines Volkes, und so kommt es nur darauf an, ihnen die Auferstehung dieses Jesu von den Todten zu bezeugen, durch welche bekräftigt ist, daß Gott ihn dazu bestellt hat, der Richter der Lebendigen und der Todten zu sein, während andererseits, wer an ihn glaubt, Vergebung der Sünden empfängt, wie die Propheten gesagt haben.

Finden wir angesichts dieser Worte des Petrus zwischen der Verkündigung Jesu unter den Juden und zwischen seiner Verkündigung unter den auch der Schrift kundigen und über Jesum nicht unwissenden Heiden keinen erheblichen Unterschied, so gestaltet sich nun die Predigt des Paulus anders dort, wo er sich heidnischer Bevölkerung gegenüber sah. In solcher Umgebung zeigt ihn uns Lucas Akt. 14, 15—17 zu Lystra und 17, 21—31 zu Athen. Zu Lystra sagt er von dem lebendigen Gott, welcher Alles erschaffen und bisher die Welt sich selbst überlassen hat, aber nicht ohne sich ihr zu bezeugen durch all das Gute, das er ihr erwiesen. Paulus wird nun an seine Erinnerung der Selbstbezeugung Gottes, welche sie bisher umsonst erfahren haben, die Verkündigung von Jesu haben

<sup>1)</sup> vgl. Bb. X, S. 366 ff.

folgen lassen, welchen Gott gesandt, um sie von der Sünde zu erlösen. Doch wie er dies ausgeführt, berichtet die Apostelgeschichte nicht.

In Athen, wo jene Inschrift dem Paulus zum Anlaß seiner Rede diente, hören wir ihn damit beginnen, daß nun die Zeit vorüber sei, wo Gott die Menschen ihre eigenen Wege gehen ließ. Zwar ist ihre Geschichte sein Werk, wie er denn jedem Volk seine Stelle angewiesen; und ist er nicht minder jedem Einzelnen nahe genug, daß er sollte erkannt werden können; denn in ihm leben und sind wir. Aber es ist nicht dazu gekommen, daß die Menschen ihn hiedurch erkannten. So ruft er sie denn nun durch sein Wort zur Sinneswandlung, demgemäß daß er einen Tag verordnet hat, wo er die Welt richten wird durch einen Mann, welchen er hiefür verordnet hat, nachdem er ihn von dem Tode auferweckt und dadurch ermöglicht, an ihn zu glauben. Wie notwendig ist es da für Jeden, diesen Mann kennen zu lernen! Diese That Gottes also, welche geeignet ist, die Welt an den glauben zu machen, welchen er bestellt hat, sie zu richten, ist es, die der Apostel der Völkervelt dort verkündigt, wo man den lebendigen Gott nicht erkannt hat noch von der Schrift weiß.

Alle drei Fälle zusammengenommen hat die apostolische Lehre bei den Heiden diese zwei Stücke: den einigen lebendigen Gott und den zukünftigen Weltrichter, den vom Tode erstandenen Jesum. Wer an letzteren glaubt, hat an seiner Auferstehung aus dem Tode die Gewißheit des Heils, dessen er theilhaft wird, indem er mit ihm in Gemeinschaft tritt; und dies ist ein ewiges Heil, denn der Auferstandene ist es, welcher die Welt einst richten wird an dem ihr bestimmten Ende. Diejenigen, welche auf Pauli in dieser Weise ergehende Predigt achteten, unterrichtete er dann über die Thatfachen des Heils in der Weise des Näheren, wie wir es aus 1 Kor. 15, 1 ff. ersehen. Dort erinnert er die Korinther daran, Jesu Tod und Auferstehung sei ein vorderster Theil (*ἐν πρώτοις*) seines Unterrichts gewesen. Daß er aber dort, wo er in heidnischer Umgebung von Jesu zeugte, auch darüber sich ausließ, was der die Gemeinde aus der Welt erlösenden und dem Gericht Gottes entnehmenden Wiederoffenbarung Jesu vorausgehen werde, zeigt die Stelle

2 Theff. 2, 5. In Thessalonich, wo er sich nur wenige Wochen aufhielt, hat er in eingehendster Weise auf den Weissagungsinhalt der h. Schrift hingewiesen.

Mehr können wir der h. Schrift nicht entnehmen über die Art und Weise, wie die mündliche Predigt der Zeugen Jesu, besonders des Paulus, an diejenigen Heiden ergangen ist, welche hier zum ersten Mal von der Wahrheit hörten, wie sie in der h. Schrift Israels niedergelegt ward und in Jesu Christo, dem durch Tod und Auferstehung zu Gott erhöhten Heiland und Richter der Welt zu ihrer Erfüllung gelangte. In welcher Weise nun, wenn eine Gemeinde solcher, die an Jesum gläubig geworden, sich sammelte, der Unterricht sich weiter fortgesetzt hat, um die gläubig Gewordenen tiefer hineinzuführen in die christliche Erkenntniß, ersehen wir vor Allem aus denjenigen Briefen des Apostels Paulus, welche er an Gemeinden gerichtet hat, die von ihm oder Anderen auf völkermweltlichem Gebiet gesammelt worden waren.

β) Die apostolische Lehre inner der heidnischen Christenheit.

In den an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefen des Apostels Paulus finden wir

1. Belehrung über Solches, was von den Hörern der apostolischen Predigt irrig aufgefaßt worden war. So im 1. und 2. Thessalonicherbrief und beide Male in Bezug auf Christi Wiederkunft. Der Apostel hatte diese Gemeinde, als er sie pflanzte, mit besonderem Nachdruck auf die herrliche Wiederkunft dessen hingewiesen, an welchen er sie glauben lehrte. Die nach Akt. 17, 7 gegen Paulus erhobene Anklage, daß er lehre βασιλέα ἑξῆρον εἶναι Ἰησοῦν und die Stelle 1. Theff. 1, 10, wo das ἀναμένειν τὸν υἱὸν ἐκ τῶν οὐρανῶν neben δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ als dasjenige bezeichnet ist, wozu sie sich bekehrt haben, sowie die Stelle 2. Theff. 2, 2 lassen erkennen, daß der Unterricht des Apostels sonderlich dahin ging, Jesum als den, welcher sei ὁ ἐνόμενος ἀπὸ τῆς ὁρῆς τῆς ἐρχομένης, sowie (vgl. Akt. 17, 31) als den, durch welchen Gott die Welt einst richten wird, und andererseits als den, welcher seine Gläubigen verherrlichen wird, darzustellen. Indem nun die Thessalonicher der Meinung waren, daß die vor Jesu

herrlicher Wiederoffenbarung Wegsterbenden dieses großen Erlebnisses verlustig gingen und sie darum für beklagenswerth hielten, bekam ihr Schmerz um sie eine Aehnlichkeit mit dem Schmerz derer, welche eine Hoffnung auf die mit Christo zu offenbarende Herrlichkeit überhaupt nicht haben.<sup>1)</sup> Sie meinten nicht etwa, daß diese nun im Tode bleiben werden; denn sie kannten ja Jesum als den Richter der Lebendigen und Todten; aber von dem Erstehen ihrer entschlafenen Mitbrüder aus dem Tode zum ewigen Leben, an welches sie selbstverständlich glaubten, unterschied sich ihnen die Theilnahme an der Verherrlichung der auf Erden befindlichen Gemeinde Jesu, welche dann eintritt, wenn Christus wiederum inweltlich wird geoffenbart werden. Von der Betheiligung an dieser Thatsache achteten sie die aus ihrer Mitte Hinwegsterbenden ausgeschlossen. Dem entspricht nun die Belehrung, welche der Apostel der Gemeinde angebeihen läßt. Er lehrt sie, nicht daß die im Glauben Sterbenden einst überhaupt zu ewigem Leben auferstehen werden, sondern daß Gott die Entschlafenen durch Christum bringen wird mit ihm. Daß Gott dies thun wird, das stellt der Apostel dar als den entsprechenden Lohn jenes Glaubens. Er sagt nicht bloß: so gewiß als Christus gestorben und auferstanden ist, werden auch die im Glauben an ihn Entschlafenen aus dem Tod auferstehen, sondern den Glauben der Christen, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, wird er damit erwidern, daß er die, welche hinwegsterben, durch Jesum, wenn er offenbar wird, bringen wird mit ihm. *Ἡμεῖς οἱ ζῶντες* — sagt der Apostel — *οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας*. Die Verheißung der Wiederkunft des Herrn gilt also nicht nur den dann Lebenden, sondern der ganzen Gemeinde, der Gemeinde aller Zeiten, also auch ihren entschlafenen Gliedern: der Christenheit, der er, der Apostel, und sie, die Thessalonicher, angehören. Was der Apostel noch weiter hinzufügt v. 16, ist nur Ausführung der aus Jesu Munde (*λόγος κυρίου*) selbst her gewissen Thatsache v. 15, und nichts anderes. Der Herr wird — heißt es — vom Himmel herniederkommen mit einem Befehltruf, mit eines Erzengels Stimme, mit einer Gottesposaune und

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 649 ff.

die Todten in Christo werden auferstehen zuerst. Von einem Befehlruß ist hier nur gesagt mit Bezug auf das Aufwecken der Todten, welches vermöge desselben erfolgen wird (vgl. Joh. 5, 28), und dieses *κλέσσμα* wird bezeichnet als *φωνή ἀρχαγγέλου*, als *σάλπιξ Θεοῦ*, d. h. als solcher Ruf, welcher nicht irdisch natürlicher Art ist, daß er nur von Lebendigen vernommen würde. Daß es aber heißt: die Todten werden zuerst erstehen, liegt ebenfalls in der Natur der Sache, sobald nur dies feststeht, daß die Verklärung der Gemeinde Christi, zu welchem Behuf er wieder geoffenbart wird, mit Einem Mal geschieht oder daß wir, die dann Lebenden, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden. Denn dann ist ein Moment, daß die Todten lebendig werden; und der zweite, daß wir mit den aus dem Tod Erstandenen in der Herrlichkeit verklärter menschlicher Natur zu Christo geeinigt werden. Auch das kann nicht befremden, daß sich der Apostel so ausdrückt: „Wir, die Ueberlebenden, werden zusamment ihnen in Wolken entrafft werden dem Herrn entgegen in die Luft.“ Denn wenn der Herr vom Himmel herniederkommt, weil er sich als den Ueberweltlichen darstellt, so können die Seinen nicht an dem Boden haften bleiben, da sie vor der Welt als die Seinen erwiesen werden sollen. Sie müssen ähnlich aus ihrer Umgebung hinweg zu ihm entnommen werden, wie ihn selbst einst Wolken aufwärts trugen, als er aus der Welt zu Gott hinging,<sup>1)</sup> ohne daß man dabei auf so thörichte Fragen kommt, ob er dann mit ihnen in der Luft wohnen wird oder auf der Erde,<sup>2)</sup> ob die Luft, wo er mit ihnen wohnt, über oder unter den Wolken ist, ob sie wirklich dort bei ihm bleiben oder nur vorübergehend dahin entrückt werden,<sup>3)</sup> und was dergleichen mehr ist. Wo und wie die verklärte Gemeinde von da an mit Christo leben wird, sagt der Apostel nicht, sondern nur, wie sie vermöge ihrer Verklärung alsdann bei Christi Wiederoffenbarung als das, was sie ist, erwiesen werden wird. Abgesehen aber ist es dabei auf die Beruhigung, daß die vor Christi Wiederoffenbarung aus seiner Gemeinde Hinwegsterbenden an ihr und also an dem damit beginnenden Stande der Dinge Theil haben werden. In welchem Sinne

<sup>1)</sup> Weiff. u. Erf. II, S. 290. <sup>2)</sup> Usteri, Entwickl. des paul. Lehrbegr. S. 356. <sup>3)</sup> Fäbrke, Die Lehre v. tausendj. Reiche S. 130. 138.

oder mit welchem Rechte der Apostel von der bei Christi Wiederkunft erfolgenden Auferstehung der entschlafenen Gläubigen sagt und sagen kann, er lehre sie *ἐν λόγῳ κυρίου*, ist bereits früher<sup>1)</sup> erörtert worden.

Eine zweite Frage der Thessalonicher bezog sich auf Zeit und Stunde, wann Christi Wiederoffenbarung erfolge, und darauf gaben sich die Christen zu Thessalonich (5, 1 u. 2) selbst schon die rechte Antwort, daß sich nicht mit Zahlen sagen lasse, wann Christi Wiederoffenbarung eintreten werde. Für die nach Christi Wiederkunft nicht Verlangenden muß sie so plötzlich erfolgen, wie der Dieb nächtlicher Weile kommt. Die aber warten auf den Herrn, denen kommt er nicht unvermuthet. Mit dem Ausdruck *ἡμεῖρα κυρίου* bezeichnet der Apostel in diesem Zusammenhang nicht nur die Thatsache der sichtbaren Erscheinung Jesu, sondern dazu gehört auch alles das, womit sich dieselbe einleitet. Was wir Matth. K. 24 unter dem Begriff des Endes befaßt fanden, dies Alles macht den letzten Tag aus, und die Vermahnung, zu wachen gilt dem Christen, weil der Herr nicht erscheint, ohne daß zuvor die Seinen die schwerste Drangsal zu bestehen haben. Auf diese Anfechtung der Seinen kommt der Apostel im 2. Brief an die Thessalonicher zu sprechen, veranlaßt durch einen Betrug, welcher der Gemeinde dort widerfahren war. Durch einen für paulinisch geltenden Brief, welcher unter ihnen in Umlauf gekommen war, hatte sich der Gemüthler der Wahn bemächtigt, als wenn der Tag des Herrn schon da sei, seine Wiederoffenbarung unmittelbar bevorstehe, somit die Anfechtung, welche die Christen Thessalonichs um ihres Christenstandes willen zu erleiden hätten, der Anbruch des Endes sei. Indem sie nun der Apostel zurechtweist, braucht er sie nicht etwas Neues zu lehren, sondern nur an seine mündliche Belehrung über Jesu Wiederoffenbarung zu erinnern, deren sie nur zu gedenken brauchten, um zu wissen, daß seine Hinweisung auf die Nähe dieser Thatsache nicht so gemeint gewesen. Er hat sie damals gelehrt, daß der Tag des Herrn nicht anders anbricht, als so, daß zuerst der Abfall kommt und der Mensch der Sünde geoffenbart wird, der Widersacher und der sich überhebt über Alles, was da Gott heißt.<sup>2)</sup> Was er ihnen

<sup>1)</sup> S. 127. <sup>2)</sup> vgl. Dan. 11, 36.



aber mündlich gesagt, gibt sich schon durch die Bezeichnungen, mit welchen er daran erinnert, als eine Belehrung auf Grund der Schrift, insonderheit der danielischen Offenbarungen zu erkennen, die sich, wie der Erfolg zeigte, auf Antiochus Epiphanes bezogen, dessen Feindschaft gegen Gott sich zusammenfand mit einem Abfall Israels selbst. Es ist hier das Gleiche, wie Matth. 24, 15. In der christlichen Gemeinde wird also ein Abfall eintreten, wie zur Zeit des Antiochus in dem jüdischen Volk, und ein Widersacher der Gemeinde Gottes sich erheben, dem dieser Abfall zu statten kommt, wie dem Antiochus. Aber die Beziehung auf Daniel gilt nicht nur von des Apostels Vorherfagung eines Abfalls in der Gemeinde und eines Widersachers derselben, sondern auch von seiner Benennung dessen, was diesen Widersacher noch nicht erscheinen läßt. Wenn er nämlich 2, 6 nach der Frage *οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὦν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν* mit einem *καὶ νῦν* fortfährt, aber mit einem *καὶ νῦν*, welches nicht eine an jene Erinnerung sich anschließende neue oder weitere Belehrung, sondern ein *οἶδατε*, also wieder eine Verweisung auf das eigene Wissen der Leser bringt: so kann dieser Uebergang nur so gemeint sein, daß die Leser in Folge der so eben vorausgegangenen Erinnerung nun auch das Hemmnis kennen, welches so lange bleibt, bis die Zeit vorhanden ist, den Widersacher hervortreten zu lassen, indem er ihnen auch davon im Zusammenhang seiner mündlichen Belehrung gesagt hatte. Wollen wir also wissen, was seine Bezeichnungen *τὸ κατέχον*, *ὁ κατέχων* meinen, so sehen wir uns auf die danielischen Offenbarungen verwiesen, aus welchen er die Christen zu Thessalonich den Verlauf der Endgeschichte gelehrt hat. Nun erinnert aber, was wir im 3. u. 4. Verse lesen, nicht an die im zweiten oder siebenten, daß man das letzte der vier Weltreiche und den Herrscher desselben könnte verstehen wollen, sondern wörtlich an die im achten oder neunten oder im zehnten bis zwölften Kapitel des danielischen Buchs enthaltenen Offenbarungen; und eben der, welcher dem Daniel jene letzte Offenbarung gebracht hat, auf die sich Paulus wörtlich bezieht, hat sich ihm als den himmlischen Fürsten zu erkennen gegeben, der in den Gestaltungen der Weltmacht die darin waltenden Geister des natürlichen Volksthum's bekämpft, um damit Michael, dem Fürsten Israels zu Dienst zu sein. So

lange dieser gute Geist der Weltmacht den Streit wider den Fürsten des Perservolks, in welchem er damals begriffen war, fortsetzte, so lange blieb die persische Weltmacht der sittlichen Ordnung der Dinge dienlich und darum auch in Bestand. Gab er aber diesen Kampf auf, so trat der Fürst des Griechenvolks auf den Plan, welcher den griechischen Feind des h. Volkes bringen wird. Er ist es also, welcher die natürlichen Erscheinungen des Völkerlebens zu dem Zweck überwalket, damit sie nicht der guten sittlichen Ordnung entfremdet werden und lediglich den gegen Gottes Heilswerk in Widerstreit liegenden Geistern des Völkerthums anheimfallen. Mit anderen Worten: er ist der, welcher aufhält, daß sich die Sünde des Völkerthums nicht vor der Zeit zu jener *ἀνομία* steigere, welche zuletzt, wenn er hinweggeht und ihr den Lauf läßt, offenbar werden wird. Bei dieser Erklärung sind das Neutrum *τὸ κατέχον* und das Masculinum *ὁ κατέχων* gleich begreiflich.

Es genügt also die Entfernung jenes Aufhalts, um jenen *ἀνομος* hervortreten zu lassen, jenen Widersacher aller von Gott stammenden sittlichen Ordnung der Dinge. Denn, fügt der Apostel erklärend hinzu: *τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*. Das Geheimniß ist schon in Wirksamkeit, das Geheimniß der *ἀνομία*. Eine Steigerung des Widerstreits gegen die sittliche Ordnung, welche über alle aus der gemeinen Sündhaftigkeit entnommene Vorstellung hinausliegt, bezeichnet der Apostel auf diese Weise. Das bis zur Unfaßlichkeit Außerste dessen sieht er schon gegenwärtig in Wirksamkeit, nämlich auf demjenigen Gebiete, welchem der Mensch der Sünde angehört, also Angesichts der Greuel der damaligen Weltstadt und ihrer Cäsaren. Aber nicht nur der Widerstreit gegen die sittliche Ordnung, dieses seiner Offenbarung entgegensehende Geheimniß steht bereits in Wirksamkeit, sondern auch der Widersacher derselben, derjenige, in welchem die *ἀνομία* ihre persönliche Verwirklichung findet, muß bereits vorhanden sein, so daß er nur an den Tag zu treten braucht. Denn so lauten die vom Apostel gebrauchten Ausdrücke. Er redet von einem *ἀποκαλύπτουσαί* des *ἀνομος*, ganz so wie sonst von einer *ἀποκάλυψις* des Menschensohns (Luc. 17, 30) oder der Kinder Gottes (Röm. 8, 19) die Rede ist. Es ist nicht an dem, daß der Gegensatz zu *μυστήριον*

genüge, um die Wahl des Ausdrucks zu erklären, da die Offenbarung der *ἀνομία* eben in ihrer Personifikation, im Offenbarwerden des *ἀνομος* bestehe. Gerade dies fragt sich ja, warum auch die Erscheinung der Person, in welcher die *ἀνομία* nicht etwa sich personificirt, sondern offenbar wird, ein Offenbarwerden dieser Person heißt. Dies erklärt sich nur, wenn der Apostel entweder die Bezeichnung *ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀμαρτίας* kollektivisch meint als Bezeichnung der im Menschengeschlecht jederzeit vorhandenen schlechtthin widergöttlichen Menschheit, welche schließlich in ihrer schlechtthinigen Widergöttlichkeit zu Tage kommt; oder wenn er einen schon vorhandenen Menschen meint, welcher ähnlich aus seiner Verborgenheit heraustritt, wie Christus bei seiner Wiederoffenbarung aus der Feinden bei Gott, oder wie die Kinder Gottes bei ihrer leiblichen Verkörperung aus der irdigen in der Welt. Das Erstere ist anerkannter Maßen mit der Weise, wie der Apostel von diesem *ἀνομος* spricht, unverträglich und hat vor Allem seine Bezugnahme auf die danielischen Aussagen über den seleucidischen Feind des Volkes Gottes gegen sich. Das Andere wird also sein Gedanke sein. Dann aber nicht so, als dächte er sich einen jetzt lebenden Menschen, welcher sich als den *ἀνομος* enthüllen wird. Der nachher gebrauchte Ausdruck *παρουσία* heißt dort nicht „Gegenwart“, sondern „Zukunft“, wie es unmittelbar vorher von Christo, und wie Apok. 17, 8 von demselben Widersacher Gottes *παρεσται* gebraucht ist. Aber auch, daß er auftreten werde, besagt hienach dieser Ausdruck nicht, sondern erscheinen, sich einstellen wird er; wobei immerhin beachtenswerth sein dürfte, daß *παρουσία* sonst niemals, wie etwa *ερχεσθαι*, das Kommen eines Menschen in die Welt bezeichnet. Wenn es nun heißt, *οὐδ' ἐστὶν ἡ παρουσία ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*, so besagt dies, seine Zukunft sei eine in allerlei Macht und Wundern der Lüge erfolgende, so sich begebende, damit verbundene, indem Satan seine Erscheinung mit solchem ausstattet, dessen Wunderbarkeit ihm die Menschen gewinnt, die der Wahrheit nicht gehorjam geworden. Da nun seine *ἀποκάλυψις* eins ist mit seiner *παρουσία*, so kann erstere auch nicht so verstanden sein wollen, daß der Augenblick gemeint wäre, der ihn als den *ἀνομος*, welcher er ist, enthüllt und darstellt, sondern seine Erscheinung auf Erden

selbst wird als seine Offenbarung, als die von Satan gewirkte Darstellung eines zuvor schon, aber nicht in irdischem Leben Vorhandenen bezeichnet.<sup>1)</sup> Wie wenn ein Verstorbener aus dem Tode wieder herbeikäme, so lautet Pauli Ausdrucksweise. Wie ein satanisches Widerspiel Christi erscheint er, so daß von ihm, wie von Christo zu sagen wäre, daß er todt gewesen und wieder lebendig geworden. Doch je mehr sich der Apostel, anstatt eigens zu lehren, was es um jene letzten Dinge sei, nur auf seine frühere Belehrung beruft, um so weniger können wir ein abschließendes Urtheil über den Grund der Ausdrücke *ἀποκάλυψις* und *παρουσία* schon hier gewinnen. So viel sieht man: der Apostel stellt nicht nur das Neueste des Widerspiels göttlicher Ordnung in Aussicht, sondern auch das Neueste von wunderbarer Machtwirkung Satans, worauf dann, wie es mit Bezug auf Jes. 11, 4 heißt, der Herr bei seiner Erscheinung mit dem bloßen Hauch seines Mundes seine Widersacher zu nichte machen wird.

Was in dieser Auseinandersetzung neu erscheint, ist Uebersetzung von Alttestamentlichem in die Lehre von Christi Wiederkunft. Aber in demjenigen, was Paulus von dem Widersacher sagt, gewahrt man den Einfluß dessen, was unter Caligula erlebt, und dessen, was von dem Widerstreit Satans gegen das Heilswerk Gottes erfahren wurde.

Die beiden Thessalonicherbriefe zeigen, was für Fragen eine heidnische Christenheit zunächst in Bewegung setzten. Es wurden aber in die von Paulus gewonnenen heidnischen Gemeinden andere Fragen von außen her durch jüdische Christen gebracht, welche unter ihnen selbst nicht aufgekommen sein würden. So in Antiochien. Ungeachtet des in Jerusalem nach Akt. 15 getroffenen Entscheids kamen Judenchristen zu den galatischen Gemeinden mit der Lehre, das Christenthum sei unvollständig und die Heilssicherheit unsicher, wenn man sich nicht der Beschneidung und dem Gesetz unterwerfe. Da galt es

2. die Aufrechthaltung der Lehre, auf welcher die selbständige Berechtigung einer heidnischen Christenheit beruhte, solchen gegenüber,

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 671.

die daran irre machten oder sich daran irre machen ließen. So im Galaterbrief.

Der Brief entspricht seinem Anlaß. Ueber das Verhältniß des Glaubens an Christum zum sinaitischen Gesetz verbreitet sich Paulus. Nachdem er auf seine Person und Werk bezügliche Entstellungen der Thatfachen bis 2, 14 widerlegt und den Sachverhalt zurechtgestellt, kommt er 2, 15 ff. auf die Lehrfrage selbst. Wir sind, sagt er, an Christum gläubig geworden, um kraft Glaubens gerecht zu werden, nicht kraft gesetzlichen Thuns, weil dadurch überhaupt Niemand gerecht werden kann. Darin liegt schon, in welchem Widerspruch hiemit die Forderung steht, daß Heiden dem Gesetz sich unterwerfen sollen. Damit ist aber nicht gesagt, daß Christus ein Sündendiener sei; „denn ich bin mittelst Gesetzes dem Gesetz gestorben, um Gotte zu leben; Christo mitgekreuzigt bin ich.“ Also jene Verneinung der Möglichkeit, daß man durch Erfüllung des Gesetzes gerecht werde, ist der Glaube an Christum thatsächlich, bringt aber nicht mit sich, daß durch Christus dem Sünder ein Vor Schub gethan sein sollte. Es ist vielmehr so: das durchs Gesetz selbst bewirkte Ende meines dem Gesetz unterstellten Lebens ist für mich Anfang eines ganz auf Gott gerichteten Lebens geworden. Das Gesetz hat ihn selbst zu der Erkenntniß gebracht, daß man auf dem Weg der selbstlichen Erfüllung seiner Forderung nicht dazu komme, Gotte gerecht zu sein; also hat das Gesetz selbst ihn dahin geführt, ihm, dem Gesetz zu sterben. Das Leben, das er bis dahin unter dem Gesetz geführt, hat für ihn ein Ende genommen; aber dieses Ende ist zugleich ein Anfang geworden; er ist dem Gesetz gestorben, um Gotte zu leben. Von jetzt an gehört sein Leben der Beziehung zu Gott, wie vorher der zum Gesetz. Wo er es dem Gesetz unterstellt sein ließ, kam er nicht dazu, Gotte zu eigen zu sein. Jetzt, nachdem er sein dem Gesetz unterstelltes Leben hat enden lassen, steht er in einem Leben, welches Gotte angehört. *Χριστῷ συνεταύρωμαι*: ich bin eingetreten in die Gemeinschaft des Kreuzestodes Christi, so daß ich denselben gleichsam hinter mir habe. Daß Christus gekreuzigt worden, ist eine geschichtliche Thatfache, in deren Gemeinschaft man damit eintritt, daß man sie sich sein läßt, was sie für Christus selbst gewesen ist. Das Ende, das Christi Leben genommen,

hat der Apostel sich selbst ein Lebensende werden lassen. Was ein für alle Mal mit Christi Kreuzestod geschehen ist, das hat er nun auch für sich geschehen sein und sich zum Anfang einer neuen Ordnung der Dinge werden lassen. Christus selbst ist dem Gesetz unterstellt gewesen, so lange er im Fleische lebte. Diesem seinem Verhältniß zum Gesetz entnahm ihn sein Tod, der im Namen des Gesetzes über ihn als Uebertreter erging, und den er, Israels Heiland, erlitt Israel zu Gute. So ist Christus seiner Unterstellung unter das Gesetz ledig geworden, daß das Volk des Gesetzes über ihn, der es erfüllt, die Strafe eines Verbrechers gegen dasselbe verhängt hat und er diesen Tod über sich ergehen ließ. Wenn er nun sagt, in die Gemeinschaft des Kreuzestodes Christi sei er gestellt, so heißt dies, daß er also in die Gemeinschaft Christi eingetreten, daß er sich das Lebensende, welches Christus genommen, auch für sich sein läßt, was es an sich ist, nämlich ein Ende der Unterstellung unter das Gesetz. Sowie aber für Christus damit, daß in seinem Tod das Verhältniß zum Gesetz aufhörte, das Verhältniß zu Gott erst zu seiner Verwirklichung kam, indem er nun auch zur Erklärung seiner Natur gelangte und also sein Leben ein schlechthin göttliches ward, so ist auch für den in die Gemeinschaft des Kreuzestodes Christi Eingetretenen nicht etwa der Sünde genuggethan, sondern erst das Verhältniß zu Gott recht verwirklicht. „Ich lebe, nicht mehr ich selbst — sagt der Apostel — es lebt vielmehr in mir Christus. Was ich aber lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes u. s. f.“ Sein Leben hat aufgehört, ein selbstliches zu sein, indem er in die Gemeinschaft Christi eingetreten ist. Von da an ist er in einem Leben, welches Christi Leben in ihm ist. Andererseits steht er aber noch in dem von Geburt her ihm eignenden Leben. Darum sagt er auch davon, was es um sein Leben jetzt ist, soferne er gegenwärtig im Fleische lebt. Er steht insofern in einem Leben, welches nicht Christi Leben in ihm ist. Aber er läßt auch die angeborene Natur nicht das für sein Ich Bestimmende sein, sondern daß er in ihr steht, bringt nur mit sich, daß sein Personleben ein Glaubensleben ist, weil es diese Beschaffenheit mit seinem Naturleben hat.

Die Art und Weise, wie diese Thatfachen hier ausgesprochen



sind, ist neu und eigenthümlich. Weniger neu ist der andere Gegensatz, welcher hier begegnet, zwischen dem neuen Leben, wie es in uns bereits verwirklicht ist oder seiner Verwirklichung für uns noch entgegensteht. Was den ersteren Gegensatz betrifft, so kommt hier, was die Natur der Frage mit sich bringt, nicht das Verhältniß Christi zur Verheißung, sondern nur das zum Gesetz in Betracht. Da erscheint dann aber Israels Gesetz geschieden von der Verheißung, demnach selbst wieder im Gegensatz zur Verheißung. Daß die richtige Auffassung des Gesetzes dasselbe nur unter der Voraussetzung der Verheißung und also in einem anderen Sinne auffaßt, als daß wer dem Gesetz untergeben sei, durch Erfüllung desselben die Gerechtigkeit vor Gott gewinnen müßte, thut hier nichts zur Sache. Denn es handelt sich darum, was an Jesum glauben für den heißt, der zuvor im gesetzblichen Verhältniß zu Gott gestanden.

Mit R. 3 geht dann der Apostel dazu über, für die Christen, welche zuvor nicht dem Gesetz unterstellt gewesen, für seine heidnischen Leser den Beweis anzutreten, daß für sie das Gesetz des alttestamentlichen Israel ohne Geltung sei, ja daß es mit ihrem Christenstand unverträglich sei, wenn sie meinten, sich unter dasselbe stellen zu müssen. Er beweist dies 1) aus ihrer eigenen Erfahrung, daß sie ja des h. Geistes theilhaft geworden sind, nachdem sie an das Evangelium gläubig geworden. Sie haben also das Gut der Verheißung erhalten, ohne zum Gesetz des alttestamentlichen Israel in Beziehung zu treten. 2) zeigt er aus der h. Schrift und Geschichte, daß nach Gottes Rath die außerisraelitische Menschheit als solche der Gemeinschaft mit Gott theilhaft werden sollte, für welche mit Abrahams Berufung ein Heilsgemeinwesen begonnen hat. Die Verheißung Abrahams ist der ganzen Menschheit, soweit sie einst glauben wird, gleichwie Abraham selbst gläubig geworden ist, und der Segen, welcher an die Gemeinschaft mit Abraham geknüpft worden, ist also der Völkernwelt als solcher gegeben. Was aber von der Verheißung, wie sie von der Schrift bezeugt ist, gilt, dasselbe gilt von der Erfüllung derselben in Christo. Der Verheißung entsprechend, deren Erfüllung sie ist, ist sie in einer Weise geschehen, daß das Heil auch den Heiden als solchen zukommt und es keines Bedingnisses dafür bedarf, als des Glaubens. Es ist dieser letztere Theil

der Beweisführung, der uns jetzt angeht. Deshalb ist das Heil so verwirklicht, weil das Gesetz nicht zu einem Stand der Rechtsbeschaffenheit hilft. Durch die Unfähigkeit des Gesetzes, den Menschen zur Rechtsbeschaffenheit zu bringen, und durch die Absicht, die Heiden als solche des Heils theilhaft und den Glauben zur einzigen Heilsbedingung zu machen, ist die Art und Weise bestimmt, wie das Heil sich verwirklicht hat. Diese Verwirklichung ist so geschehen, daß Christus die unter dem Gesetz Befindlichen von dem Fluch, welchem untersteht, wer das Gesetz zu erfüllen hat, und welcher ihn bedroht, so lange er in der Lage ist, es übertreten zu können, dadurch erlöst hat, daß er selbst ein Fluch ward in dem, was er sich widerfahren ließ.<sup>1)</sup> Hätte Jemand auf gesetzlichem Weg den Segen erlangen können, von welchem gesagt ist, daß alle Völker in Abraham ihn empfangen sollen, nämlich das Gut des Lebens, so hätte es dieser Art der Heilsverwirklichung nicht bedurft, sondern nur der Belohnung derer, welche dem Gesetz nachgelebt. Nun aber ist sie so geschehen, daß der Mittler des Heils sich den Tod widerfahren ließ, der über ihn als über einen Verbrecher am Gesetz verhängt wurde, damit das verheißene Gut des Geistes, also des Lebens aus Gott mittelst Glaubens erlangt werde, so daß nun die Heiden als solche, weil mittelst Glaubens an Jesum und nicht auf dem Wege gesetzlichen Thuns, des Segens theilhaft werden, von welchem dem Abraham gesagt war, daß alle Völker ihn in ihm durch Beschließung in die Gemeinschaft mit ihm als dem Ahnherrn der Gemeinde Gottes empfangen sollen.

Wir sehen hier, wie Paulus seine heidnischen Leser über das Verhältniß der Art und Weise der Heilsverwirklichung zum Gesetz einerseits und zur Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung andererseits verständigt. Das, womit er sie darüber verständigt, ist in der Thatsache des Todes Christi selbst gegeben. Die Art aber, wie er die Bedeutung des Todes Christi bezeichnet, ist durch das Bedürfniß seiner Leser bestimmt. Auch hier erscheint das Gesetz geschieden von der Verheißung und im Gegensatz zur Erfüllung der Verheißung. Israel als Volk Gottes war durch das Gesetz zu-

<sup>1)</sup> S. oben S. 61 f.

sammgehalten und es zu erfüllen verpflichtet. Das Gesetz gab dem alttestamentlichen Gemeinwesen sein Gepräge. Durch die Art und Weise, wie Israels Heil verwirklicht ward, ist hiemit anders geworden. Nun gilt für die Gemeinde Gottes keine andere Forderung mehr als die des Glaubens, welche Forderung auch der Heide erfüllen kann; und der Jude weiß nun, daß er nicht mehr als Jude etwas zu leisten hat.

Von 3, 15 an belehrt der Apostel nun weiter über das Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung. Es ist nach der Verheißung gegeben, gilt also bis zur Erfüllung derselben. Die letztere bleibt als solche in Kraft, verwirklicht sich auch als solche, wenn auch das Gesetz hinterdrein kommt, welches sie nicht aufheben konnte. Auch die Art und Weise des Gesetzgebungsvorgangs macht der Apostel geltend, welche zeigt, daß das hier Geschehene keine Erfüllung der Verheißung ist. Denn die Verheißung gilt dem einheitlichen Geschlechte Abrahams, welches mit Christo vorhanden ist. Die Gesetzgebung aber geschah *δι' ἀγγελῶν, ἐν χειρὶ μεσίτου*, welcher an Andere weitergeben sollte, was er für sie bekommen hatte. Da ist also beiderseits, Seitens des Gebers und Seitens des Empfängers des Gesetzes, nicht der Eine vorhanden, in welchem das verheißene Gut so gegeben ist, daß die in ihm Geeinigten es besitzen. Ferner macht der Apostel den Zweck geltend, zu welchem das Gesetz gegeben worden. Es ist dazu gegeben worden, daß es übertreten werde. Denn es sollte alle Welt der Sünde überführt werden, bis daß die Gerechtigkeit geoffenbart würde, deren man durch Glauben theilhaft wird. Indem auch dort, wo ein ausgesprochener Wille Gottes vorlag, keine Gerechtigkeit der Menschen dadurch beschafft wurde, kam es vollends zur Gewißheit, daß die Menschheit unter der Sünde verloren sei, wenn ihr nicht eine Gerechtigkeit geoffenbart würde, deren sie durch nichts Anderes als durch den Glauben theilhaft würde. Bis auf jene Zeit hin wurde ein Gemeinwesen des Heils aufbehalten unter dem Gesetz. Indem der Apostel die Beschaffenheit jener früheren Zeit und der gegenwärtigen, also die Natur des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens in seinem Gegensatz gegen die jetzige Gemeinde des Heils beschreibt, sagt er in Bezug auf jenes, das Gesetz sei unser Zuchtmeister gewesen auf Christum, d. h. derjenige,

welcher nur äußerlich für das ihm befohlene Kind Sorge trägt. So ist die alttestamentliche Gemeinde dem Gesetz unterstellt gewesen, um nicht abzukommen von dem Weg, auf welchen sie gestellt war. Diesem *εἰς Χριστόν* v. 24 steht der Absichtssatz parallel *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιοθώμεν*. Damit, daß die Heilsverwirklichung so geschieht, wie sie an Christo geschah, ist alle andere Gerechtigkeit als die kraft Glaubens ausgeschlossen. Vordem aber war Gottes Gemeinde dem Gesetz unterstellt, nicht um durch Erfüllung des Gesetzes in den Stand der Rechtbeschaffenheit zu gelangen, sondern nur, um aufgespart zu werden unter des Gesetzes Obhut für die zukünftige Offenbarung Christi, und um durch die eigenen Uebertretungen des Gesetzes überführt zu werden, daß es für die Menschheit keinen Weg des Heils gebe, als den der Hinnahme der in Christo verwirklichten Gerechtigkeit. Von der Gegenwart des Heils sagt der Apostel: die Gotteskindschaft ist nun vorhanden, vermittelt durch Glauben; Christus ist es, in und mit welchem wir sie besitzen; und Alle ohne Unterschied haben Theil daran, Heiden wie Juden. „Wir sind, nachdem der Glaube vorhanden, nicht mehr unter dem Zuchtmeister; denn allesamt seid ihr Gottes Söhne durch den Glauben in Christo Jesu.“ Weil also die gegenwärtige Heilszeit so beschaffen ist, daß diejenigen, an welche der Apostel jetzt schreibt, als Heiden Theil haben an der Gotteskindschaft, darum ist für Israel die Zeit vorbei, wo es dem Gesetz unterstellt war und an ihm die von Gott gegebene Ordnung seines Gemeinlebens hatte. „Denn ihr Alle, die ihr auf Christum getauft worden, habt Christum angezogen“, sagt der Apostel. Er will damit sagen, was dadurch geschieht, daß sich Einer taufen läßt auf Christum. Ein Solcher steht von da an nicht mehr als dieser einzelne Mensch Gotte gegenüber, sondern ist Christo einverleibt. In Christo erscheint er vor Gott, denn er ist in eine Gemeinschaft mit Christus getreten, vermöge deren Christus nicht nur der Anfänger eines neuen Lebens für ihn ist, sondern die ganze Gegenwart seines Lebens zu Gott in der Person Christi für ihn gegeben ist. Daher besteht denn eine völlige Gleichheit des Verhältnisses zu Gott für alle diejenigen, welche in Beziehung zu Christo getreten sind. Was Einer natürlicher Weise sein kann, sei es hinsichtlich des national-religiösen Unterschieds, sei es hinsichtlich des

Standes oder des Geschlechts, das ist Alles gleichgültig für das Verhältniß zu Gott, wie es demjenigen eignet, der nicht mehr als diese einzelne Person, sondern als Glied der Menschheit Christi Gotte gegenübersteht. „Ihr seid allesammt Einer in Christo Jesu.“ Sind nun aber die auf Christum getauften Heiden Gottes Kinder, so sind sie Abrahams Geschlecht, Angehörige der Gemeinde Gottes, welche mit Abrahams Berufung ihren Anfang nahm, des verheißenen Gutes theilhaft (*κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*).

Mit 4, 1 ff. geht der Apostel wieder auf die vorchristliche Zeit zurück, wo Israel wohl der Erbe Gottes gewesen, welchem der Besitz, den Gott der Menschheit zudenkt, zunächst zugedacht war; aber er war ihm eben für so lange nur zugedacht, als ein Unmündiger nicht in den Besitz des Vermögens eintritt, dessen Erbe er ist, sondern fürs Erste unter Vormünder gestellt ist und das Seine von Fremden verwalten lassen muß, bis daß er mündig geworden. So war es mit Israel. Wir waren geknechtet, sagt der Apostel, *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, d. h. alles dasjenige, was im Gegensatz zu der von Gott gekommenen Vollendung der Dinge vorläufig die Ordnung der Gemeinde Gottes ausmachte und was deshalb nur weltlicher Art war. Das Gesetz bezog sich auf lauter Dinge dieser Welt. Im Gegensatz zu Christo, welcher am Ende kommt, nennt er das gesetzliche Wesen *στοιχεῖα*, ein nur erst Anfängliches; und im Gegensatz zu Christo, soferne er von Gott in die Welt kommt, nennt er es *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. „Als aber die Fülle der Zeit kam, entsandte Gott von sich aus seinen Sohn, so zwar, daß derselbe aus einem Weibe geboren und unter das Gesetz zu stehen kam, damit er die unter dem Gesetz Befindlichen loskaufte, damit wir die Gotteskindschaft empfangen.“ Der unter dem Gesetz Befindliche ist im Knechtsstande; denn er ist einem ihm äußerlichen, gebietenden Willen unterstellt. Welch scheinbarer Widerspruch also, daß der Sohn Gottes, der von Gott kommt, nachdem er in der Welt ist, dem Gesetz unterstellt ist und in dem hiemit gegebenen Knechtsstand sich befindet! Aber ein gleicher Widerspruch scheint es, daß der Sohn Gottes eines Weibes Sohn ist; denn so ist er in gleicher Natur, wie wir Anderen, die wir durch die Beschaffenheit unserer Natur von Gott geschieden sind. Aber Gott hat seinen Sohn solchermaßen in

die Welt kommen lassen, damit er so die unter dem Gesetz Befindlichen loskaufte und die Menschenkinder zu Gotteskindern machte. Um diesen Preis der eigenen Menschenkindschaft und Gesetzesknechtschaft ist es geschehen, daß Christus die Menschenkinder zu Gotteskindern machte. Denn die Gemeinschaft mit Christo, in welche von jetzt an eintritt, wer das Heil erlangen will, ist nun die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, welcher zuvor in die Gemeinschaft der Gesetzesknechte eingekommen. Indem er seine Gottessohnschaft bewährte unter dem Gesetz, hat er die Zeit abgeschlossen, für welche das Gesetz bestellt war. Dieses Neue ist also für Israel eingetreten mit der Sendung dessen, welcher hier absichtlich nicht Christus, sondern der Sohn Gottes heißt, einmal in dem Gegensatz zu dem Knechtsstand, andererseits wegen der Gotteskindschaft, deren der in seine Gemeinschaft Eintretende theilhaft wird. Wenn aber für das vordem unter das Gesetz geknechtete Israel dies Neue eingetreten ist, wie sollte dann der Heide noch dem unterstellt sein, was für Israel selbst vorbei ist. „Weil ihr aber Söhne seid, fährt der Apostel fort, hat Gott von sich ausgesendet den Geist des Sohnes in unsere Herzen, welcher ruft Abba, Vater.“ Die Entsendung des Geistes Christi ist zuvörderst die am Pfingstfest geschehene Ausgießung des h. Geistes. Dies war die Weise, wie Gott seine Gemeinde der Gotteskindschaft theilhaft gemacht hat, daß er seines Sohnes Geist in die Herzen gab. Diese Weise der Gotteskindschaft sollte das Gemeinsame sein für Juden und Heiden. Die Heiden, welche Christen geworden, sind also sofort in den Stand der Erben eingetreten, in welchem sich Israel nach der Sendung des Sohnes Gottes befand, und haben Nichts mit dem zu schaffen, was vordem die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses Israels zu Gott ausgemacht hat. Sie sind in derselben Weise, wie die Gläubigen Israels, Gottes Kinder und also nicht unter dem Gesetz.

Das Ergebnis der Auseinandersetzung des Apostels ist also dies, daß mit der Gotteskindschaft der Heiden für Israel das Ende seiner Unterstellung unter das Gesetz da und andererseits mit der Gotteskindschaft des gläubigen Israel, wie sie in Folge der Erscheinung Christi eingetreten, gegeben ist, daß die Heiden, die da glauben, nichts zu schaffen haben mit dem für Israel nicht mehr



verbindlichen Gesetz. Die Taufe ist Aufnahme in eine Gemeinde Gottes, deren Glieder vor Gott nicht mehr dies oder das sind, sondern allesamt Einer in Christo. Würden die Galater sich unter das Gesetz begeben, so würden sie rückfällig in ihren heidnischen Stand, wo sie unter die Dinge der äußerlichen Welt geknechtet gewesen (4, 9). Jetzt im Stande der Freiheit vom Gesetz gilt als Regel 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν* und 5, 6: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*

In all diesem findet sich nun aber Nichts, was den Gemeinden erst gelehrt werden mußte, weil sie es noch nicht wußten. Wir stoßen auf keine neuen Wahrheiten und keine neuen Thatfachen, sondern nur auf solche Verwendung der ihnen bekannten Thatfachen, daß sie sehen können, welchen Ungrund die Behauptung der Gegner hat, daß sie, um des Israel verheißenen Heils theilhaft zu werden, Beschneidung und Gesetz annehmen müssen. Während im Hebräerbrief die Aufgabe die gewesen, daß die Art und Weise, wie die Verwirklichung des Heils geschehen, gerechtfertigt wurde, so werden hier die Thatfachen, in denen sich das Heil verwirklicht hat, zum Zeugniß aufgerufen gegen einen Irrthum, welcher die auf jenen Thatfachen ruhende Heilsgewissheit stören wollte.

In ähnlichem Falle befand sich Paulus, als er an die Philipper schrieb. Er muß sie vor jüdischen Verführern der Gemeinde warnen. Welcher Art ihr Treiben war, wird ersichtlich aus der Art und Weise, wie er sich ihnen gegenüberstellt. Er nennt ihre Sinnesweise *πεποιθέναι ἐν σαρκί*. Solches, was dem natürlichen Menschenwesen angehört, lassen sie den Grund ihrer Zuversicht Gotte gegenüber sein. Solches hat er auch gehabt und mehr als sie. Er war ein echter und ganzer Jude gewesen, ein Phariseer, und hielt sich strengstens nach dem Gesetz, und war von solchem Eifer für dasselbe erfüllt, daß er die Gemeinde verfolgte. Das war ihm nach seiner damaligen Sinnesweise Gewinn, war ihm werthvoll für sein Verhalten zu Gott. Aber um Christum zu gewinnen, gab er es dahin. In ihm wollte er erfunden werden, also so, daß er keine Gerechtigkeit hatte, die Einem aus dem Gesetz, aus dessen Beobachtung erwachsen könnte, sondern diejenige, welche Einem dadurch zu

eigen wird, daß er an Christum glaubt, also die, welche Einem von Gott her zu Theil wird, der Christum gegeben hat und den Glauben an ihn wirkt. Dieser Glaube ist dann die Voraussetzung, auf Grund welcher der Gläubige Christum erkennt und an sich erfährt, sowohl die Macht seiner Auferstehung, indem er an sich selbst inne wird, was der Auferstandene an ihm und durch ihn vermag, als auch die Gemeinschaft seiner Leiden, indem er wiederum an sich selbst inne wird, daß es gilt, um seinerwillen zu leiden, wie er gelitten hat, wenn wir der Gemeinschaft seiner Herrlichkeit theilhaft werden wollen.<sup>1)</sup>

Bei der Gemeinde zu Philippi genügte diese Mahnung, sich nicht durch den unberechtigten Anspruch falsch jüdischer Christen von dem Christenthum abbringen zu lassen, dessen Lehrer und Vorbild er ihr geworden: denn sie hatten dort noch keinen Eingang gefunden, sondern suchten ihn erst zu gewinnen. Der Apostel hat nun aber in seinem Brief noch einer Mißdeutung zu begegnen, die er wohl von jenen Widersachern erfuhr, 3, 12 ff.: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον κτλ.* Er hat sich gegen die Mißdeutung zu verwahren, als ob er sich durch den Besitz dessen, was ihm in Christo geworden, des Trachtens nach dem ewigen Leben überhoben achte. Es ist nicht an dem — äußert er solcher Mißdeutung gegenüber —, daß er meine, am Ziele zu sein und schon in Händen zu haben, was in der Auferstehung von den Todten zu Theil wird, sondern in Aussicht auf dieses Ziel trachtet er darnach. Wohl aber ist Alles, was er um Christi willen aufgegeben hat, für ihn nicht mehr vorhanden, und sein Lauf zielwärts dahin gerichtet, wo derer, welche dem in Christo Jesu ergangenen göttlichen Rufe Folge geleistet haben, am Ende ihres Weges der Siegespreis wartet. Dem Lohn des Glaubens an Christum, welcher vor ihm liegt, streckt er sich entgegen. Es handelt sich, wie man sieht, bei dem *τετελειώσθαι*, von dem der Apostel redet, nicht um ethische Vollkommenheit, sondern um den vollendeten Heilsstand.<sup>2)</sup>

In einem verwandten, aber doch andern Gegensatz befand sich Paulus, als er an die Kolosser schrieb. Da hat er vor Solchen

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 618. <sup>2)</sup> Ueber Phil. 2, 6 ff. s. oben S. 42 f.

zu warnen, welche den heidnischen Christen auch sagten, an Christum glauben und auf ihn getauft sein, genüge nicht; aber nicht Beschneidung und Annahme des Gesetzes, also jüdisch zu werden, verlangten sie, sondern eine äußerliche Heiligung, deren Vorschriften auf dem mosaischen Gesetz beruhten, aber willkürlich ausgedacht waren. Sie sei ihnen nöthig, weil sie als Heiden den in der heidnischen Welt waltenden unreinen Geistmächten unterständen. Paulus nennt dies eine *ταπεινοφροσύνη* und *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*, in welcher letzterer Verbindung *ἀγγέλων* nicht Objektgenetiv ist, weil auf Verehrung von Engeln Nichts in dem Briefe hinweist; *ταπεινοφροσύνη* aber ohne *ἀγγέλων* ist Bezeichnung einer Tugend. Sie wollen, daß man sich dessen entäußere, dessen die Engel sich enthalten, weil sie eben Geister sind, während es dem Menschen gegeben ist, es zu verbrauchen, und verlangen eine Religiosität, welche nicht menschliche Art hat, sondern engelische, indem sich der Mensch halten soll, als wäre er nicht ein in sinnliches Dasein geschaffenes Wesen. Eine *ἐθελοθρησκεία καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ ἀπειρία σώματος* nennt er es, in welcher Verbindung *ἐθελο* zu allen drei Begriffen gehört. Einerseits ist es ein bloß leibliches Thun, sich verboten sein zu lassen, dies und das zu genießen oder anzurühren, und andererseits muthet man damit dem Menschen zu, sich engelisch zu gebahren, indem man sich dessen enthält und sichs nicht gönnt oder getraut, wessen sich die Engel freilich nicht anmaßen, weil ihre Geistesnatur es ausschließt, während es für die menschliche Natur geschaffen ist.

Im Blick auf diese *φιλοσοφία* hat der Apostel schon gleich von 1, 13 an ausgeführt, was das heiße, daß sie aus der *ἐξουσία τοῦ σκότους* in die *βασιλεία* Christi versetzt worden. Er sagt, was es um Christus ist und was er gethan, so daß wir damit, daß wir ihn haben, die Sündenvergebung besitzen. Er ist des unsichtbaren Gottes Bild, so daß wer ihn sieht, ein Abbild Gottes schaut. Er ist aller Schöpfung Erstgeborener, d. h. er steht zu allem Geschaffenen in einem Verhältniß, wie der Erstgeborene zum Hause seines Vaters. Dies weist dann der Apostel des Näheren nach. Er ist Erstgeborener, weil Alles, sichtbare Welt und Geisterthum in ihm, so daß er die persönliche Vermittlung ihrer Erschaf-

fung, und zu ihm, so daß es das, was es wird, in der Abzielung auf ihn wird, geschaffen worden. Dies ist sein Verhältniß zur Welt als gewordener. Und 2) ist er es, weil er ist das Haupt *τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*. Auch da, wo die Welt recht Gottes geworden ist, steht sie in gleichem Verhältniß zum Sohne Gottes, wie dort, wo Gott sie hat werden lassen. All dies ist nur Ausführung dessen, was wir schon wiederholt von Christo gesagt fanden. Sein ewiges Verhältniß zu Gott bringt dies alles mit sich (vgl. namentlich Hebr. 1, 2). Weiter erinnert der Apostel daran, welches Christi Geschichte gewesen, in Folge deren er nun ist, was er ist. Er ist *ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*: Anfang, Erstgeborener von den Todten her. Er hat also den Tod erlitten und ist durch ihn hindurchgegangen, um so ein Anfang zu sein für die Welt, ein Erstgeborener. Seine Auferstehung hat denen, die aus dem Tod ins Leben hergestellt wurden, den Ausgang aus ihm eröffnet. Und er ist dies, er ist *ἀρχὴ καὶ πρωτ. ἐκ τ. ν., ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, damit er voran sei auch in dieser Beziehung, wo es die Herstellung des dem Tod verfallenen Geschaffenen gilt. Und daß er dies werden wollte, hat seinen Grund darin, daß er *εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι πλ.* In ihm selbst hat er gewollt, daß alle Fülle sollte zu wohnen kommen. Die Welt als einheitliches Ganzes sollte in seiner Person ihren einheitlichen Bestand gewinnen, und durch ihn selbst hat er wieder wollen Alles herzubringen zu ihm selbst, er durch ihn zu ihm. Indem er die Welt zu Gott herbeibringt, ist er selbst es, zu dem er sie herbeibringt, und solches hat er vollbracht, indem er durch sein Kreuzesblut den Friedensstand herstellte. Es war sein Wille, damit, daß er durch den Tod der Schmach, als er sein Blut am Kreuze vergoß, Friede machte, statt des friedelosen Standes der Dinge, welcher Folge der Sünde war, also durch seine Sühnung der Sünde die ganze Welt aus der durch die Sünde mittelbar oder unmittelbar gewirkten Entfremdung wieder herzubringen in Friedensgemeinschaft. Hiemit lehrt der Apostel nicht eine Versöhnung des Geisterthums, wie man die Stelle hat verstehen wollen, sondern, wie Röm. 8, 18, die weltumfassende, auch die *κτίσις* aus ihrem durch die Sünde verursachten Stande der Nichtigkeit erlösende Wirkung

seiner Sühnung der Sünde. Wie also Alles geschaffen ist durch und zu ihm, so hat er durch sich selbst und seinen Kreuzestod Alles aus der Entfremdung wiedergebracht; und wie alles Geschaffene seinen Bestand in ihm hat, so sollte das Ziel der Geschichte sein, daß Alles in ihm zu wohnen kommt. Diese Auseinandersetzung des Apostels, deren Umfänglichkeit sich daraus erklärt, daß er diese Gemeinde nicht selbst gesammelt hatte, lehrt dieselbe nichts Neues, sondern führt die Thatfachen, welche Inhalt ihres Glaubens, sowie seines eigenen waren, in der Richtung aus, welche durch den Anlaß gegeben war. Wenn es nämlich diese Bewandniß hat mit Christo, wie kann dann denen, die ihm einverleibt sind, irgend etwas fehlen, oder wie können sie noch einem Walten geschaffener Geister unterstehen, welches sie Gotte entfremdet? Und wenn Christus durch sein *σῶμα τῆς σαρκός* die Erlösung vollbracht; wenn er in einem Leibe gleich dem unseren und mittelst des Todes, welchem wir unterstellt sind, dasjenige gethan hat, wessen wir bedürfen, um als *ἄγιοι καὶ ἄμωμοι καὶ ἀνεγκλήτοι* vor ihm zu stehen zu kommen; wenn endlich, wie es 2, 9 heißt, in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, d. i. Alles, was Gott ist, um Gott zu sein, in ihm eine leibhaftige Stätte seiner Gegenwart hat, wie kann dann die Leiblichkeit eines Menschen ihn Gotte so entfremden, daß er sich um derentwillen dessen entäußern müßte, was die Leiblichkeit seines Lebens mit sich bringt?

In dieser Weise äußert sich der Apostel über die vorliegende Frage, noch ehe er auf die Irrlehrer selbst zu sprechen kommt. Dort, wo er sich gegen dieselben wendet, zeigt er, daß sie keines Erlasses für die Beschneidung bedürfen. Sie haben (2, 11) die *περιτομή τοῦ Χριστοῦ* empfangen, welche ist *ἀπέλευσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* d. h. Befreiung des Ich von dem Banne, welchem es durch die mit der Sünde gegebene Beschaffenheit ihrer leiblichen Natur unterliegt. Damit nämlich, daß sie durch die Taufe an Christi Begräbniß und Auferstehung theilhaftig wurden, sind sie in eine Gemeinschaft des Lebens des Auferstandenen versetzt, in welcher sie nicht mehr in ihrem Verhalten zu Gott durch die angeborene Sündigkeit bestimmt werden. Und so wenig die jüdischen Gläubigen noch unter dem Gesetz stehen, so wenig sind die heidnischen Christen den

Geistmächten unterstellt, welche ihr Walten in der heidnischen Welt haben. Dies zeigt der Apostel 2, 13 in dem mit *χαρισάμενος* beginnenden<sup>1)</sup> Satz: „Nachdem er uns alle Sünden geschenkt hat, indem er die gegen uns lautende Handschrift auslöschte, welche durch die Satzungen uns entgegen war (*τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεραντίον ἡμῶν*); und er hat sie aus dem Mittel gethan und sie ans Kreuz geheftet: so hat er nun die Gewalten und Obrigkeiten ausgezogen und zu einem Schauspiel gemacht, indem er offenbarlich über sie triumphirte in Christo.“ Der Uebergang von *ἡμῶν* v. 13 zu *ἡμῶν* v. 14 zeigt, daß es sich jetzt um das handelt, was Gott an denen gethan hat, welche das gläubige Israel ausmachen. Israel hat sich, um das Volk Gottes zu werden, dazu verpflichtet, die hiefür gegebene Lebensordnung einzuhalten, demnach mit jenen Worten *לֹא יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל* einen Schuldschein ausgestellt, welcher in dem sinaitischen Gesetz mit Einschluß dieser Selbstverpflichtung Israels auf dasselbe bestand. Indem nun Israel dieser seiner Verpflichtung nicht nachgekommen ist, hat es den ausgestellten Schuldschein gegen sich. Was aber diesen Schuldbrief zu einem Israel feindlichen Zeugniß machte, waren eben die Satzungen — *τοῖς δόγμασιν* gehört zum Relativsatz —, unter welche man die heidnischen Christen knechten wollte, so daß ohne deren Hinwegnahme die Sündenvergebung umsonst, weil neue Uebertretung unausbleiblich gewesen wäre. Aber Gott hat den Schuldbrief, die Satzungen sammt der Verpflichtung hinweggethan, ans Kreuz ihn heftend, so daß also das fordernde Gesetz sich für sie verwandelt hat in den zur Sühnung der Sünden gegen das Gesetz Gekreuzigten. Damit, daß Gott Christum ans Kreuz heften ließ, hat er seine Forderung an Israel, sowohl wessen Israel schuldig geworden, als was es fernerhin schuldig gewesen wäre, aufgehoben, um eine andere an deren Stelle treten zu lassen, welche nun am Kreuz zu sehen ist, wo sich das um der Uebertretungen willen verdammende und immer neue Uebertretung in Aussicht stellende Gesetz in den um unseres Heiles willen den Verbrechertod erleidenden Christus verwandelt hat. Aber dann gilt Israel auch fernerhin keine andere Forderung, daß es sie er-

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 349 ff.



füllen müßte, als die es am Kreuze sieht. An eben diesen Gekreuzigten ist es gewiesen, sich ihn Heiland sein zu lassen, so daß es damit und nicht mit Einhaltung der gesetzlichen Satzungen, die Bedingung seines Heiles zu erfüllen hat.<sup>1)</sup> Die Gesetzesforderung hat sich verwandelt in die Forderung des Glaubens an den Gekreuzigten. Nachdem Gott also an Israel gethan, hat er die Obrigkeiten ausgezogen und die Gewalten; er hat sich ihrer entledigt, welche ihn der sich selbst überlassenen Menschheit verhüllten. In Christo hat er einen Triumph über sie angestellt offenbarlich. Indem die Predigt von Christo Glauben fand unter den Heiden, ist Gott Herr geworden über jene Mächte, welche bis dahin die heidnische Welt knechteten. Da diesem Triumphe Gottes jene Wandlung seines Verhältnisses zu seinem Volke vorherging, vermöge deren das Unterfangen, den heidnischen Christen die Einhaltung von jüdischen Satzungen zur Heilsbedingung zu machen, gegen das Grundgesetz der neutestamentlichen Gottesgemeinde streitet, wie kann da das Gesetz für die Heidenchristen noch Geltung haben? Und so stellt denn der Apostel in der Erinnerung an eben das, was der Offenbarung Gottes an die Heiden vorausging in Israel, die Frage 2, 20: „Wenn ihr mit Christo den weltlichen Elementen abgestorben seid (vgl. Gal. 4, 3), wie sollt ihr euch noch Forderungen stellen lassen, gleich als hättet ihr euer Leben in der Welt“, und läßt die Ermahnung folgen 3, 1: „Wenn ihr mit Christo auferweckt worden, so suchet das, was droben ist, wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes. Denn gestorben seid ihr ja und euer Leben ist mit Christo in Gott verborgen“. Das Leben des Christen im Verhältniß zu Gott schließt eine Betheiligung am Leben des zu Gott erhöhten Christus ein, so daß, was irgend zu dieser Welt gehört, werthlos ist für sein Verhalten zu Gott, dessen Norm von dem zu Gott erhöhten Christus ausgeht.

So eigenthümlich das lautet, was der Apostel 2, 13 ff. über die Bedeutung des Todes Christi sagt, so liegen hier doch keine wesentlich neuen Gedanken vor. Es erklärt sich das Gesagte in seiner eigenartigen Fassung aus dem Anlaß des Schreibens.

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 366 ff.

Auch im Brief an die Römer handelt sich um Wahrung der christlichen Lehre gegen jüdischen Anspruch, aber nicht der heidnischen Christen gegen jüdische, sondern der Lehre, in welcher sich Paulus mit seinen Lesern eins wußte, gegen die Anfechtung von Seiten der nicht gläubigen Juden, und dies im Zusammenhang einer Verständigung über das Verhältniß des Evangeliums zu dem Gegensatz von Juden und Heiden. Erinnern wir uns, um den Inhalt des Schreibens zu verstehen, des Anlasses, in welchem der Apostel sich brieflich an die römische Christengemeinschaft wandte!<sup>1)</sup> Im Begriff, seine Wirksamkeit im Morgenlande damit zu beschließen, daß er jene große Spende aller seiner Gemeinden an die Muttergemeinde zu Jerusalem überbrachte, wodurch er zwischen jenen und dieser die zum einheitlichen Gedeihen der Christenheit so nöthige Einheit zu festigen gedachte, schickte er gleichzeitig diesen Brief nach Rom, dem Mittelpunkt zunächst des Abendlands, weil er die ohne sein Zutun entstandene Gemeinde in ein Verhältniß zu sich stellen mußte, um in der Welthauptstadt das Bindeglied zwischen der von ihm gestifteten morgenländischen und den jenseit Roms zu stiftenden abendländischen Gemeinden zu wissen. Hiefür war vor Allem nöthig, daß dieselbe Erkenntniß der weltgeschichtlichen Stellung des Christenthums, von welcher er sich in seiner Thätigkeit leiten ließ, in der römischen Gemeinde lebte, damit sie sich weder durch jüdischen Anspruch beirren ließ, noch den eigenthümlichen Beruf des jüdischen Volks verkannte. Daher ist es der Gegensatz des Heidnischen und des Jüdischen, wovon die in 1, 16 — 11, 36 enthaltene Darlegung ausgeht, und worauf sie schließlich zurückkommt. Mit der Demüthigung der Heidenwelt unter die Verdammniß ihrer sündigen Verderbtheit beginnt sie, mit der Demüthigung derselben gegenüber dem unverlorenen heilsgeschichtlichen Beruf Israels endigt sie. Aber auf erstere folgt der Erweis, daß dem Juden das geoffenbarte Gesetz und der heilsgeschichtliche Beruf seines Volks nichts hilft gegen das Gericht Gottes, und der letzteren voran geht der Erweis, daß das jüdische Volk für jetzt durch eigene Schuld einem Gericht der Verstockung verfallen ist. Was dazwischen liegt, ist die Darstellung

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 622 f.

dessen, worin Jude und Heide eins geworden, nämlich der Gerechtigkeit Christi, deren Aneignung im Glauben zum Gliede der mit Abraham anhebenden heiligen Gemeinschaft macht, und wie ohne Zutun des jüdischen Gesetzes das rechte Verhältniß zu Gott, so ohne Zwischenkunft desselben auch das rechte Verhalten zu Gott und die gewisse Hoffnung der schließlichen Heilsvollendung beschafft.<sup>1)</sup>

Doch gehen wir auf das Einzelne der Ausführung des Apostels näher ein! Der Inhalt des Briefs schließt sich an seine Erklärung an, daß er nicht absichtlich bis jetzt Rom fern geblieben ist. Er hätte dazu keinen Grund; denn er freut sich ihres Glaubensstandes und würde auch dort das Evangelium gerne verkündigen: *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Mit *δικαιοσύνη Θεοῦ* ist eine göttliche Gerechtigkeit gemeint, aber nicht eine Gerechtigkeit, welche Gottes Eigenschaft ist, sondern welche Gott hergestellt, verwirklicht hat. Eine dem Menschen, wie er an sich selbst ist, verborgene, weil nicht Seitens des Menschen, sondern Seitens Gottes vorhandene Gerechtigkeit, wird in der apostolischen Verkündigung geoffenbart, eben deshalb aber, wie es weiter heißt, *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* geoffenbart. Denn diese präpositionalen Bestimmungen gehören zu *ἀποκαλύπτεται*. Glaube ist es, in Folge dessen eine Gottesgerechtigkeit in der Botschaft von Christo geoffenbart wird; denn wo die Botschaft nur verkündigt wird, ohne Glaube zu finden, kann sie ihren Inhalt nicht wahrhaft offenbaren. Wo aber der Gottesgerechtigkeit Offenbarung erfolgt, geschieht sie mit Abzielung auf Glauben. Dem, der die Botschaft von Christo gläubig aufnimmt, wird sie offenbar, und was damit erzielt wird, ist, daß er an Christum glaube. Gläubig werden zuvor und gläubig bleiben hernach — das ist allein; es ist Alles im Glauben beschloffen und gebiert sich aus dem Glauben hervor. Daß es einer solchen durch Glauben zur Gerechtigkeit reichenden Botschaft bedürfe, beweist nun der Apostel, indem er zeigt, wie den Heiden

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 623.

gegen Gottes Zorngericht nicht hilft, daß Gott in der Schöpfung geoffenbart ist, noch daß sie ein Bewußtsein haben von recht und unrecht, und den Juden nicht, daß sie Gesetz und Beschneidung haben. „Nun ist aber (3, 21) ohne Gesetz eine Gottesgerechtigkeit geoffenbart u. s. f.“ Viererlei hebt der Apostel hervor, was von dieser Gerechtigkeit gilt: erstlich, daß sie das Zeugniß der Schrift für sich hat; zweitens, daß sie aber eine Gerechtigkeit nicht der Menschen, sondern Gottes ist; drittens, daß sie den Menschen zu eigen wird mittelst Glaubens an Jesum Christum; und viertens, daß sie bestimmt ist für Alle und Alle überkommt, welche dieses Glaubens werden. Diese Allgemeinheit ihrer Bestimmung und ihrer Zueignung wird hierauf damit erläutert, daß Niemand einen anderen Anspruch hat, indem Niemand ist, der nicht gesündigt hätte, und Niemand, der nicht der Herrlichkeit Gottes entbehrte, nämlich der Herrlichkeit, welche Gottes ist, ohne deren Besitz eine Gemeinschaft mit Gott so wenig gedacht werden kann, als ohne Gerechtigkeit. Unter dieser Gottesherrlichkeit versteht der Apostel nichts anderes als die Gottesebenbildlichkeit, welche durch des Menschen Schuld unwahrnehmbar geworden. Hält man nun fest, daß es die Allgemeinheit der Bestimmung und Zueignung der Gottesgerechtigkeit ist, welche der Apostel von jenem *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* an erweist und erläutert, so hat es keine Unbequemlichkeit, daß er mit dem Participium *δικαιούμενοι* fortfährt. Denn nun ist nicht das *δικαιοῦσθαι* die Hauptsache, sondern die Art und Weise, wie es geschieht. Es geschieht erstlich geschenkweise, so daß es der Mensch nicht beschafft, sondern nur an sich erfährt; zweitens auf dem Gnadenwege, so daß Gott nicht durch den Menschen dazu bestimmt wird, sondern sich selbst dazu bestimmt; drittens mittelst der Erlösung, welche in Christo Jesu gegeben,<sup>1)</sup> in dessen Person sie ein für alle Mal vorhanden ist, so daß sie also nicht Jeder einzeln für sich bewirken muß, sondern nur im Glauben hinzunehmen hat, was vorhanden ist. Das Rühmen ist ausgeschlossen worden, aber nicht durch ein Gesetz der Werke, uns zur Verdammniß, sondern durch ein Gesetz des Glaubens, uns zum Heile. Mittelst

<sup>1)</sup> S. oben S. 142.

Glaubens werden wir gerecht, indem die an und für sich vorhandene Gerechtigkeit, die *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* in Folge und mittelst dessen, daß wir uns ihrer gewiß machen lassen, die unsere wird als *ἡ ἐκ Θεοῦ* oder *ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ δικαιοσύνη* (Phil. 3, 9). Denn *ἡ ἐκ Θεοῦ* und *ἡ τοῦ Θεοῦ δικ.* ist eben nicht ein und derselbe Begriff, sondern ersteres wesentlich eins mit *ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ δικ.* oder der *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (Röm. 5, 17), dagegen letzteres von der Gerechtigkeit Christi nicht anders verschieden, als die *χάρις τοῦ Θεοῦ* von der *χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 5, 15). So ist dann auch zwischen dieser Gottesgerechtigkeit und zwischen derjenigen Gerechtigkeit Gottes, von welcher der Apostel sagt, daß, um sie zu erzeigen, Gott den in der Person Jesu erschienenen Heiland mit seinem Blute unsere Sünde habe sühnen lassen, kein so großer und befremdlicher Unterschied, wie wenn man unter der ersteren das Verhältniß des Rechtseins versteht, in welches der Mensch durch Gott gesetzt wird.<sup>1)</sup> Denn nun ist Beides etwas, das auf Seiten Gottes statt hat, das Eine Gottes Eigenschaft, das Andere sein Werk, in welchem er diese seine Eigenschaft in einer Weise bethätigt hat, welche uns zur Gerechtigkeit verhilft, indem es nur des Glaubens an die von ihm verwirklichte Gerechtigkeit der Menschheit bedarf, um in seinen Augen gerecht zu sein, sein Urtheil für sich zu haben (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*).

Nachdem nun Paulus darauf hingewiesen hat, wie es so ganz etwas Anderes um die in Christo verwirklichte, als um die im Gesetz verzeichnete Gerechtigkeit sei, geht er v. 28 mit *λογίζομεθα οὖν* zu dem über, um des willen er darauf hingewiesen hat. Da nämlich die von Gott in Christo verwirklichte Gerechtigkeit als solche nur Sache des Glaubens sein kann und eben deshalb geoffenbart worden ist, damit wir durch Glauben an sie gerecht werden, wonach gesetzliches Thun von dem Wege, auf dem ein Mensch gerecht werden mag, abwärts liegt, so gilt dieser Weg für jeden, der da glaubt, ohne Unterschied, für den Heiden wie für den Juden, ohne daß dadurch das Gesetz außer Kraft gesetzt ist.<sup>2)</sup> Machen wir das Gesetz zu

<sup>1)</sup> so Meyer. <sup>2)</sup> S. oben S. 59.

nichte durch den Glauben? fragt der Apostel 3, 31 und antwortet: Keineswegs, sondern wir bringen es durch den Glauben zum Stehen (*νόμον ἰστανόμεν*). Zur Rechtfertigung dieser Antwort dient Alles bis ins 8. Kap., und zwar wird zuerst 4, 1 ff. gezeigt, daß das Gesetz bei seinem ersten Anfang nur unter Voraussetzung des rechtfertigenden Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit Abraham's gemeint gewesen, so daß der mit Abraham begonnenen Gemeinde angehört, wer des Glaubens ist. Seines Glaubens aber ist 4, 24 f., wer glaubt an den, welcher Jesum von den Todten auferweckt hat, der da hingegeben ist um unserer Sünde willen und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen, also in unvergänglichem Leben steht, nachdem er sein Leben in den Tod gegeben, um es von da wieder zu nehmen.

Mit 5, 1, wo *ἔχομεν* zu lesen ist, geht der Apostel zu der andern Darlegung über, daß es auch, um der endlichen Erlösung zur Herrlichkeit gewiß zu sein, lediglich des Bleibens in diesem Glauben bedarf. Er hat bisher das *ἐκ πίστεως* ausgeführt, jetzt das *εἰς πίστιν*. Als durch Glauben gerecht geworden, sollen wir unser Verhältniß zu Gott ein durch Jesum Christum vermitteltes Friedensverhältniß sein lassen. Wie wir durch ihn zu der Gnade gelangt sind, in der wir stehen, so ist uns durch ihn die zukünftige Herrlichkeit verbürgt. Sie wird uns nicht fehlen, weil die Liebe Gottes in uns gewirkt ist durch den uns gegebenen h. Geist. Als Sünder Gotte verfohnt durch den Tod Jesu Christi,<sup>1)</sup> durch welchen geschehen ist, daß wir Gott nicht mehr gegen uns haben, dürfen wir dessen sicher sein, daß Christus sein Leben so an uns bethätigen wird, daß wir dem zukünftigen Zorngericht entnommen bleiben. Wenn sich hieran 5, 12 ein *διὰ τοῦτο* anschließt, so erwartet man eine Vermahnung zu entsprechendem Verhalten. Aber dies *διὰ τοῦτο* findet zunächst nicht das damit Eingeleitete, sondern der Apostel bleibt bei einer Gegenüberstellung der Wirkung stehen, welche Adams Sünde gehabt hat und jetzt Jesu Gerechtigkeit hat. Wie durch Adams Sünde der Tod für Alle, so ist durch Christi Gehorsam das Leben für Alle vorhanden. Von diesem, wie von

<sup>1)</sup> S. oben S. 59.



jenem geht eine für das Verhältniß der Menschheit zu Gott entscheidende Wirkung aus: wie dort eine solche, die sie unter das Urtheil des Todes stellt, so hier eine solche, die ihnen δικαιοσύνης erwirbt, zu einer Rechtfertigung des Lebens gereicht. Das Gesetz ist zwischen den beiden für die Menschheit entscheidenden Ereignissen nur zwischeneingetroffen, daß die Sünde sich steigere, wodurch da, wo dies geschehen ist, die Gnade nur um so reicher sich erzeigt hat.

Der Zweck, zu welchem uns die Gnade Gottes in Christo zu Theil geworden, ist der, daß wir ein neues, Gotte angehöriges Leben führen. In diesem Sinne, im Hinblick auf diese Absicht Gottes soll man verstehen, was 6, 14 davon gesagt ist, daß wir nicht mehr unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade. Es liegt Alles, was der Apostel in dieser Beziehung sagt, schon in dem einen Satz 6, 3 enthalten. Wer auf Christum getauft<sup>1)</sup> ist, der ist auf seinen Tod getauft und also an demselben durch einen ihm vergleichbaren Vorgang so theilhaft, daß nun auch, seiner Auferstehung entsprechend, ein neues Leben bei uns beginnen soll. Und dies kann geschehen, weil wir auch an seiner Auferstehung theilhaft, seines nunmehrigen Lebens theilhaft, mit unserem Verhalten gegen Gott nicht mehr in das σώμα τῆς ἀμαρτίας gebannt sind. Was bei Christo ein Vorgang seines leiblichen Lebens war, das mit seinem Tode ein anderes geworden, indem es bis dahin der Sühnung unserer Sünde gewidmet gewesen, das ist bei uns ein Vorgang unseres inneren Lebens, hinsichtlich dessen wir der Sünde, die wir hatten, ledig werden. Wir können also vermöge dieser Gemeinschaft seines Lebens Gotte leben und wir sollen es. Aber dem Gesetz sind nicht ferner verpflichtet, die ihm unterstanden haben. Ἐθαναιώθητε, sagt der Apostel 7, 4, τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ κτλ. Es ist ein Tod eingetreten, mittelst dessen ihr Verhältniß zum Gesetz aufgehört hat. Christo hat es sein leibliches Leben gekostet. Es war die Absicht, daß die bis Christi Menschwerdung unter dem Gesetz Gewesenen ihm angehörig werden. Dies ist aber geschehen in der Weise, daß er den Tod erlitt und aus dem Tod erstand zu

<sup>1)</sup> S. oben S. 149 f.

dem Leben, in welchem er nun das Haupt seiner Gemeinde ist und wir ihm angehören. Eine Theilhaftigkeit an dieser Weise der Heilserwirklichung ist es, vermöge deren die unter dem Gesetz Gewesenen seiner ledig geworden. Der leibliche Tod Christi hat für sie die Folge, daß sie innerlich aus dem Leben unter dem Gesetz, durch welches ihre Verfüngungen hervorgerufen worden, in ein dem Auferstandenen zugewandtes Leben übergangen. „Wir sind vom Gesetz ledig geworden damit, daß wir dem starben, darin wir gehalten wurden, so daß wir dienen in Geistesneuheit und nicht in Buchstabens altem Wesen.“ Der Israelite wird des Gesetzes nur ledig, indem er seines angeborenen Lebens ledig wird. Er soll ein neues Leben beginnen, wo das Bestimmende nicht mehr der Buchstabe ist, der keine Kraft hat, sich selbst zu vollbringen, sondern der Geist, der dies vermag.

Doch der Apostel muß sich dagegen verwahren, als habe er damit etwas gegen das Gesetz gesagt. Es ist nicht an dem — so führt er 7, 7 ff. aus —, daß das Gesetz ἀμαρτία sei, aber richtig ist, daß es der übererbten Sünde zum Mittel ward, sie zur persönlichen Sünde des Menschen zu machen, und daß auch, wer Lust an ihm hat und ihm Recht gibt und das Gute thun will, damit, daß er in der übererbten leiblichen Natur lebt, in dem Todeszustand des Unvermögens, das Gute zu thun, sich befindet und solches thut, das er nicht will, nämlich Böses. Was frei macht von solchem Zustand, ist das Einwohnen des Geistes Jesu Christi. Doch gehen wir auf das Einzelne dieses ganzen Abschnitts 7, 7—25 näher ein!

Was der Apostel hier sagt, beruht auf der Unterscheidung zwischen Person und Natur, die nicht dem Apostel eigenthümlich, sondern eine in der Schrift überhaupt bezeugte Anschauung vom Menschen ist.<sup>1)</sup> Vermöge dessen unterscheidet Paulus die Zeit von da an, wo er das Verbot vernahm, von der vorhergehenden, wo er persönlich noch in keiner Beziehung zu einem von ihm vernommenen göttlichen Willen sich befand. Sie ist ihm nicht eine Zeit der Unschuld, aber eine Zeit, wo ἡ ἀμαρτία κενὰ d. h. wirkungslos und wirkungsunfähig war, indem sie sein erst im Werden be-

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 300 ff.

sündliches Personleben, eben weil es noch erst im Werden, noch nicht unter sich begriff. Das vernommene Gebot nun, welches das persönliche Wollen hervorrief, hat gemacht, daß er ihr als Ich, als dieser Mensch verfiel und also der Lebensgemeinschaft mit Gott, von der ihn hinsichtlich seines Naturlebens die darin überkommene Sündhaftigkeit ausschloß, nun auch persönlich, wie als Mensch, so auch als dieser Mensch verlustig ward. Der Stand seines unbewußten Verhältnisses zu Gott war als Stand seines eben erst werdenden Personlebens ein Stand der Lebendigkeit im Gegensatz zu dem, in welchem er von dem Augenblick an sich befand, wo mit dem Vernehmen des Gebots die Sünde sich seines Ich bemächtigte. Dies ist nun freilich kein Vorgang, von dem er aus seinem eigenen Leben eine Erinnerung hat, aber eine Erfahrungsthatsache, die er als Vorgang seines eigenen Lebens darstellt, um dann, wie er frei geworden von dem Bann der Sünde und des Todes, als Vorgang seines eigenen Lebens vorstellen zu können. So also hat das Gesetz der Sünde in ihm dazu dienen müssen, ihn durch Erregung der bösen Lust mit seinem Personleben in dem Augenblick, wo es begann, in den Tod zu bringen. Aber das Gesetz hilft auch dem nicht dazu, daß er es erfüllt, der dazu gelangt ist, ihm innerlich beizupflichten. Auch dies wird von dem Apostel als Erfahrung seines eigenen Lebens vorgeführt, wenn er v. 22 sagt: *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου* (d. h. dem, was meinem Ich maßgebend ist) *καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου*. Es ist dies Aussage eigenen Zustandes, vermöge dessen er austruft *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*, denn dieses Leibes müßte er ledig sein, um dem für sein Ich maßgebenden Gesetz Gottes nachzuleben; aber eben Aussage dessen, der sich selbst erwidern kann 7, 25 *χάρις τῷ Θεῷ κτλ.* Er, wie er an sich selbst ist, abgesehen von seinem Verhältniß zu Christo (*αὐτός ἐγώ*) steht *τῇ σαρκί* im Dienst eines *νόμος ἁμαρτίας*, obgleich *τῷ νοῖ* d. h. als bewußt wollendes Wesen im Dienst eines *νόμος Θεοῦ*. Da ist also (8, 1) keinerlei Verdammniß jetzt für die, welche in Christo Jesu sind. So

steht es jetzt, daß, wenn vom Christen gilt, was Paulus Gal. R. 2 gesagt hat, daß, was er im Fleische lebt, ein Leben im Glauben des Sohnes Gottes ist, von einer dem Christen noch geltenden Verurtheilung keine Rede mehr sein kann. Da bleibt bei jener Doppelheit des Verhaltens nicht. Das Wandeln in Christo schließt das Wandeln im Fleische aus. Denn diese neue Lebensordnung ist für den Christen eingetreten, daß er nicht nur als isolirtes Ich Gotte gegenübersteht, sondern er ist *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Durch Jesum Christum ist er noch etwas Anderes, als ein persönlich das Gute Wollender, aber von Seiten seiner Natur unter die Sünde Gefneter; der Geist des in Christo ursprünglichen Lebens hat ihn in sein Gebiet aufgenommen und damit dem Herrschaftsgebiet der Sünde und des Todes entnommen. Nach Sünde und Tod benennt der Apostel die Ordnung der Dinge, welcher der Mensch angehört von Geburt; aber es ist ein neuer *νόμος*, eine neue Ordnung der Dinge eingetreten, wo der Geist des Lebens bestimmend ist. Das Gebiet der Christenheit ist ein Gebiet des Lebens Christi, wo sein, des Auf-erstandenen, Geist, der Geist seines Lebens als Leben wirkende Macht waltet, und dies wird näher so erklärt, daß er sagt v. 3: „Denn in der Zeit, wo das Unvermögen des Gesetzes schwach war durch das Fleisch, hat Gott seinen Sohn gleich sündigem Fleische gesendet und um Sünde willen, und hat so die Sünde verurtheilt im Fleische.“ Wir fassen, wie man sieht, *τὸ ἀδύνατον* für das vorausgestellte Subjekt der Aussage *διὰ τῆς σαρκὸς ἐν ᾧ ἠσθένει* und *ἐν ᾧ* = unter welchen Zeitläuften. Das Gesetz ist an und für sich selbst schon unvermögend; nicht wird es dies erst durch das Fleisch. Aber dies Unvermögen wurde geschwächt durch das Fleisch, d. h. die Natur derjenigen, für welche die Forderung des Gesetzes galt. Was Gott nun seinerseits gethan, ist Eines, nicht zweierlei. Er sandte seinen Sohn und diese Sendung des Sohnes selbst, daß er gesendet worden gleich sündigem Fleische, war Verurtheilung der Sünde. Der Apostel schreibt *τὸν ἑαυτοῦ νόμον*. Den Menschen, welcher Gottes Sohn ausschließlich ist, bezeichnet er damit gegenüber den Menschen, welche Gottes Söhne nur sind als Angehörige der Menschheit. Gott sandte ihn, aber *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Seine menschliche Natur unterschied sich in ihrer äußeren Erscheinung nicht

von der unsrigen. Der Apostel schließt zwar nicht ausdrücklich die Sündhaftigkeit von Christo aus; aber hier, wo er die Gleichheit seiner Natur mit der unsrigen bezeichnen will, sagt er doch nur *ἐν ὁμοιώματι*. Daraus sieht man, daß er die Sünde selbst von Christo ausschließt und nur von der Erscheinung der Natur Christi sagt, daß sie sich in nichts unterschied von der unseren, sündhaft menschlichen. Der Anlaß der Sendung wird bezeichnet mit *περὶ ἁμαρτίας*. So wird also Gott damit das im Sinne haben, was dort geschehen muß, wo Sünde ist; und so ist's denn freilich so, daß Gott Christum sandte, daß er die Sünde fühne, ein Sühnopfer werde für sie. Aber der Apostel sagt nun von der Sendung selbst, daß sie eine Verurtheilung der Sünde im Fleische gewesen. Eben da, wo die Sünde ihren Wohnort hat, hat Gott die Sünde verurtheilt. Verurtheilen heißt ein Urtheil abgeben gegen etwas, so daß ihm das Recht abgesprochen wird. Es muß sich also um ein Recht handeln, welches die Sünde hat, dort zu sein, wo sie jetzt verurtheilt worden. Es ist ein Rechtszustand, daß, was von Adam stammt, auch unter die Sünde verhaftet ist. Durch Adam's Sünde ist die menschliche Natur so, daß von ihr die Sünde nicht weggedacht werden kann. Wenn es dabei hätte verbleiben sollen, so würde Gott seinen Sohn nicht so und auf solche Weise senden. Die Sendung seines Sohnes ist der thatsächliche Rechtspruch: Es soll nicht bei der Herrschaft der Sünde bleiben. Doch das, worauf es dem Apostel ankommt, ist der Absichtssatz: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἔν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*. Wie dies möglich ist, daß das Recht des Gesetzes sich erfülle, lehrt jenes *κατὰ πνεῦμα*. Des Christen Wandel ist ein Wandel dem Geiste nach. Der Geist des Lebens Christi ist bestimmend für uns in unserer Selbstzeugung; denn wir können den Geist bestimmend sein lassen für unseren Wandel, weil wir im Geiste sind. So ist's aber vermöge der Ausgießung des h. Geistes, welche folgte auf die Erhöhung des in die Welt gesendeten Sohnes. Von hier aus gestaltet sich auch die Aussicht auf die Vollendung der Gegenwart des Christen, welche P. schon 5, 2 im Sinne hatte, die Aussicht auf die Vollendung und der Weg dahin. Er geht dazu über 8, 11 mit den Worten *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν*

*Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας κτλ.* Daß wir den Geist dessen haben, der Christum von den Todten auferweckt hat, ist also das Unterpfand dieses schließlichen Ausgangs; ist er ja doch ein Geist, der uns zu Gottesöhnen macht; ein Geist, kraft dessen wir Gott unseren Vater nennen; ein Geist, der uns bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind. Also nicht nur ist thatsächlich die Gegenwart des Geistes Christi in uns Unterpfand der Vollendung, sondern wir erfahren dieses Unterpfand auch als solches im stetigen Zeugniß des Geistes Gottes von unserer Gotteskindschaft. So wird sich denn aber diese schließlich auch vollziehen. Es gibt eine zukünftige Offenbarung der Kinder Gottes, eine leibliche Erlösung derselben, so daß, was es um die Gotteskindschaft ist, auch in die Erscheinung tritt. Die ganze körperliche Welt wartet darauf, daß solches geschehe. Denn sie hat Theil an diesem Vorgang; sie wird aus ihrer Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zu der Freiheit, welche besteht in der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wir kennen dieses Ende schon vom alten Testamente her, wenn dasselbe z. B. Jes. K. 65 von der Herrlichkeit einer unvergänglichen, neuen Welt redet.<sup>1)</sup> Wir finden hier nur den neutestamentlichen Ausdruck für ebendasselbe. Der Apostel zeigt nur, daß der Christenheit diese Verheißung gilt, welche dort Israel zugesagt ist.

Indem der Apostel den Blick einestheils auf den Ausgang der Gegenwart des Christen und dann auf den Weg dahin richtet, sagt er nicht nur, daß wir in Hoffnung jener mit einer Wandlung der Welt verbundenen Offenbarung unserer verborgenen Herrlichkeit über die Gegenwart seufzen, sondern auch, daß wir bei solchem durch die Gegenwart nothwendigen Seufzen vermöge der uns gegebenen Hoffnung ausharren; aber nicht nur wir für uns selbst stehen in solcher Arbeit des Ausharens unter dem Leid kraft der uns gegebenen Hoffnung, sondern auch der Geist Gottes selbst nimmt Theil an ihr. Ja der Apostel drückt dies mit der Wendung aus, daß er sagt: „Der Geist tritt für uns ein mit Seufzern, welche nicht in Sprache zu bringen sind; der aber die Herzen durchforscht, weiß des

<sup>1)</sup> S. oben S. 14.



Geistes Meinung, nämlich daß er göttlicher Weise Heilige vertritt.“ Es ist dies, wie wir schon oben<sup>1)</sup> sahen, nicht eine dem Apostel eigenthümliche Lehrmeinung; wie könnte es doch eine solche geben über des h. Geistes Wirksamkeit in uns, deren jeder Christ durch Erfahrung inne wird! Es ist nur eine Paulos eigenthümliche Bezeichnung des Thuns des h. Geistes, vermöge dessen er in uns ein Seufzen zu Gott wirkt, dessen Meinung zu weit und zu groß ist, als daß wir nach der Schwachheit unseres Lebens es in bestimmte Worte fassen könnten. Denn es geht unser Verlangen nach der Gottesherrlichkeit hinaus über das Maß unseres Denkens; daher wir dem Bedürfnis angemessen zu beten nicht verstehen. Da liegt aber dann hinter der Bewußtheit unseres Denkens und Sprechens eine Wirksamkeit des h. Geistes, welche ergänzt, was wir nicht vermögen. Seine wirksame Gegenwart macht, daß wir in Seufzern ohne Worte mehr sagen, als wir selbst in Gedanken fassen und aussprechen können. Diese Thätigkeit des Menschen liegt tiefer als unser gesamtes selbstbewußtes Leben; sie ist eine Wirkung des ewigen Geistes Gottes selbst. Dies kann aber dann wohl eine Vertretung des h. Geistes heißen gegenüber jener anderen Wirkung des h. Geistes, von der wir vorher gelesen haben. Denn wir hören nicht nur das Zeugniß unserer Gotteskindschaft in uns selbst, sondern es kommt auch zu jenem über das Maß unseres selbstbewußten Lebens hinausgehenden Seufzen. Beides ist Verbürgung unseres Gnadenstandes. Der h. Geist redet in uns zu Gott und stellt uns demnach Gotte dar als Heilige; denn wären wir nicht Heilige, so würde er uns nicht vertreten als Heilige. Gerade damit, daß wir die beiden Thätigkeiten des h. Geistes in uns zusammenstellen: sein Zeugniß von unserer Gotteskindschaft und seine Vertretung für uns bei Gott, gewinnen wir die Einsicht, daß Letzteres nur die andere Seite zu Ersterem und also nicht eine besondere Lehrmeinung des Apostels ist.

So ist denn auch das Folgende (8, 28 ff.) keine sonderliche paulinische Lehre von der Prädestination, sondern Aussage der Natur des Gnadenstandes. Der Apostel hat vorher gezeigt, wie unsere Hoffnung auf die zukünftige Verklärung nicht nur menschlich, son-

<sup>1)</sup> S. S. 78.

dern göttlich begründet ist, nämlich durch des h. Geistes Gegenwart in uns. Er erinnert nun auch weiter daran, daß sie begründet ist in einem ewigen Willen, welcher früher ist als alles Einzelne seines Vollzugs. „Wir wissen aber — sagt er v. 28 —, daß denen, die Gott lieben, Alles zu Gutem behülflich ist, da sie die vorsatzmäßig Berufenen sind.“ Es heißt *κατὰ πρόθεσιν*; es ist also nicht unsere menschliche Leistung, vermöge deren wir zum Gnadenstand gelangt sind, sondern eine Gottesthat hat uns darein versetzt. Das, was wir sind, sind wir geworden durch einen Ruf Gottes; und dieser Ruf ist nicht eine innerzeitlich begründete That Gottes, sondern er gründet in Gottes ewigem Willen. „Denn die er zuvorerkannt hat, hat er auch zuvorbekannt dazu, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, damit er ein Erstgeborener unter vielen Brüdern sei.“ *Προγνωσκειν* ist ein *γινώσκειν*, welches früher ist als sein Gegenstand. Rechtes Erkennen ist nur so möglich, daß der Erkennende das ihm Verwandte damit sich aneignet. Es sind also *γινώσκειν* und *ἐκλέγεσθαι*, *קָרַב* und *קָרַב*, eng verwandte Begriffe. Sie verhalten sich zu einander wie Wollen und Erkennen. Was ich erkläre, nehme ich an mich; und indem ich mich an etwas hingeebe, erkenne ich es. Wenn nun das Erkennen Gottes, dessen Gegenstand wir geworden, ein Zuvorerkennen ist, so ist es ein Erkennen, welches gründet im Willen des Erkennenden, so daß der Gegenstand desselben dazu wird, um erkannt zu werden. Es ist ein schöpferisches Erkennen. Gottes ewige Liebesmeinung ist sein Vor-auserkennen, ohne das er den Gegenstand seiner Liebesmeinung nicht würde werden lassen. Es ist also in einem ewigen Willen Gottes begründet, was in der Zeit geschieht, um uns in den Gnadenstand zu versetzen. Da wir aber zuvorerkannt sind in Christo, so ist auch die Meinung dieses Vorhererkennens, daß wir dem Sohne gleich vollendet werden sollen. „Die er aber zuvor bestimmt hat hiezu, hat er auch berufen; und die er berufen, gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt, hat er auch verherrlicht.“ Es ist die Gottesherrlichkeit nicht eine lediglich zukünftige. Der Besitz des h. Geistes ist schon unsere Herrlichkeit. Wir sind im Glauben nicht gerecht geworden, ohne den h. Geist zu erhalten, so daß diese verborgene Herrlichkeit sich nur zu offenbaren braucht. Wir sehen: hier ist nichts gesagt

von einer Erwählung Einzelner Seitens Gottes vor Anderen, sondern dies ist betont, welchen Grund in Gott der Gnadenstand derer hat, welche Gott lieben. Von denjenigen, die verloren gehen, heißt es wohl, daß damit, daß sie verloren gehen, auch Gottes Wille zur Verwirklichung komme, wie z. B. Röm. 9. Ja der Apostel sagt dort von Gott *ὁν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει*; aber er sagt dies, um den Irrthum abzuwenden, als ob Gotte damit, daß ihm Einer Gegenstand der mit *σκληρύνειν* bezeichneten Verstockung wird, unversehens etwas widerführe, was er nicht gewollt. Ob Gott den Menschen durch Liebeserweisung in den Besitz des Heilsguts setzt, oder ob er ihn hart macht gegen die an ihn gerichtete Forderung: in beiden Fällen ist es sein freier und unabhängiger Wille, der sich vollbringt. Dies ist aber etwas ganz Anderes, als daß Gott willkürlich gewisse Einzelne zum Heil, gewisse Andere zur Verdammniß bestimmt hat. Es heißt nicht *ὃν ἐν θέλῃ*, sondern *ὃν θέλει*, und nicht auf dem Objekt von *ἐλεεῖν* und *σκληρύνειν* liegt der Ton, sondern auf dem *θέλει*, auf welches sich gleicher Weise das *ἐλεεῖν* und das *σκληρύνειν* zurückführt. Gottes Wille ist immer das Frühere, derselbe mag sich in Liebeserweisung oder in Verstockung vollbringen: dies ist der aus den gegensätzlichen Beispielen Mose's, des Mittlers und Pharao's, des Feindes Israels, vom Apostel entnommene Satz, durch welchen jeder Gedanke an Ungerechtigkeit ausgeschlossen wird, indem es nun eben gilt, sich den Willen Gottes zum Heile gefallen zu lassen, um nicht in Verstockung doch wieder seinem Willen dienen zu müssen.<sup>1)</sup> Einen ewigen Rathschluß Gottes, der die Einzelnen und deren verschiedenes Geschick zum Inhalt hätte, kennt der Apostel nicht, sondern nur einen vorweltlichen Willensakt Gottes, der in Jesu Christo gründet, und dies ist ein Wille des Heils.

Mit dem Schluß von R. 8 hat der Apostel zu Ende gebracht, was er 5, 1 angefangen.<sup>2)</sup> Er hat dargelegt, wie uns mit der Gottesgerechtigkeit, deren wir durch den Glauben theilhaft geworden, unmittelbar auch schon die untrügliche Hoffnung der Gottesherrlichkeit gegeben ist. Jenes *διὰ τοῦτο*, mit welchem er 5, 12 etwas

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 245 f. <sup>2)</sup> Zeitschr. f. Prot. u. Kirche XXXIX, S. 86 ff.

einleitete, was in der vorher beschriebenen Beschaffenheit des Christenstandes begründet war, hat nun erst sich vervollständigt. Man sieht: was damit eingeleitet sein sollte, war die Erinnerung, daß der Gerechtfertigte, um der Vollendung seines Heils gewiß zu sein, nichts weiter bedürfe, als daß er in dem Gnadenstand bleibt, in welchen er durch den rechtfertigenden Glauben eingekommen ist. Dazwischen hat der Apostel dargethan, daß diese Lehre, welche nichts Anderes fordert als den Glauben an Christum, keine Folgerungen in Betreff des Wandels zuläßt, welche die Nothwendigkeit einer Unterstellung unter das Gesetz Israels und die sittliche Unmöglichkeit einer dies Gesetz ausschließenden Lehre von der Gnade offenbar machten; daß vielmehr das Gesetz zwar der Sünde dazu dient, den ihm Unterstellten zum Sündigen zu bringen, nicht aber dem, welcher das Gute will, dazu hilft, es auch zu thun, wogegen gerade dadurch, daß nach 5, 12—19 durch den Gehorsam Christi das Leben für die Menschheit ein für alle Mal und ohne Zuthun der Einzelnen vorhanden ist, bei denen, welche Christo angehörig und damit des Geistes seines Lebens theilhaft werden, Erfüllung des Gesetzes zu Wege kommt. Es verhält sich also in Wahrheit so, wie der Apostel 3, 31 gesagt hat: die christliche Lehre vom rechtfertigenden Glauben ist keine Aufhebung, sondern ist Aufrichtung göttlicher Ordnung des menschlichen Thuns. Was er dort nur versichert hat, ist nachmals bewiesen worden. Ueber der Abwehr jüdischer Einrede gegen die Lehre von der unbedingten Herrschaft der Gnade ist die Wirklichkeit dessen ins Licht getreten, was er dort ausgesagt und wovon er im 4. Kap. bewiesen hatte, daß es mit der h. Schrift und Geschichte in Einklang stehe. Dort hat sich dargestellt, daß das Christenthum Vollendung der Heilsgeschichte, jetzt, daß es das völlige Heil des Menschen ist, beides eben dadurch, daß der eigenthümlich christliche Wahrheitsbesitz in dem rechtfertigenden Glauben besteht, welcher gesetzliches Thun ausschließt. Was diesen Wahrheitsbesitz im Gegensatz gegen den gemein menschlichen und den jüdischen, der dem göttlichen Zorngericht überliefert, zu dem allein heilbringenden macht, eben das macht auch, daß er zu völligem Heile gereicht. Die christliche Botschaft, welche ihn wirkt, ist also, wie der Apostel 1, 16—17 von ihr gesagt hat, dadurch, daß sie Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit

für den an sie Gläubigen ist, eine den gläubigen Juden und Heiden in das ewige Leben rettende Gottesmacht.

Aber in alle dem finden wir keine Belehrung über solches, das die Leser nicht wissen, sondern immer nur eine derartige Ausführung des ihnen bekannten Thatsächlichen, welche verwahrt gegen den Irrthum, als könne dem Christen, der es in Wahrheit ist, etwas Anderes Noth thun, als was er hat, oder als könne er neben dem, daß er in Christo ist, dem Gesetz unterstellt sein. Es gibt kein Heil, außer in Christo und es ist das volle Heil in ihm gegeben. Alle bedürfen dasselbe und es gibt ihnen voll und ganz, wessen sie bedürfen.

Wie aber der Apostel R. 4 gezeigt hat, daß die christliche Lehre als Lehre von der Glaubensgerechtigkeit mit der Schrift in Einklang steht, indem nicht gegen Abram's heilsgeschichtliche Stellung verstoßend, so zeigt er nun R. 9—11, daß die Heilsverwirklichung, welche Inhalt der apostolischen Predigt ist, nicht in Widerspruch steht mit der Schrift, sondern im Einklang steht mit der heilsgeschichtlichen Stellung Israels. Dem könnte freilich die Thatsache zu widersprechen scheinen, daß gerade das Volk, welchem Gott den heilsgeschichtlichen Beruf gegeben hat, außerhalb des Christenthums geblieben ist, woraus man schließen könnte, als sei das Wort Gottes über Israel um seine Verwirklichung gekommen. Aber dem ist nicht so. Denn nicht der Summe aller Einzelnen gilt jenes Wort, welche leiblicher Weise Israeliten sind, sondern dem Volke Gottes, das es im Sinne Gottes, im Sinne seines von menschlichem Sein oder Thun unabhängigen, weil ihm vorausgehenden, Heilsrathschlusses ist (9, 6—13). Daß aber solche Erklärung des Geschicks Israels aus göttlichem Rathschlusse keine Ungerechtigkeit auf Seiten Gottes setze, kann man aus der Schrift ersehen, welche die Begnadung eines Mose als freie Gnadenthats Gottes darstellt. Nicht durch menschliches Wollen oder Trachten wird Gott bestimmt, Güte zu erzeugen, sondern sein Wille ist es, der sich darin vollbringt. Führt doch die Schrift auch, was aus dem wider Gott streitenden Pharao wird, auf Gottes darin sich vollbringenden Willen zurück, ohne den er nicht wäre und nicht in der Lage wäre, das zu thun, womit er nun der Selbstverherrlichung Gottes dienen muß. Gott handelt in beiden

Fällen: er erzeugt Güte und er verstockt zum Gerichte, und beides ist seines Willens Vollzug. Und wollte sich Jemand dieser Schriftwahrheit damit erwehren, daß er sagte, wenn es sich so verhielte, könne Gott den Menschen nicht schelten, wie er doch thut, indem dann immer nur sein eigener Wille geschehe, so wäre ein Solcher an das Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer zu erinnern. Der Schöpfer ist frei, zu schaffen, was er will und wozu er will, und das Geschöpf kann ihm aus der Uebung seiner Schöpfermacht keinen Vorwurf machen, wenn es ein Gegenstand seines Mißfallens wird, noch kann es ihm die Aeußerung seines Mißfallens wehren (9, 18—20). Nur das läßt sich fragen, warum Gott die Gegenstände seines Zorns so langmüthig getragen hat, und darauf antwortet die Thatsache seiner Berufung derer, welche jetzt seine Güte erfahren (v. 21 ff.). Er wollte eben nicht bloß seinen Zorn erzeugen und seine Macht kund thun, sondern auch seine Herrlichkeit mittheilen. Und zwar hat er hiezu Juden und Heiden gleichermaßen berufen, also Keinen um deswillen, was er war, ausgeschlossen. Diesem seinem Gnadenwillen, welchen er jetzt vollzieht, hat der Aufschub seines Zorngerichts gedient, wie denn auch die Schrift die verheißene endliche Begnadung Israels als Gottes freie That hinstellt, welcher es sonst hätte verderben können, statt einen solchen Ausgang seiner Geschichte herbeizuführen. Solche Begnadung, also eine Gerechtigkeit, welche Gott gibt und der Glaube empfängt, hätte Israel annehmen müssen, wie sie von den Heiden angenommen wird (v. 30—33). Daß es einer Gerechtigkeit nachtrachtet, kann ihm nicht helfen, weil es diejenige nicht will, welche Gott gibt; und daß die Heiden keiner Gerechtigkeit nachtrachteten, kann ihnen nicht schaden, da sie jetzt die dargebotene annehmen. Also ist das, was Israel widerfahren ist, weder mit Gottes Wort noch mit Gottes Wesen in Widerspruch, sondern es hat sich selbst um das Heil gebracht, indem es seinen eigenen Willen, wie es zum Heile gelangen wollte, Gotte vorschrieb, statt sich den Willen Gottes, wie er das Heil geben wollte, gefallen zu lassen.

Nachdem so der Apostel den Irrthum abgewehrt, als könne das christliche Heil nicht wirklich das Heil sein, weil Israel, das Volk Gottes, seiner untheilhaft geblieben, so wendet er sich nun



R. 10—11 gegen den anderen Irrthum, als ob es die Art des christlichen Heiles sei, Israel nicht zu Theil werden zu können. Dem ist nicht so. Denn eben das, wodurch das christliche Heil das Heil für jeden Menschen ohne Unterschied, für den Juden und Heiden ist, indem es, dem Gegensatz des Christus gegen Mose, des Heilands gegen den Gesetzgeber entsprechend, in der Person Jesu, des vom Himmel gekommenen und aus dem Tode auferstandenen, gegeben und vorhanden, und nur ein Herz, an ihn zu glauben, und ein Mund, ihn zu bekennen, dafür erfordert ist, eben dies hat Israel nicht gewollt, weil es nicht darauf verzichten wollte, seine Gerechtigkeit selbst zu beschaffen (10, 3—13). Und wie es nicht an der Beschaffenheit des christlichen Heils gelegen hat, daß Israel seiner nicht theilhaft ward, so auch nicht an der Art und Weise seiner Darbietung (10, 14—21). Letztere war durch erstere bedingt. Wenn das christliche Heil darin besteht, daß Christus vorhanden ist, an welchen zu glauben gerecht, und welchen zu bekennen und anzurufen der zukünftigen Heilsvollendung theilhaft macht, so muß die Darbietung desselben in einer Verkündigung Christi bestehen. In Gestalt eines von Sendboten verkündigten Worts mußte es in die Welt hinausgehen. Freilich hat es keinen allgemeinen Gehorsam gefunden, aber dies liegt in der Natur einer Botschaft, welcher geglaubt werden kann oder auch nicht. Genug, daß ein Wort Gottes vorhanden ist, dessen Verkündigung den Glauben wirkt, wo er zu Wege kommt, und daß dieses Wort Gottes in die ganze weite Welt hinaus erschollen ist, und Israel es zuerst zu wissen bekommen hat. Aber es ist mit Israel ergangen, wie seine Propheten vorausgesagt haben: es ist im Gehorsam hinter denen zurückgeblieben, die nicht Gottes Volk waren, und muß erst eifersüchtig auf sie werden, um sich von seinem Ungehorsam zu bekehren.

Hierin liegt schon die Antwort auf die Frage, ob das Undenkbarere geschehen sei, daß Gott das Volk, welches er dazu hat werden lassen, sein Volk zu sein, von seinem Heile ausgeschlossen habe. Denn auch diesen anderen Irrthum, welcher gleich dem vorigen Israels Schaden unheilbar erscheinen ließe, muß der Apostel abweisen. Eine dreifache Antwort, welche den Inhalt des 11. Kapitels ausmacht, gibt er auf diese Frage. Erstlich erinnert er, daß

ja er selbst ein Israelite sei: auch den Apostel der Völkerwelt selbst hat Gott aus dem Volke des heilsgeschichtlichen Berufs genommen. Sodann erinnert er, daß Gott nicht das ganze Israel im Ungehorsam gegen seine Gnade hat ein Ende nehmen, sondern eine Anzahl solcher hat bleiben lassen, welche seiner Gnade theilhaft wurden, nicht aus ihrem Verdienst, sondern aus Gnaden. Es ist ein Israel Gottes da, welches eine christliche Gottesgemeinde geworden *καὶ ἐκλογὴν χάριτος*. Mit letzterem Ausdruck wird dieses *λείμμα* nicht als Summe solcher bezeichnet, welche Gott im Unterschied von Anderen aus der Menge Israels herausgelesen hätte. Nicht im Gegensatz zu einer Verwerfung Anderer heißen sie so, sondern zu einer diesen Stand des Heils verdienenden Leistung. Daß sie das im Besitze des Heils befindliche Israel sind, das verdanken sie der Gnade Gottes, welche ohne Verdienst erkürt und an sich nimmt. Sie haben sich diesen Weg des Heils gefallen lassen, während das übrige Israel ihn durch Gesetzeserfüllung verdienen will. Aber es ist auch nicht etwa nur dadurch um das Heil gekommen, weil es dasselbe nicht haben wollte, sondern Gott hat es mit Verblendung gestraft (v. 7—10). Endlich drittens v. 11 ff. belehrt der Apostel seine heidnischen Leser, daß es auch mit dem Sturze des so gestraften Israel nicht bloß darauf abgesehen sei, es zu Boden zu werfen. Vorerst ist er der Völkerwelt zu Gute gekommen. Aber er selbst, der Apostel der Völkerwelt, wird in dem Eifer seiner Berufsarbeit durch die Absicht getrieben, seine Volksgenossen zu jener heilsamen Eifersucht zu reizen. Wird doch, wenn Israel sich bekehrt, dies der ganzen Welt zu Gute kommen, deren Verklärung (*ὅτι ἐκ νεκρῶν*) dann vorhanden ist. Es ist aber möglich (v. 16 ff.), daß es sich bekehrt, um so mehr, da es als Volk des heilsgeschichtlichen Berufs dem Heile natürlicher Weise verwandt ist, was von der Völkerwelt nicht gilt. Und endlich, es wird sich auch bekehren (v. 25 ff.): als einer von der Schrift bezeugten heilsgeschichtlichen Thatsache der Zukunft, ohne welche das schließliche Ende, die Wiederoffenbarung des Herrn, nicht erfolgt, sollen die Heiden dem entgegensehen, daß nach Bekehrung der Völkerwelt in ihrem Vollmaß Israel der ihm verheißenen endlichen Sündenvergebung theilhaft wird und in das Reich Gottes einkommt. Diefür, daß Israels

Geschichte in eine Befeuerung desselben als Volk ausgehen wird, be-ruft sich Paulus auf Schriftstellen, welche Zion als Stätte der Erscheinung Christi bezeichnen und von dem Ausgang der Geschichte Israels sagen, daß er in Sündenvergebung bestehen wird, nicht in Gericht. Wir wissen hievon schon vom alten Testament her, namentlich auf Grund der Schlussworte von Dt. K. 32.

Zurückblickend können wir nur wiederholen, was wir bereits bemerkten, daß wir in dem Brief keine besonderen Lehren finden, denen bei den Lesern erst Eingang zu verschaffen wäre, sondern theils vorliegende Thatfachen, theils solches, was der h. Geschichte angehört oder der Weissagung, theils unbestrittene Wahrheiten, zu welcher letzteren wir das zählen, was der Apostel von Gottes Willen sagt, daß er dem menschlichen Willen vorhergehe, und von seiner Schöpfermacht, daß sie unbedingt sei und dergl. Jene neutestamentlichen Thatfachen finden wir von dem Apostel in einer seinem Zweck entsprechenden Weise angewandt und mit Solchem, was vom alten Testament her gewiß ist, verknüpft.

Mit dem Brief an die Römer hat das zwietheilige Werk des Lukas die nächste Verwandtschaft.<sup>1)</sup> Von dem Weltberuf des Evangeliums, welchen dort Paulus aufweist, zeigt hier sein Gefährte, wie er sich verwirklicht hat. Beim ersten Anfang der neutestamentlichen Heilsbotschaft hebt er an, wo Gottes Engel im Tempel Jerusalems zum Priester aus Aarons Geschlechte, im galiläischen Nazareth im verschlossenen Frauengemach zur Verlobten des Davidssohns redet. Aber schon der Täufer findet Unglauben bei seinem Volke und den Tod durch dessen Fürsten, und der Sohn Gottes selbst, welcher sich mit Wort und That als solcher erweist, der Zeuge der Wahrheit im Lehren und Sterben, von seinem Volk und dessen geistlicher Obrigkeit erleidet er den Tod. Darum hat er auch seine Jünger gesammelt und im voraus bestellt, welche nun den Beruf haben, sein Werk des Zeugnisses fortzuführen. Mit der Ausgießung des Geistes über sie und ihrem Zeugnisse von seiner Auferstehung beginnt die Berufung des jüdischen Volks von Neuem. Aber Sadducäer zuerst, dann auch die Phariseer verfolgen die Apostel und

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 103 f.

die Gemeinde, mit Bedrohung Anfangs und dann mit Mord. Und als nun das Evangelium die Grenzen des h. Landes überschritt, war es die Synagoge, welche sich ihm auch draußen aller Orten verschloß. Darum hat auch Paulus der Heiden Apostel und die heidnische Welt von Antiochia bis Rom die Stätte des Reiches Gottes werden müssen.

Was das Werk des Matthäus für den Gegensatz der aus dem jüdischen Volk hervorgegangenen Gemeinde Christi gegen das zurückgebliebene jüdische Volk ist, das ist das Werk des Lukas für das Verhältniß des Christenthums zu dem Gegensatz der Völkerwelt und Israels. Während Matthäus zeigt, wie Jesu Geschichte, auf welcher das göttliche Recht der aus Israel hervorgegangenen Gemeinde beruht, die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte und Schrift ist, thut Lukas dar, wie die Geschichte der neutestamentlichen Heilsbotschaft für das paulinische *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι* Zeugniß gibt. Demgemäß schließt jener mit des Erstandenen Befehl und Verheißung an die Seinen auf dem galiläischen Berge, dieser dagegen mit des Heidenapostels ungehinderter Heilsverkündigung in der Welthauptstadt, wo er sich auf seines Volkes Anklage in Haft befand.

Die bisher besprochenen apostolischen Zeugnisse richteten sich gegen jüdische Befehdung desjenigen Christenthums, von dessen Aufrechthaltung die Möglichkeit einer heidnischen Christenheit abhing, welche einerseits gegen judenchristliche Zumuthungen zu wahren, andererseits gegen die Einrede nichtchristlicher Juden zu festigen war. Wir finden aber in jenen Zeugnissen auch

3. Wahrung des Christenthums gegen heidnische Mißkennung. So im Brief an die Epheser.

Der Apostel hat diesen Brief für eine Christenheit geschrieben, welche von Ephesus aus gesammelt worden war während oder nach seinem Wirken dortselbst. An diese Christenheit hat er geschrieben ohne besondere Veranlassung, nur um ihr, was eine heidnische Christenheit überhaupt bedarf, zu sagen. Dem Heiden ist die nächstliegende Gefahr die, daß er die religiöse Gemeinschaft als eine Sache individueller Willkühr, selbstlichen Beliebens ansieht. Gegen diese Anschauungsweise richtet sich der Brief, wo der Apostel davon han-

delt, wie die Leser das geworden, was sie sind, und was es um die Kirche sei, der sie angehören.

Hienach ist gleich die Lobpreisung v. 3—14 angethan, mit welcher der Apostel beginnt und in welcher er den Christenstand auf Gott und Christum zurückführt, sowohl hinsichtlich des darin wirklichen Willens Gottes, als hinsichtlich der in Christo geschehenen Verwirklichung dieses Willens. In Christo hat uns Gott erkoren vor der Welt Schöpfung, heilig und unsträflich vor ihm zu sein. Wir zeitlich gewordenen Menschen sind dadurch des ewigen Gotteswillens Gegenstand in ewiger Weise, weil wir es sind in Christo. Als eine in Christo befaßte Einheit sind wir dieses. Um dieses Willens Gegenstand zu sein, braucht ein Mensch nur der Gemeinschaft Christi anzugehören und angehörig sein zu wollen. Wenn nämlich der Apostel *ἡμεῖς* schreibt, so meint er dies nicht so, daß die Einzelnen sich erst fragen müßten, ob jener Gotteswille auch sie unter sich begreife, sondern die Christenheit als solche ist damit bezeichnet und die einzelnen Christen als deren Angehörige. Wer sich dessen bewußt ist, daß er ihr angehört, soll wissen, daß ihn Gott vorweltlich dazu erkoren hat, das zu sein, was er schließlich sein wird, heilig und unsträflich vor ihm; daß er ihn zuvor bestimmt hat dazu, durch Christum in ein Kindesverhältniß zu ihm zu kommen. So verhält es sich, und nicht so, daß wir heilig geworden wären und dadurch von uns aus in ein Verhältniß der Sohnschaft zu Gott gekommen sind. Wie Christus dieses vorzeitlichen, übergeschichtlichen Aktes Gottes persönliche Vermittlung ist, so ist er es auch für den geschichtlichen Vollzug dieses in ihm gefaßten Rathschlusses. Schon vollzogen ist derselbe damit, daß wir Christum und in und mit ihm der Sünden Vergebung haben. Die Sünde mußte uns erst vergeben werden und sie ist es kraft dessen, was Christus uns ist. Von dieser Gegenwart des Heils geht der Apostel v. 9 ff. wieder zurück auf ihre Voraussetzungen und zeigt, wie wir in diesen Besitz gekommen sind. Er ist aber auf die That Gottes in Christo zurückzuführen und uns zu Theil geworden 1) damit, daß er uns das Geheimniß seines Willens kund gethan hat. Dies ist geschehen gemäß der Willensmeinung Gottes, die er sich vorgesetzt hat in Christo für die Verwaltung des Vollmaßes der Zeiten, d. h. er hat

es sich vorgesetzt, um der Zeiten Vollmaß dafür zu verwenden. Was er sich aber da vorgenommen hat, ist: *ἀνακεφαλαίωσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*. Was hier als Wille Gottes bezeichnet ist, erscheint an der Stelle Kol. 1, 20 als Wille Christi selbst, als welcher *εὐδόκησεν, δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Beide Bezeichnungen liegen nämlich gar nicht zu weit auseinander. 1) Denn *ἀνακεφαλαίωσθαι*, welches sich nicht auf *κεφαλή*, sondern auf *κεφάλαιον* zurückführt, heißt das Vereinzelte auf seine Einheit bringen, in welcher es zusammenbefaßt sei. Daß nun Gott alles Geschaffene aus seiner Vereinzeltung, der es anheimgefallen, in die Einheit bringt, in welcher er es haben will, und daß es Christus, durch den und auf den hin es geschaffen ist, durch ihn selbst aus der Entfremdung von ihm wieder zu ihm herbringt, ist wesentlich eins und dasselbe. Das Objekt *τὰ πάντα* ist beide Male auseinandergelagt in *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* oder *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, um desto unzweifelhafter die Gesamtheit der Schöpfung zu bezeichnen, welche nach biblischer Anschauung eine zwietheilige ist. Derselbe Christus — sagt also unsere Stelle —, in welchem wir des Heils theilhaft sind, sei dazu gesetzt, in ihm die ganze Welt in ihre göttliche Einheit zusammenzufassen. Jetzt ist die Zeit da, wo es zu einer neuen Welt kommen soll. Wir stehen in diesem Vollmaß der Zeiten und Gottes Liebesmeinung ist es, daß wir, die in dieser Zeit Lebenden, jetzt der Offenbarung seines Willens theilhaft geworden sind, welche für das Vollmaß der Zeiten aufbehalten war. Aber 2) ist auch dies nur im Willen Gottes begründet, daß solche sind, welche, ehe sie der christlichen Offenbarung theilhaft geworden, im Besitz einer Hoffnung darauf gewesen. „In Christo sind wir von Gott erwählt worden, nachdem wir gemäß dem Vornehmen des Alles Wirkenden nach dem Rathschluß seines Willens dafür zuvor bestimmt worden waren, daß wir zu seinem Ruhm die seien, so zuvor gehofft haben in Christo.“ Daß also diejenigen, welche vor dem Eintritt des Vollmaßes der Zeiten in einer Hoffnung des Heils ge-

1) Schriftbew. I, S. 216 f.



standen haben, in Folge eines Vorsazes Gottes diese ihnen eigenthümliche Bestimmung hatten, dies ist der Stelle Sinn, welche auf Israel beschränkt sein will. Aber auch die Heiden sind in Christo mit dem h. Geist der Verheißung besiegelt worden, welcher unseres Erbtheils Unterpfand ist. Derselbe Christus also, welcher für die aus dem alttestamentlichen Heilsgemeinwesen Hergekommenen im voraus Ursache der Hoffnung gewesen, ehe er erschien, hat den Heiden, als sie das Wort der Wahrheit annahmen, den Glauben daran und die Gabe des h. Geistes vermittelt, durch welche sie ihrer zukünftigen Verklärung versichert wurden. So führt der Apostel 1, 1—14 Alles auf Gott und auf Christum zurück, was unseren Christenstand ausmacht.

Es folgt nunmehr nach der Lobpreisung 1, 3—14 der Inhalt des Briefes selbst, der in zwei Theile zerfällt und einerseits Erinnerung an das ist, was Gott den Lesern zu Gute gethan, und andererseits Ermahnung zu einem dem entsprechenden Verhalten. Es ist besonders der erste Theil, den wir hier zu berücksichtigen haben.

An die Thatfachen erinnert der Apostel, auf welchen unser Gnadenstand beruht. Anknüpfend daran 1, 19 f., daß wir glauben in Folge der Machtwirkung, welche Gott geübt hat an Christo, sagt er zuerst von dieser Machtwirkung selbst, ehe er dazu übergeht, zu sagen, was uns geschehen ist. Indem wir ihn aber reden hören von der *ἐνέργεια τοῦ κρατοῦ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ*, erinnern wir uns an Stellen wie 1 Kor. 15, 17, wo der Apostel sagt, daß, wenn Christus nicht auferstanden wäre, wir noch in unseren Sünden sein würden. Mit Christi Auferweckung beginnt das Thun Gottes, welches als Folge der in seinem Tod geschehenen Sühnung der Sünde der Menschheit die Frucht seiner Sühnung zu Theil werden läßt. Aus der Todtenwelt — mit *ἐγείρας* v. 20 beginnt eine neue Periode — hat Gott Christum erweckt und ihn zu sich über Alles erhöht, Alles ihm untergeben. Daß er eben ihn, den aus dem Tode lebendigen, über Alles, was da ist, erhobenen, der Gemeinde zum Haupte gegeben, an der er nun seiner selbst Erfüllung<sup>1)</sup> hat, während Alle ihrer selbst Erfüllung

<sup>1)</sup> S. oben S. 138.

lediglich von ihm empfangen, fügt der Apostel hinzu, um zu erinnern, daß Christi Auferweckung und Erhöhung der Gemeinde zu Gute geschehen ist.<sup>1)</sup> Neben das aber, was Gott an Christo gethan, stellt er die gleichartige Machttübing Gottes, welche die Leser und Alle, die nun Christen sind, nicht etwa nur die vormalig Heiden gewesen waren, an sich erfahren haben (2, 1 ff.). Aus dem Tode, aber einem Tode, in welchem sie sich durch ihre Sünden befanden, als sie in der Atmosphäre desselben Geistes ihren Wandel führten, welcher zur Zeit in den Ungläubigen den Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft wirkt,<sup>2)</sup> hat Gott sie zum Leben erweckt und aus der Welt dieses Todes zu sich in den Himmel erhoben, indem er sie durch Christum mit Christo in Gemeinschaft setzte und also des Lebensstandes theilhaft machte, zu welchem er ihn erweckt und erhöht hat. Es war aber dieses Werk der göttlichen Macht an ihnen ein Werk erbarmender Liebe gegen sie. Als solches will es der Apostel gleichzeitig erkannt wissen. Daher erinnert er daran, daß wir, welchen Gott von dem an eitel Güte erzeigen will, zuvor an uns selber ebenso, wie alle Uebrigen, dem Zorngericht verfallen gewesen waren, und daß es eitel Gnade war, die uns errettete, indem uns das Heil nicht von wegen unseres Thuns, sondern mittelst des Glaubens, den Gott in uns geschaffen hat, also geschenkweise zu Theil ward; wie denn auch, was wir jetzt Gutes thun, nur Verfolgung eines Weges ist, den Gott selbst uns gebahnt hat.

Auch in diesem Abschnitt des Briefes 1, 15—2, 10 geht des Apostels Absehen darauf, seinen Lesern zu Gemüthe zu führen, daß sie das Gut ihres Christenstandes, dieses Standes eines himmlischen Lebens, lediglich Gotte, nämlich der zwiefachen That göttlicher Allmacht verdanken, welche an Christo, und welche, in Christo vermittelt, aus freier Gnade an ihnen geschehen ist.

In demselben Sinne erinnert er dann 2, 11 ff. seine Leser, oder heißt sie vielmehr Angesichts des ihnen widerfahrenen Heils eingedenk sein, wie es insonderheit mit ihnen als Angehörigen des Völkertums vormalig gestanden hat, und welche Veränderung sie also auch insonderheit Christo verdanken. So lange sie ihn nicht

<sup>1)</sup> Zeitshr. f. Prot. u. Kirche Bd. XXXX, S. 334 f. <sup>2)</sup> S. oben S. 87 f.

hatten, befanden sie sich außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets und somit ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt. „Aber nun in Christo Jesu seid ihr, die ihr einst ferne gewesen, nahe geworden in dem Blute Christi.“ Das Folgende ist Ausführung dieses letzteren Gedankens. „Denn er — sagt der Apostel v. 14 — ist unser Friede.“ Der gesammte Friedensstand, in dessen Besitz wir sind, ruht in seiner Person: *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας*. Wenn *τὰ ἀμφοτέρωθεν*, worüber kein Zweifel obwalten kann, das bezeichnet, was bis dahin innerhalb und was außerhalb des Gemeinwesens Gottes sich befunden hat, so kann unter dem Abbruch der Zwischenwand des Zaunes nur verstanden werden die Aufhebung der Abgeschlossenheit des alttestamentlichen Gemeinwesens, soferne durch sie die Völkerwelt als solche ausgeschlossen war. Aber der Apostel sagt nicht nur, daß Christus dies gethan hat, sondern auch, auf welche Weise er es gethan. Er hat solches gethan *τῆν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας*. Die Verbindung *καταργεῖν τι ἐν τινι* bedeutet entweder: Etwas vermöge eines Anderen außer Bestand setzen oder etwas damit außer Bestand setzen, daß man etwas Anderes außer Bestand setzt. Letzteres hier. Christus gehörte seinem Fleische nach dem Volke an, welches um seiner religionsgesetzlichen Besonderheit willen den Heiden ein Greuel und durch sie gegen die Heiden abgetrennt war. Also mußte er aufhören im Fleische zu leben, wenn diese feindliche Geschiedenheit aufhören sollte. Als er sein Fleischesleben abthat, machte er damit die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft von der Annahme der religionsgesetzlichen Volkseigenthümlichkeit Israels unabhängig, zugleich aber auch die Theilnahme an dieser volksthümlichen Besonderheit gleichgültig für die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen Gottes. So hat er, indem er sein Fleisch zu nichte werden ließ, die Feindschaft zu nichte gemacht, diese aber nicht, ohne auch das Gebotegesetz. Er hat dasselbe abgethan, insoferne als er Satzungen überhaupt aufhören machte. An ihn zu glauben ist das Gesetz der neutestamentlichen Gemeinde. Damit hört alle Geltung von Satzungen auf, und also auch die Geltung des alttestamentlichen Gebotegesetzes. Es ist, wie man sieht, ein Gedanke, den wir auch Kol. 2, 14 gefunden haben; nur war

er dort nach einer anderen Seite gewendet, und stand im Zusammenhang einer Aussage von Gott, während er hier einer Aussage von Christo angehört.<sup>1)</sup> Durch die Art und Weise nun, wie Christus die Zwischenwand der Umzäunung abgebrochen hat, ist die Absicht erfüllt worden, mit der er es gethan hat. Die zwiefache Absicht entspricht dem zwiefachen *καταργεῖν*, nämlich *ἵνα τοὺς δύο κλίση ἐν ἑαυτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον* entspricht dem *καταργήσας ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* und also entfernter dem *ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν*, und *ἵνα ἀποκαταλλάξῃ κτλ.* entspricht dem *καταργήσας τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* und entfernter dem *λύσας τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*. Christus wollte die Zwei zu Einem neuen Menschen machen, hiemit Friede stiftend: dies ist das Eine. Die Friedeschaffung sollte in der Art geschehen, daß er die Zwei, die Heiden und die Juden, zu Einem neuen Menschen umschuf, und diese Umschaffung und Neuschaffung ging vor sich in seiner eigenen Person. Er selbst wurde ja neu damit, daß er es sich sein Leben kosten ließ, um der Feindschaft in der Welt ein Ende zu machen. Indem er starb, hörte er auf, ein Jude zu sein. Sein Tod war das Ende des Lebens, in welches er vom Weibe geboren und in welchem er unter das Gesetz gethan war. So ist er also damit, daß er starb, selbst ein neuer Mensch geworden, und zu ihm hat in Beziehung zu treten, wer des Heils theilhaft werden will, welches in ihm verwirklicht ist. Er muß dann für sein Verhältniß zu Gott aufhören, Heide oder Jude zu sein. So werden dann die Zwei Ein neuer Mensch. Zum Andern war seine Absicht, die Beiderseitigen in Einem Leibe zur Gemeinschaft mit Gott wiederzubringen, indem er durch das Kreuz die Feindschaft tödtete in ihm selbst. Wie es von den Zweien heißt, die vorher neben einander gewesen waren, daß er sie nicht bloß zu Einem, sondern daß er sie in seiner eigenen Person zu Einem neuen Menschen geschaffen habe, so heißt es von den Beiderseitigen, die vorher hüben und drüben gewesen waren, daß er sie nicht bloß unter sich zusammengebracht, sondern daß er sie in Einem Leibe Gotte wiedergebracht habe, mit ihm in Gemeinschaft zu stehen. Aber nicht bloß einzeln erst sind sie

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 377 ff.

neu geworden und anders zu stehen gekommen, sondern in ihm ist die Wandlung ein für alle Mal geschehen. In seiner Person ist die Neuheit menschlichen Wesens für sie vorhanden, und an seinem Leibe, in welchem er zu Gott hingegangen ist, haben sie den Ort, wo die Menschheit zur Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt ist. Wie Christus dies ausgerichtet hat, sagen die Worte *διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείναντες τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ*. Er hat die Feindschaft, nämlich die mit der Entfremdung der Heiden gegebene zwischen Gott und ihnen damit getödtet, daß er sein leibliches Leben durch seine Kreuzigung in den Tod bringen ließ. Indem Christus in seinem Leibe, als leiblich lebender Mensch zu Gott hinging, hat er in diesem seinem Leibe die Menschheit in Friedensgemeinschaft mit ihm wiederhergebracht. Aber sein Hingang war der, daß er sich ans Kreuz schlagen ließ, und hterin die Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit an sich selbst, an seinem Leibe, bis auf das Letzte und Neueste, was sie für ihn zur Folge haben konnte, zu erfahren bekam. Wir fügen hinzu, indem wir die evangelische Geschichte ergänzend eintreten lassen, daß er die Feindschaft zwischen der Menschheit und Gott insofern nach ihren beiden Seiten zu erfahren bekommen hat, als es die Sünde war, die ihn ans Kreuz schlug, und Gottes Zorn wider die sündige Menschheit es war, der für den Erlöser aus der Sünde mit sich brachte, daß er sich auch dieser letzten Folge, die sie für ihn haben konnte, unterzog. Auf den Gedanken eines Vollzugs der Sündenstrafe an Christo, statt an uns, bringt die Stelle nicht, sondern sie bezeichnet das Widerfahrniß seines Lebensausgangs als seine That, durch welche die innerhalb und außerhalb des Heilsgemeinwesens befindliche und dadurcherspaltene, mit Gott aber beiderseits in einem Verhältnisse der Feindschaft stehende Menschheit in seiner Person einen neuen Bestand der Gemeinschaft inner ihrer selbst und ein neues Verhältniß der Gemeinschaft mit Gott gewonnen hat.

In dieser Weise erläutert der Apostel, daß die Heiden, welche ferne waren, nunmehr nahe gekommen sind durch das Blut Christi. Sein Tod ist das Eine, wodurch sie herbeigekommen sind; das Andere ist (2, 17 f.) seine Verkündigung, daß er im Geiste gekommen ist und den Frieden verkündigt hat beiden, welche nahe und

welche ferne waren, daß wir durch ihn haben den Zugang beiderseits zum Vater in Einem Geiste. Hierin liegt, daß der zu Gott Hingegangene seinen Geist in der Welt sein läßt, um Juden und Heiden zum Vater zu bringen, ihnen zu Gute.

Es sind also die Thatfachen der Sendung und des Todes, der Auferstehung und Erhöhung Christi, der Sendung seines Geistes, durch welchen die Predigt von Christo geschieht und der Glaube an sie gewirkt wird —, diese Thatfachen sind es, auf welchen der Gnadenstand, besonders auch der Heidenchristen beruht. War diese Erinnerung der Leser, wie und wodurch es so anders mit ihnen geworden, geeignet und also wohl auch bestimmt, sie gegen eine Auffassung ihrer Zugehörigkeit zur Kirche zu verwahren, bei welcher sie dieselbe, statt auf Christi Tod, der ihnen den Zugang zu Gott eröffnet hat und auf seine Darbietung der Friedensbotschaft, vielmehr auf ihren Entschluß, Christen zu werden, zurückführten, so bezeugt ihnen nun 2, 19—22 der Apostel andererseits die Wirklichkeit und Vollständigkeit ihres kirchlichen Bürgerrechts, jedoch auch wieder nicht, ohne zu betonen, worin dieselbe stetig begründet sei. „So seid ihr nun Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, nachdem ihr auf dem Grund der Apostel und Propheten aufgebaut worden.“ Die Apostel und Propheten sind die einen und selben, und nicht zweierlei; sie sind benannt nach den beiden Beziehungen, soferne sie Boten Gottes an die Welt und Sprecher Gottes zur Welt sind. Diese bilden den Grundbau, auf welchem diejenigen zu stehen kommen, welche der Gemeinde einverleibt werden. Daß sie aber vermöge dessen Hausgenossen Gottes sind, begründet der Apostel durch den Participialsatz *ὁὗτος ἀπογονιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Es ist so, indem des Grundbaues Eckstein Jesus Christus ist, in welchem beschlossen alles, was so gebaut wird (*πάντα οἰκοδομῆ*), zu einem heiligen Tempel erwächst, in welchem beschlossen also auch sie, die vormaligen Heiden, Bestandtheile eines Wohnhauses Gottes werden. Offenbar ist die Absicht dieser Stelle ebensowenig, als die der Stelle 1, 22 f., zu lehren, was es um die Kirche Christi sei, sondern der Apostel bezeugt seinen heidenchristlichen Lesern 1) was sie jetzt sind; 2) womit sie das geworden sind; 3) was sie jetzt werden, alles in der Weise, daß sie sehen, wie es Christus ist, welcher macht,



daß sie das geworden, was sie geworden, und daß sie das werden, was sie werden. Weil Christus Eckstein des apostolischen Grundbaues ist, auf welchem sich das Gebäude erhebt, dessen Bestandtheile sie geworden sind, deshalb sind sie hiemit Genossen des Hauses Gottes geworden; und wenn sie jetzt Bestandtheile des erwachsenden Wohnhauses Gottes werden, so geschieht dies vermöge dessen, daß die an ihnen geschehende Wirksamkeit eine in Christo beschlossene ist. In diesem Zusammenhange wird nun die Kirche Christi nach einer ganz anderen Seite hin bezeichnet, als oben am Schlusse des ersten Kapitels. Dort haben wir gelesen, wie das eigenthümliche Verhältnis zu Christo die unvergleichliche Ehre der Gemeinde ausmacht, hier dagegen, daß es ihr Verhältnis zu Christo ist, welches sie zu der wahrhaftigen Gottesgemeinde macht, die sie ist und wird. Dort handelte es sich nur um das Verhältnis zu dem gegenwärtigen Christus, dem aus dem Tode erweckten und zu Gott erhöhten, hier dagegen ist dasselbe ein zwiefaches, ein geschichtliches zu dem Richtung gebenden Ecksteine des apostolischen Grundbaues, und ein stetiges zu ihm als der persönlichen Bedingung alles zur Vollendung führenden Wachstums des Gebäudes. Denn er ist nicht nur der Anfänger des Gebäudes, nach welchem sich ihr Werden richtet, sondern auch ihr Vollender, der sie zum Ziele bringt. Und eben deshalb ist sie in ihrem Beginnen schon, was sie schließlich zu werden bestimmt ist: ein wahrhaftiges Heiligthum und Gottes wahrhaftes Wohnhaus.<sup>1)</sup>

Wenn hierauf der Apostel im Zusammenhang mit der Aussage seines sonderlichen Berufs, welcher ihn berechtigt, die nachfolgende Ermahnung an die heidnische Christenheit zu richten, 3, 10 von der Kirche sagt, daß durch sie Gottes vielgestaltige Weisheit den himmlischen Mächten jetzt kund werden wolle, so ist diese Erwähnung der Kirche dadurch veranlaßt, daß es die einheitliche Geschichte des Christenthums ist, welche die himmlischen Mächte lehrt, wie mannigfaltige Wege Gottes Weisheit kennt, dem ganzen Menschengeschlechte, der außerisraelitischen Völkerwelt von Israel aus und Israel von der bekehrten Völkerwelt aus das in Christo ver-

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 126 f.

wirkliche Heil zuzuwenden (vgl. Röm. 11, 30). Und wenn er dann beim Uebergang zu der Vermahnung 4, 1 in den sie schon in sich schließenden Ruf ausbricht *αὐτῶ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κτλ.*, so gedenkt er hier der Kirche, weil ihr einheitliches Leben die wesentliche Stätte der Offenbarung göttlicher Gnade und daher auch der lobpreisenden Verherrlichung derselben ist.

In der durch den Inhalt von R. 1—3 begründeten Ermahnung selbst ermuntert er vor Allem zu einem Verhalten, welches dem entspreche, was er von dem Wesen des Christenstandes und der christlichen Gemeinschaft gesagt, zu einem rechten Verhalten in dieser Gemeinschaft, der sie angehören. Zweierlei ist es, was er da fordert, Bewahrung der Einheit und einträchtige Förderung der Vollkommenheit der Gemeinde. In ersterer Beziehung sagt er, es sei ein und dieselbe Hoffnung der Berufung, die an sie ergangen und fügt hinzu *εἰς κύριος, μίᾳ πίστις κτλ.* Der Herr, dem sie unterstehen, ist derselbe für Alle; der Glaube, durch den sie ihm angehören und an ihm hängen, ist ein und derselbe in ihnen Allen; die Taufe, durch welche sie der Gemeinschaft der Seinigen einverleibt worden, ist die eine und selbige bei Allen, die sie empfangen haben; und so ist endlich Aller Ein Gott und Vater, nicht blos ihrer Aller Gott, sondern Gott und Vater. So weit sind also Alle an sich gleich, die der Gemeinde angehören; und auch das gilt für sie Alle in gleicher Weise, daß sie die Gnade empfangen haben. Aber — und hiemit kommt der Apostel auf die andere Seite zu sprechen — „einem Jeglichen von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß des Geschenkes Jesu“, welcher sich zuerst in unsere irdische Niedrigkeit begeben hat, um dann über alle Himmel aufzufahren und so hoch zu kommen, daß er allen seine mannigfaltige Gnade gibt. Der Apostel begreift hier unter der Gnade beides zugleich: die Stelle, welche Gott dem Einzelnen angewiesen hat, und seine Ausrüstung für dieselbe. Denn mit jener gibt Gott auch diese. Aber jene ist eine andere bei einem Jeden. Es handelt sich nämlich um die Stelle, welche er in der Gemeinde einnimmt, als an dem Bau derselben mitbetheiligt. In dieser Beziehung steht Jeder anders als die übrigen. Aber Keiner ist leer ausgegangen. Der Apostel unterscheidet aber die sonderliche Stellung, welche diejenigen empfangen haben, welchen

ein in irgend welchem Sinn amtliches Thun zukommt, und die Stelle, die ein jeder Einzelne innerhalb des Organismus der Kirche an seinem Theil einnimmt. Wenn der Apostel in ersterer Beziehung sagt, Jesus habe die Einen als Apostel, die Anderen als Propheten u. s. w. gegeben, so haben wir bereits den Mißverständnis abgewehrt,<sup>1)</sup> als benenne der Apostel hier diejenigen Aemter, welche zu jeder Zeit in der Kirche bestehen müssen, damit die Kirche Kirche sei. So mannigfaltig das Bedürfnis ist — sagt der Apostel —, welches die Kirche hat, so mannigfaltig ist das Amt, dessen Träger der Herr bestellt hat. Sie sind aber bestellt *εἰς ἔργον διακονίας*. Einen Dienst sollen sie thun, damit die Heiligen zugerichtet werden, und das Ziel, auf das Christus mit dieser amtlichen Thätigkeit hinaus will, ist dies, daß wir Alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen. Diese Gleichheit der Gemeinde will Christus bei jener sonderlichen Berufstellung und Begabung, und die mit dieser sonderlichen Stellung gegebene Ungleichheit ist nur zeitweilig verordnet für den Zweck, jenes Ziel herbeizubringen; und hinwieder ist die für den Bau der Kirche dienende Thätigkeit nicht auf die Träger solcher sonderlichen Amtsgewalt eingeschränkt. Nach dieser anderen Beziehung heißt es weiterhin, daß von Jesu als dem Haupte das durch aller Gliedmaßen Ineinandergreifen vermittelte einheitliche Wachstum des Leibes der Gemeinde ausgeht.<sup>2)</sup> Es thut dies der ganze Leib zu seiner Selbstaufbauung (*εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ*). Der ganze Leib baut sich auf, unter der Voraussetzung freilich, daß er an Jesu sein Haupt habe. Von dorthin kommt ihm, daß er dies vermöge. Dann aber sind an solchem Werke der Selbstaufbauung des Leibes alle Glieder betheilig, jedes nach seinem Maß. Es besteht also einerseits ein sonderlicher Beruf Einzelner und zwar ein mannigfaltiger, die Gemeinde im Ganzen oder in ihren Einzelgemeinden zu bauen, und andererseits geschieht die Selbsterbauung des Leibes durch alle seine Glieder in ihrer Wechselwirkung aufeinander. Man sieht: der Apostel behandelt die Kirche nicht als ein Institut und redet nicht von Institutionen, die ihr der Herr gegeben hat, sondern sie ist ihm ein

<sup>1)</sup> S. oben S. 148. <sup>2)</sup> S. oben S. 138 f.

Organismus von Personen, und persönlicher Art ist alle Wirkung, die da geschieht.

Noch einmal kommt der Apostel auf das Verhältniß von Christo und der Gemeinde zu reden, indem er nämlich 5, 25—27 und 29—32 das Verhalten Christi gegen die Gemeinde zum Vorbild des ehelichen Verhaltens macht. „Ihr Männer, sagt er 5, 25 f., liebet eure Weiber, *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθάρισας τῷ λότρῳ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι ἵνα παραστήσῃ κτλ.* Die sittliche Natur des ehelichen Verhältnisses zeigt der Apostel auf. Der Mann soll es darauf absehen, wenn er ehelicht, auf sein Weib eine sittliche Wirkung zu üben, wie Christus mit solchem Absehen seine Gemeinde gleichsam geheiligt hat. Christus hat die Gemeinde geliebt, wie der Mann sein Weib, ehe es sein Weib ist. Christus hat sich für die Gemeinde dahingegeben, wie der Mann an sein Weib; wie aber Christus damit die Gemeinde heiligen wollte, so soll der Mann es darauf absehen bei der Ehelichung, daß sein eheliches Verhältniß auf sein Weib sittlich einwirke. Was die Vermählung ist für Mann und Weib, das ist für das Verhältniß Christi zu der Gemeinde die Taufe. Wie der Mann durch das Wort, welches seinen Willen ausspricht, ein Weib zu seinem Weibe zu machen, die Unehre ihres Jungfernstandes von ihr nimmt, so hat Christus der Gemeinde gethan. Die Handlung der Wassertaufe ist seines Worts, daß er sie zu seiner Gemeinde mache, Verkörperung und Vollzug. Die Taufe bezeichnet der Apostel nach ihrer äußeren Erscheinung, weil er sie nach der Seite bezeichnen will, soferne sie der Anfang eines auf sittliche Vollkommenheit abzielenden Thuns Christi ist und weil er dabei die Gleiche der Vermählung im Auge hat. Da ist dann bei der Gemeinde das Ziel Christi, wenn er die Taufreinigung vornimmt, ein Thatbestand, welcher schließliche Bewahrung jenes Wortes ist, in und mit welchem Christus bei der Taufe die Gemeinde reinigt. Um Reinheit im Sinne der Rechtfertigung handelt sich bei dem *ἀγιάζειν* gegenüber der Reinheit im Sinne der Heiligung, welche erzielt werden soll. Wie nun Christus darauf ausgeht, die Gemeinde sich selbst in einer alles sie Verunstaltende ausschließenden heiligen Schönheit darzustellen, so soll das

Weib durch den Mann der sittlichen Vervollkommnung entgegengeführt werden. Indem der Apostel weiterhin sagt, Christus hege und pflege die Gemeinde, weil wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und seinem Gebein, weist er auf die Erzählung der Genesis hin, von welcher her er die Worte beibringt: Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen u. s. f. Diese Worte wollen nun aber nicht getrennt sein von dem nun folgenden *τὸ μυστήριον τοῦτο κτλ.*: „das Geheimniß ist groß; ich aber meine es in Bezug auf Christus und die Gemeinde.“ Daß, wie die Stelle besagt, die eheliche Gemeinschaft um des willen die innigste von allen Gemeinschaften ist, weil das Weib aus dem Manne herkommt, dies den Heiden fremd gewesene Geheimniß ist groß. Was die Schrift von der Lebenseinheit sagt, zu welcher das eheliche Verhältniß den Mann mit seinem Weibe verbindet, ist ein höchst bedeutungsvolles Geheimniß der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung, eine wichtigste Offenbarung des göttlichen Rathschlusses auf diesem Gebiete, die der Apostel auf Christum und die Gemeinde deutet, weil die Ehe an diesem Verhältniß ihr höheres Gegenbild auf dem Gebiet der Erlösung hat, aber ohne auszuschließen, daß sie auch den Ehegatten für ihr durch die Schöpfung gewordenen Verhältniß gilt.<sup>1)</sup>

Alles dieses nun, was wir aus R. 5 entnommen haben, tritt nur gelegentlich und deshalb ein, um das Wesen der Ehe und das rechte hienach bemessene eheliche Verhalten ins Licht zu stellen, soferne ja für die heidnische Christenheit die rechte Erkenntniß des Wesens der Ehe von der allerhöchsten Wichtigkeit war. Der ganze Brief hatte sich bis in die Mitte des 4. Kap. um die Frage nach der Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes bewegt, um die Frage, was es um die Kirche sei. Da kann der Apostel, was es um die Ehe sei, nicht besser zeigen, als indem er die beiden Verhältnisse Christi zur Gemeinde und des Mannes zum Weibe in ihrer Correspondenz aufzeigt. Alles dasjenige aber, was er in dem ganzen Epheserbrief über die Kirchlichkeit des Christenthums sagt, ist aus den neutestamentlichen Thatfachen hergeholt, welche eine dem Zweck des Briefs angemessene Anwendung und Verwerthung finden.

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 136 f.

Wenn es sich im Epheserbrief handelte um Verwahrung des Christenthums gegen heidnische Mißkennung, so im 15. Kap. des ersten Briefs an die Korinther

4. um Bestreitung heidnischer Verstümmelung und Entstellung der christlichen Wahrheit.

Als Paulus auf dem Areopag davon sagte, daß Gott den zukünftigen Richter der Welt aus dem Tode auferweckt habe, wollte man ihn nicht weiter hören und verspottete ihn. Aus dieser heidnischen Abneigung gegen jene Predigt erklärt es sich, daß solche, welche an den Auferstandenen gläubig geworden, doch der Lehre von einer künftigen Auferstehung der im Tode Befindlichen ledig gehen wollten. So jene in Korinth (1 Kor. 15, 12: *ἐν ὑμῖν τινες*), welche sagten *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, indem sie meinten, es liege nichts an ihr; sie stehe nicht in nothwendigem Zusammenhang mit dem Christenthum. Hiegegen macht der Apostel vor Allem die Thatfache der Auferstehung Jesu geltend. Daß er vom Tode erstanden, sei ein Hauptstück seiner Lehre gewesen und eine sicher beglaubigte Thatfache. Er erinnert sie aber an die Wichtigkeit dieser Thatfache. „Ist Christus — sagt er v. 14 — nicht auferstanden, so ist euer Glaube gehaltlos.“ Wir sahen schon, daß die Auferstehung Christi die ein für alle Mal geschehene Vergebung der Sünde ist, wie sein Tod Sühnung der Sünde. Ist sie nicht geschehen, wie sollen wir glauben, daß uns die Sünden vergeben seien? Mit Christi Auferstehung aber, fährt er fort, ist unsere gegeben, so daß wir an jene nicht glauben können, ohne auch an diese. Es braucht, daß wir auferstehen, gar nicht eigens gelehrt zu werden, wenn nur gewiß ist 1) die Auferstehung Christi; 2) daß Christi Herrschen den Zweck hat, zu bewirken, daß Gott Alles sei in Allen und auch so lange währt, bis daß dieser Zweck erreicht ist. Christus, sagt der Apostel, ist auferstanden, ein Erstling der Entschlafenen, und bezeichnet damit die zukünftige Auferstehung als die Ernte, welche ihrer Zeit folgen wird, nachdem die Erstlingsgarbe derselben ins Heiligthum gekommen ist. „Denn dieweil durch Einen Menschen der Tod vorhanden, so auch durch Einen Menschen Todtenauferstehung.“ Mit Einem Menschen fängt das Eine und das Andere an, der Tod zuerst und dann die Todtenauferstehung. *Ὁσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ*



πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται. Der in Adam begründeten Herrschaft des Todes über Alle, die dem Geschlecht Adams angehören, entspricht die in Christo begründete Lebendigmachung Aller, welche Christus unter sich beschließt. Denn das πάντες bestimmt sich dort durch ἐν Ἀδάμ, hier durch ἐν Χριστῷ. Aber die Auferstehung ist nicht eine Auferstehung Aller zumal. Jeder wird lebendig werden ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. Bei Christi Wiederkunft erfolgt die Auferstehung der Christen (οἱ τοῦ Χριστοῦ), und zuletzt, wenn Christus alle gottfeindliche Macht außer Bestand gesetzt, vernichtet hat, worauf er die βασιλεία Gott dem Vater übergibt, wird als letzter Feind der Tod vernichtet. Die Worte εἶτα τὸ τέλος (v. 24) bilden keine Aussage für sich, da ja sonst von einem zweiten τάγμα keine Rede wäre, und aus gleichem Grunde kann ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ kein relativischer Anschluß an τὸ τέλος sein, sondern Apposition dazu, wie auch das jenem parallele ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, wozu also ein Nachsatz folgen muß, welcher nach dem zum zweiten ὅταν gehörigen Zwischensatz δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ eintritt mit den Worten ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. Die Vernichtung aller Christo, somit aber auch Gott seinem Vater widerstrebenden Gewalt schließt in sich, daß auch der Tod aufhört<sup>1)</sup>, über diejenigen Macht zu haben, welche Gott zum Leben verordnet hat. Denn nur um solche kann es sich handeln, und nicht um alle Nichtchristen,<sup>2)</sup> da der Tod als Feind Christi und Gottes benannt ist. Es werden also auch solche, die nicht diesseit der Wiederkunft Christi im Glauben an ihn gestorben sind, zum Leben verordnet sein, und in dem Gerichte, welches Gott durch Christum hält (Röm. 2, 16), des Lebens werth erachtet werden. Daß aber die Todesmacht, welche sie vergewaltigt, der letzte Feind sein soll, welcher zu nichte wird,<sup>3)</sup> begreift sich aus dem Verhältniß derselben zur Sünde und zum Satan, welcher durch die Sünde herrscht, den Sündern zum

<sup>1)</sup> S. oben S. 129 u. Schriftbew. II, 2 S. 658. <sup>2)</sup> so Meyer. <sup>3)</sup> vgl. Bengel 3. d. Et.

Tode. So lange ihm Raum bleibt, die einzelne Sünde zu wirken, welche wider Gottes Reich kämpft, so lange währt die Geschichte des Reiches Gottes. Ist aber dem ein Ende gemacht, so fehlt nur das Eine noch an der Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, daß diejenigen, welche im Todeszustand sind, während Gottes Wille ist, daß sie leben, aus dem Tode zu ewigem Leben erstehen.

In diesem weiten Umfang hat der Apostel jenes ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται gemeint, und nicht früher als bis sich dies in seinem ganzen Umfang verwirklicht hat, hört Christi Herrschen auf, weil dann erst der Zweck seines Herrschens erfüllt ist, oder, wie sich der Apostel erst im Folgenden ausdrückt: τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Nachdem er nämlich vorher, daß die Todesmacht zu herrschen endlich aufhören muß, durch die Hinweisung darauf deutlich gemacht hat, wie ja der Sohn sein Königthum nicht heimgeben könne, ehe nicht alle Gott feindliche Macht zu nichte geworden, begründet er es jetzt durch die Erinnerung, daß die königliche Mittlerschaft Christi, sein innerweltliches βασιλεύειν,<sup>1)</sup> nicht eher ein Ende haben könne, als bis er in dem ganzen Umfang Herr geworden ist, in welchem ihm Gott, um schließlich Alles in Allen zu sein, verordnet hat, es zu werden. Es ist aber Gott Alles in Allen, wenn nichts Ungöttliches mehr auf die, welche Gottes sind und auf die Weise ihres Daseins eine bestimmende Wirkung ausübt, sondern was sie sind, ein Sein Gottes in ihnen ist. Wenn dies eingetreten, wird auch Christus sich dem Vater untergeben. Um den zunächst befremdlichen Ausdruck ὑποταγήσεται zu verstehen, muß man darauf bedacht sein, dieses ὑποτάσσεσθαι des Sohnes zu unterscheiden von dem ὑποτάσσεσθαι dessen, was ihm, dem Sohn, untergeben werden soll. In letzterem Fall ist alles das, was der Vater ihm untergeben hat, ein Widergöttliches, welches also aus seiner Stellung wider Gott, wo ihm zugelassen ist, widergöttlich wirksam zu sein, versetzt wird in eine Lage und einen Zustand, wo ihm die Möglichkeit, wirksam zu sein, genommen ist. Christus aber steht nicht wider Gott, sondern ist von Gott bestellt

<sup>1)</sup> S. oben S. 129.

zur Herrschaft über die Welt. Er tritt also nur aus der ihm von Gott gegebenen Stellung zurück, nachdem der Zweck seiner Herrschaftstellung erfüllt und er sagen kann *πάντα ὑποτάχται*, wie er am Ende seines irdischen Lebens gesagt hat *πάντα τετέλεσται*. Also ist eine Veränderung bezeichnet, welche eintritt, wenn die Geschichte zu Ende ist, für welche des Sohnes Herrschaftstellung geordnet war. So lange diese Geschichte währt, bedarf es auch einer sonderlichen Stellung des Sohnes, in welcher er vermittelnd zwischen Gott und der Welt steht. Ist der Zweck der Mittlerchaft erreicht, so hört auch diese Vermittlung göttlicher Machtübung durch ihn auf. Das *ὑποτάσσεσθαι* des Sohnes steht also im Gegensatz zu seinem *βασιλεύειν*, welches hiemit aufhört und im Gegensatz zum *ὑποτ.* seiner Feinde durch ihn.

Diese Gedankenreihe mag den Korinthern neu gewesen sein, nicht aber die Thatfachen der Zukunft, welche der Apostel hier verwendet, auch nicht das schließliche *ὑποτάσσεσθαι* des Sohnes, indem es selbstverständlich ist, daß das *βασιλεύειν* desselben ebenso ein Ende nimmt, wenn es seinen Zweck erfüllt hat, wie sein Leben im Fleische. Er tritt dann da, wo er im Unterschiede vom Vater wirksam gegenwärtig gewesen, unter ihn zurück, nachdem vorher der Vater hinter ihm, dem sichtbar Geoffenbarten, zurückgestanden.

Nachdem der Apostel gezeigt, daß die, welche Christi und Gottes sind, nicht im Tode bleiben können, daß ohne ihre leibliche Auferstehung die Geschichte, für welche das nunmehrige königliche Walten Christi geordnet ist, nicht zu Ende gehen könne, zeigt er von v. 35 an, daß solche leibliche Verlebendigung nichts an sich Widersinniges sei. Zu dem Ende veranschaulicht er die Möglichkeit einer Auferstehung an Beispielen, welche vor Jedermanns Augen liegen. Ausgehend von der Thatfache, daß die Pflanze als ein anderer Körper gefäet wird, als ein anderer aus dem Samen erwächst, erinnert er daran, wie mannigfaltig verschieden die Körperlichkeit überhaupt ist. Zuerst gleich die der Pflanzen, dann die der belebten Wesen. Und auch der Himmel hat Körper, die von denen der Erde und wiederum unter sich selbst verschieden sind. Wie sehr andersartig kann da die künftige Leiblichkeit sein als die jetzige, und doch auch Leiblichkeit! Den Gegensatz nun zwischen unserem

Leibe, wie er dem Tode heimfällt, und wie er aus dem Tode ersteht, bezeichnet der Apostel so, daß er den ersteren nach der Seele, den anderen nach dem Geiste benennt v. 44: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν· οὕτως γὰρ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν*. Es ist nicht eine sonderliche Lehre, die der Apostel aufstellt, wenn er von *σῶμα ψυχικόν* und *πνευματικόν* redet. Gemäß dem Verhältniß der Begriffe *ψυχή* und *πνεῦμα*<sup>1)</sup> zu einander bezeichnet er mit jenem Ausdruck eine Leiblichkeit, welche ihre Beschaffenheit von ihrer Bestimmung für ein bestimmtes Einzelleben hat, mit diesem eine Leiblichkeit, welche ihre Beschaffenheit von der Lebensmacht hat, so zwar, daß der in sich selbst lebendige und Leben wirkende Geist an solcher Leiblichkeit die entsprechende Erscheinung und das vollkommene Mittel der Bethätigung seiner selbst hat. Die erstere Leiblichkeit ist gesetzt für der menschlichen Geschichte Anfang, die andere für ihren Abschluß. Der erste Adam heißt *χοϊκός*, der des Endes *ἐπουράνιος*, indem jener mit einer aus der Erde entnommenen und darnach gearteten Leiblichkeit geschaffen worden ist, dieser dagegen mit der seinen vom Himmel kommen wird. Jeder von ihnen ist bezeichnet nach der Art seiner Lebendigkeit, aber mit der Voraussetzung, daß sie eine leibliche ist, so daß also die Art seiner Lebendigkeit und die seiner Leiblichkeit eine und dieselbe ist. Die Art seiner Leiblichkeit richtet sich nach der Art seiner Lebendigkeit. So gewiß nun das Geschlecht des Ersteren seines Gleichen gewesen ist, so gewiß wird auch das Geschlecht des Letzteren seines Gleichen sein. Man erfährt hiebei nicht, was man sich unter einem *σῶμα πνευματικόν* vorstellen solle, sondern der Apostel gibt nur zu bedenken, daß es sich bei der Auferstehung um das Hervorgehen einer ganz anders gearteten Leiblichkeit handelt. Vom Geiste Gottes aus ist die Verklärung des leiblichen Lebens Christi geschehen. Denselben Geist Gottes, wie er nunmehr Geist des leiblichen Lebens Christi ist, haben diejenigen erhalten, welche Christi sind. So wird also auch von diesem ihnen inwohnenden Geiste Gottes aus die Verklärung ihrer dormaligen Leiblichkeit geschehen, mögen sie nun

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 292 f.

vor Christi Wiederoffenbarung gestorben sein oder bei Leibesleben dieselbe zu schauen bekommen. Auch darauf kommt der Apostel nun zu sprechen. Er hält seinen Lesern vor, daß ja auch die, welche bei Leibesleben Christi Wiederoffenbarung schauen, nicht in der Leiblichkeit verbleiben, in welcher sie dann stehen. Für beide gilt der Satz, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht einnehmen kann. Da bringt denn derselbe Augenblick Beides, Auferstehung der Todten und Wandelung der Lebenden.<sup>1)</sup> Denn nur so tritt der Stand der Dinge ein, wo jener Sieg vorhanden ist, dießseit dessen der Tod mittelst der Sünde seine Macht des Verderbens übt, das Gesetz aber der Sünde zum Mittel ihrer Herrschaft dient, so daß die Menschheit, es sei mit oder ohne Gesetz, dem Tode verfallen ist. Wenn der Apostel das πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγῶμεθα einleitet mit den Worten ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω, so ist hievon schon oben<sup>2)</sup> die Rede gewesen.

Uebersichten wir nun das aus 1 Kor. K. 15 Entnommene, so finden wir nichts, was sich nicht aus der Verbindung der beiden Thatfachen des neuen Testaments, der Auferstehung und Wiederoffenbarung Christi mit der aus dem alten Testament überkommenen Aussicht auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ergibt. Auch an der Stelle 2 Kor. 5, 1 ff. will der Apostel nichts Neues lehren. Wenn wir diese Stelle, deren wir bereits oben Erwähnung gethan,<sup>3)</sup> an diesem Orte eingehender besprechen, so thun wir dies deshalb, weil sie sich ihrem Inhalt nach theilweise mit 1 Kor. K. 15 berührt. Der Apostel sagt dort οἶδαμεν ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῆ, οἰκοδομήν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Wir achten hier 1) auf den Gegensatz von οἰκία τοῦ σκήνους und οἰκοδομή. Das, worin wir jetzt wohnen, ist ein Zelthaus als Wohnung unserer Pilgrimschaft, bei deren Ende sie abgebrochen wird; aber, was wir im Himmel von Gott her haben, ist ein festes, bleibendes Haus; 2) beachten wir, daß es heißt ἔχομεν. Es ist nicht in Aussicht gestellt, daß wir alsdann etwas bekommen werden, sondern dieser Bau ist vorhanden, und haben sich die Einzelnen seiner für den Fall zu ge-

<sup>1)</sup> S. oben S. 128. <sup>2)</sup> S. oben S. 128. <sup>3)</sup> S. 146.

trösten, daß unsere Zeltwohnung abgebrochen wird. Vermöge der Gemeinschaft des verklärten Menschensohnes mit Gott besteht solch ein Haus im Himmel: die πόλις μελλουσα Hebr. 13, 14, das ἄνω Ἱερουσαλήμ Gal. 4, 26.<sup>1)</sup> Wenn der Apostel nun fortfährt καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, so will er erklären, warum der Christ des Bewußtseins eines solchen unsichtbaren Besitzes bedarf, welcher ihm für den Fall der Auflösung seines Leibes schon jetzt eignet und bereit steht. Auch dies, was andererseits eine tröstliche Gewißheit ist, daß wir für den Fall des Abbruchs unserer Zeltwohnung eine ewige Wohnung im Himmel haben, macht uns seufzen. Wir möchten eben, statt unsere irdische Behausung ausziehen und dafür eine andere im Himmel zu haben, letztere über erstere anziehen. Wenn der Apostel von unserer Behausung im Himmel (v. 1), und wenn er von unserer aus dem Himmel kommenden Behausung spricht, so meint er dieselbe überweltliche Herrlichkeit Gottes, welche den Sterbenden aufnimmt, und welche mit Christi Wiederkunft innerweltlich offenbar wird. Worin diejenigen ohne Leib zu wohnen kommen, welche sterben, das überkleidet diejenigen, welche des Herrn Wiederkunft erleben, und macht ihren vergänglichen Leib zu einem unvergänglichen. Letzteres nun ist es — sagt der Apostel —, worauf das Verlangen des Christen eigentlich geht, und nicht das Sterben.<sup>2)</sup> Aber er gedenkt dieser Ueberkleidung vom Himmel her, auf die unser Verlangen geht, nicht, ohne hinzuzufügen εἴτε, καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ ἐρεθισθήσόμεθα. Denn so ist dieser zu ἐπιποθοῦντες gehörige Bedingungsatz zu schreiben. Wer hoffen will, jene vom Himmel her kommende Behausung drüberanzuziehen, der muß bei Offenbarung derselben als ein solcher sich vorfinden, welcher zuvor angezogen hat. Wenn er nackt erfunden wird, so kann er auch nicht drüberanziehen. Worin dieses Anziehen besteht, welches unsere That, die von uns erfüllte Bedingung der Ueberkleidung ist, war den Lesern verständlich, ohne daß der Apostel nöthig hatte, Χριστόν zu ἐνδυσάμενοι beizusetzen. Denn sie wußten von einem Anziehen, das er von ihnen forderte und ohne das sie vor Gott nackt und bloß waren (vgl. Röm. 13, 14 u. Gal. 3, 27).

<sup>1)</sup> S. oben S. 139. <sup>2)</sup> Zeitchr. f. Prot. u. Kirche Bd. XL, S. 340 ff



Die Gedanken, welche wir hier gefunden haben, sind selbstverständlich. Wenn aber dasjenige, was der Gläubige angesichts des Sterbens sagt, jetzt so viel anders lautet, als was der alttestamentliche Fromme im Hinblick auf den Tod und Todeszustand äußerte, so hat dies seinen Grund darin, daß der Stand der Dinge jetzt ein anderer geworden, als er vor Christi Verkörperung gewesen. Jene *olxia*, von der der Apostel redet, war nicht vorhanden vor Jesu Hingang zum Vater. Er lehrt aber hier nichts, sondern wir wissen, daß es so ist, sagt er und sagt dies in aller Christen Namen.

Um Bestreitung heidnischer Verstümmelung und Entstellung der christlichen Wahrheit war es dem Apostel 1 Kor. R. 15 zu thun. Er muß aber auch

5. die heidnische Christenheit warnen vor heidnischer Unsitte, heidnischer Zuchtlosigkeit und falscher heidnischer Freiheit.

Hier richtet sich unsere Aufmerksamkeit zunächst wieder auf den Epheserbrief, auf die Stelle 4, 17 ff., wo der Apostel, nachdem er von dem Verhalten in dem sonderlichen Gemeinleben der Kirche geredet, zu dem gemeinmenschlichen Wandel übergeht und die Gestalt zeichnet, welche derselbe im Gegensatz zu dem der anderen Heiden bei seinen Lesern haben müsse. Wenn die übrigen Heiden in Wollust und Geiz dahingehen, so begreift sich dies, da sie verfinsterten Sinnes und von dem göttlichen Leben geschieden sind. Die Leser aber, welche Christum gelernt haben, wissen damit, daß ihr Wandel ein anderer sein muß, indem sie doch sicherlich gelehrt worden sind, daß sie mit dem Eintritt in die Gemeinschaft Jesu den alten Menschen, welchen die Lüste seiner Vernichtung entgegenführen, abgelegt haben, wogegen ihnen eine innerliche Lebenswiedererneuerung zu Theil wird, und daß sie den neuen Menschen angezogen haben, welcher gottesbildlich geschaffen und dessen Ursprung heilig ist, wie die Wahrheit, in der er seinen Ursprung hat.

Es sind nun aber hier im Epheserbrief zunächst nicht etwa jene heidnischen Grundlaster der wollüstigen Unreinigkeit und des gewinnlüstigen Geizes, wider welche sich die Ermahnung des Apostels lehrt. Bei denen, welche wissen, daß sie den alten Menschen

abgelegt, den neuen angezogen haben, will er ein Leben in diesen Lastern nicht für möglich achten, sondern macht sie 4, 25—5, 2 nur auf eine Reihe von Veründigungen gegen den Nächsten aufmerksam, welche bei ihnen und vor Allem in ihrem Verkehr unter sich nicht vorkommen dürfen. Er hat der Wahrheit so eben gedacht, deren rechtschaffenes und heiliges Wesen dem Ursprung des neuen Menschen eignet. Hiemit ist vor Allem das Lügen unverträglich: es ist das Nächstliegendste und Selbstverständlichste, daß die Wahrheit redet, wer aus der Wahrheit stammt. Sodann ist die Zorn-erregung zwar nicht so schlechthin wider das Wesen des Christen, wie die Lüge, wohl aber das Zürnen, welches dem Teufel, dem Urheber des Hasses, Raum gewährt. Lüge und Haß machen das teuflische Wesen aus. So die beiden ersten Stücke dieser Reihe. Sind sie nach der Seite des Verbots unter sich verwandt, so die beiden andern nach der Seite des Gebots. Statt dem Nächsten zu fehlen, was sein ist, sollen sie Eigenes redlich erwerben, um ihm geben zu können, was ihm für sein leibliches Leben dient; und statt Neben zu führen, welche den h. Geist in ihnen betrüben, sollen sie sich befeißigen, Solches zu sprechen, was dem Nächsten zu geistlicher Förderung dient. Nachdem aber Liebe die Summe alles Rechtverhaltens gegen den Nächsten ist, so schließt der Apostel diesen Abschnitt mit der Ermahnung, Alles abzustellen, was wider die Liebe ist, und in Liebe einander zu thun, wie Gott und Christus ihnen gethan haben. Erst jetzt (5, 3) kommt der Apostel auf jene Laster sündhafter Lust und Begier, auf die wollüstige Selbstentweihung und das Geizen nach Geld und Gut zu sprechen. Daß sie unter Heiligen nicht vorkommen dürfen, versteht sich von selbst: man soll unter ihnen gar nicht davon reden hören, wie denn schon abgeschmacktes Geschwätz und possenhafte Wesen, statt dessen sich für den Christen Dankagung geziemt, Unsittlichkeit ist. Darum sollen sich die Leser in dem christlichen Ernste, welcher weiß, daß man nicht diesen Lastern fröhnen und am Reiche Christi Theil haben kann, durch kein leeres Gerede irre machen lassen, und sich, der Klust zwischen Licht und Finsterniß eingedenk und immer nur darnach fragend, was dem Herrn wohlgefällig ist, aller Gemeinschaft mit den Ungläubigen, welche sie an ihrem Gottes Zorn verschuldenden

Lasterleben betheiligte, enthalten. Geschlechtliche Zuchtlosigkeit, rücksichtslose, den Nächsten beeinträchtigende Erwerbssucht — diese beiden heidnischen Grundlaster hören wir den Apostel auch 1 Thess. 4, 4—6 geißeln.

Sinnsichtlich der natürlichen Gemeinschaftsverhältnisse ermahnt der Apostel Eph. 5, 22 ff. zu einem Verhalten von Mann und Weib, welches auf dem natürlichen Gebiete entspreche dem Verhältnisse Christi zu seiner Gemeinde, zu einem *υποτάσσεσθαι* des Weibes *ὡς τῷ κυρίῳ*, zu einer Liebe des Mannes, *καθὼς ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν*, zu einem *ὑπακούειν* der Kinder *ἐν κυρίῳ*, der Sklaven *ὡς τῷ Χριστῷ*. Solche Sätze, wie daß es von Christo heißt *ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας, ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λούτρῳ τοῦ ὕδατος ἐν ὀνόματι*, oder daß wir sind *μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*, soferne nämlich unser christliches Leben dem in einem Leben verkörperter Leiblichkeit stehenden Christus entstammt, werden hier von dem Apostel ohne Weiteres als Mittel verwendet, um das rechte Verhalten des Mannes gegen sein Weib aufzuzeigen.

Doch es sind namentlich die Korintherbriefe,<sup>1)</sup> in welchen der Apostel einer falschen, heidnischen Freiheit wehren muß. In Korinth hatte der Apostel, wenn Lukas recht berichtet, eine ungleich längere Zeit zugebracht, eine Gemeinde nicht bloß der Stadt, sondern der ganzen Landschaft zu sammeln. Nachdem er sie dann verlassen, ist er bereits wieder, obwohl nur auf der Durchreise, dort gewesen, aber zu seiner Betrübniß. Er hat nämlich bemerkt, daß es die Gemeinde mit heidnischen Untugenden in ihrer Mitte nicht eben genau nahm: weshalb er ihr auch einen Brief schrieb (1 Kor. 5, 9), der ihr gebot, mit denen keine Gemeinschaft zu halten, welche in solchen Untugenden dahinlebten. In der Antwort, welche sie ihm darauf zugehen ließ (5, 10), mißdeutete sie seine Weisung fast muthwillig, als ob er von unsittlichen Menschen überhaupt gesprochen und also etwas Unmögliches verlangt hätte, indem es nun einmal der Welt Lauf mit sich bringe, daß man auch mit Solchen verkehren müsse.

<sup>1)</sup> Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Bd. XXXIV, S. 277 ff.

Im Uebrigen versicherten sie (1 Kor. 11, 1), daß sie sich in ihrem Gemeinleben in allen Stücken nach seiner Lehre und Anweisung richteten. Allein, abgesehen davon, daß der Apostel von Mißständen schlimmster Art mündliche Kunde bekam, trat ihm aus ihrem eigenen Brief des Tadelnswerthen gar viel entgegen. Sie machten den Grundsatz der christlichen Freiheit in einer Weise geltend, begnügten sich in Fragen des christlichen Lebens so sehr mit der bloßen Nichtigkeit der Einsicht, legten für das gemeindliche Leben auf die auffallenderen Gaben und Geisteswirkungen einen so falschen Werth, daß der Ernst der Selbstheiligung, die demüthige Hingebung brüderlicher Liebe, die wirkliche Erbauung der Gemeinde dabei nicht bestehen konnte. Dies Alles zeigte sich in der Art und Weise, wie sie eine Reihe Fragen an den Apostel brachten, deren Beantwortung denn auch den größten Theil in seinem Antwortschreiben einnimmt. Aber der Anfang desselben ist nicht durch ihre Fragen und überhaupt nicht durch ihren Brief veranlaßt, sondern durch mancherlei Nachrichten aus der Gemeinde, welche ihm mündlich zugegangen waren. Er hatte namentlich gehört, daß sie, indem die Einzelnen in verschiedenerlei Weise falsche Stellung zu Paulus als dem Apostel der Gemeinde nahmen, sich untereinander in der Art stritten, daß der Eine sagte, er gehöre dem Paulus, der Zweite, er gehöre dem Apollon, der Dritte, er gehöre dem Petrus, der Vierte, er gehöre Christo zu.<sup>1)</sup> Indem ihnen nun der Apostel die Verkehrtheit zu Gemüthe führt, deren sie sich durch solch zwistiges Wesen schuldig machen, tritt er 1, 17 auch denen gegenüber, welche ihr Vergnügen an der Gelehrtheit und Lehrgabe des Apollon von ihm abwendig gemacht hat. Und zwar sagt er nicht bloß, es komme bei der Verkündigung des Heils auf diejenigen Mittel des Vortrags nichts an, welche die natürliche Geistesbildung gewähre, sondern er erklärt die Anwendung derselben für eine Beeinträchtigung des Inhalts und der Wirkung der Heilsbotschaft. Denn er meint eine Kunst und Wissenschaft, welche an sich und als solche den korinthischen Christen Vergnügen machte, eine von anderwärts her mitgebrachte und daher auch dem Inhalt der apostolischen Verkündigung, welcher in der

<sup>1)</sup> S. Bd. IX b. W. S. 48 f.

Thatsache des Kreuzes Christi besteht, fremdartige. Wie sollte sie ein geeignetes Mittel sein, diese Thatsache denen zu verkündigen, welche zum Glauben an dieselbe bekehrt werden sollten, da sie doch Erzeugniß einer Entwicklung der Menschheit ist, welche nicht zur Erkenntniß Gottes geführt hat, so daß Gott ein Werk des Heils hat beschaffen müssen, welches mit dem in Widerspruch steht, was in den Augen des auf dem Wege jener Entwicklung befindlichen Menschen Weisheit ist? Dieses im Kreuzestod Christi vollbrachte Werk will nun geglaubt sein, was mit der Geistesbildung des seine eigenen Wege gehenden Völkertums gleich unverträglich ist, wie mit der natürlichen Sinnesart des Judenthums, welche zwar auf das wunderbare Heil gerichtet ist, aber auf eine greifliche Erscheinung desselben, die des Glaubens überhöbe. Wie wenig es Gottes Meinung sei, das Heil mittelst dessen, was menschlicher Weise etwas ist, zu beschaffen, das heißt der Apostel die Korinther von der Entstehung ihrer eigenen Gemeinde abnehmen, indem dieselbe zu allermeist aus solchen erwachsen ist, von denen sich nicht sagen läßt, daß sie natürlicher Weise etwas Sonderliches waren. Was sie aber jetzt als Christen sind, dazu hat Gott sie erst gemacht, und nur dadurch sind sie es geworden, daß sie Christum und damit Alles, was er den Seinen ist — er ist ihnen aber Alles, wessen sie bedürfen — zu eigen bekommen haben. Ist es nun nicht gerade das Rechte, daß ihn, den Paulus, nicht das Bewußtsein, sonderliche Kunst und Wissenschaft zu besitzen, zu ihnen geführt hat, sondern lediglich sein Beruf, den gekreuzigten Heiland zu verkündigen, und daß er auch weder die Mittel des Vortrags, durch welche man gewinnen und überreden kann, in Anwendung gebracht, noch sie durch natürliche Willenskräftigkeit und Zuversicht mit sich fortgerissen und überwältigt hat, sondern nur die Gotteskraft der Heilshofschafft selbst den Glauben in ihnen hat wirken lassen?

Weiterhin aber wehrt nun der Apostel eine Mißdeutung seiner Worte ab, als ob die göttliche Thorheit des Kreuzes Christi nicht doch eine Weisheit wäre. Der Inhalt des Evangeliums ist allerdings eine Weisheit, aber eine Weisheit, für welche es einer Verständnißfähigkeit bedarf, die ihnen so lange abgeht, als sie nicht über das Kindesalter des Christenstandes, in welchem sie sich noch

befinden, hinauskommen. Er, der Apostel und alle, welche mit ihm in gleichem Amte stehen, haben (2, 6 ff.) unter Christen, welche zur Reife des Mannesalters gediehen sind, wohl eine Weisheit auszusagen, nämlich die Weisheit des ohne Offenbarung verborgenen Gotteswillens unserer Seligkeit. Diesen Gedanken Gottes, also was er denen zudenkt, die ihn lieb haben, kennt der Christ durch den ihm zu Theil gewordenen Geist Gottes, welcher ihn würdigen lehrt, was uns in Christo geschenkt ist, und ihn befähigt, es auch entsprechender Weise auszusagen: daher denn auch, was er lehrt und wie er es lehrt, keinem Urtheile solcher untersteht, welche keine andere, als die natürliche Erkenntnißfähigkeit besitzen. War es nun anders möglich, als daß diese Weisheit damals unausgesprochen blieb, als der Apostel die noch im Kindesalter stehenden korinthischen Christen lehrte, welche ja das erst glauben mußten, was sich denen, die im Glauben stehen, als Weisheit zu erkennen gibt?

Paulus hat hiemit dargethan, daß die Korinther das Verhältniß zu den Predigern des Evangeliums nicht darnach bemessen dürfen, welcher ihnen durch größere Kunst des Vortrags mehr gefällt, sondern nur nach dem Beruf, welchen sie ausrichten; und was ihn betrifft, so sagt er ihnen 4, 15: *ἐὰν μωροὺς παιδαγωγοῦς ἔχητε, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα.* Durch seinen Dienst hat Gott diese Gemeinde gestiftet und darnach hat sie sich auch zu ihm zu verhalten.

Aber die Korinther maßten sich auch eine falsche Freiheit an bezüglich der christlichen Sitte. Sie haben den Satz von der Freiheit eines Christenmenschen, den sie von ihm gelernt, dazu verwendet, denen das Wort zu reden, welche dem Geschlechtstriebe beliebige Befriedigung gewährten, haben also die Hurerei als etwas blos Leibliches vorgestellt, das neben dem geistlichen Leben ohne Schädigung desselben hergehen könne. Nach diesen beiden Beziehungen widerlegt sie nun der Apostel. Er zeigt ihnen die Unanwendbarkeit des Satzes von der christlichen Freiheit auf diesen Fall, indem die christliche Freiheit keine Freiheit sei, sich das Unzuträgliche zu erlauben, und eines Dinges Knecht zu sein unmöglich Freiheit heißen könne. Zum Andern aber zeigt er ihnen die Unthunlichkeit einer solchen Ab-



scheidung des leiblichen Lebens vom geistlichen. Zwischen dem Ernährungstriebe und dem Geschlechtstrieb besteht der wesentliche Unterschied, daß ersterer die Speise zu dem gebrauche, wofür sie geordnet ist, und die für dieses zeitliche Leben geordnete Beschaffenheit des Leibes, wonach er der Nahrung bedarf, zu ihrem Rechte kommen lasse, während derjenige, welcher dem Geschlechtstrieb beliebige Befriedigung gewährt, die Leiblichkeit seines Lebens als solche, welche doch auch für ein zukünftiges Leben, in diesem gegenwärtigen Leben aber für den Dienst Christi bestimmt ist, in den Dienst eines bloßen Triebes und sich mit ihr einem Weibe zu einer Gemeinschaft bloß leiblicher Art anheimgibt, anstatt in ihr Christo zu einer Gemeinschaft geistlicher Art anzugehören. Ja, die Hurerei unterscheidet sich dadurch von aller anderen Weise des Sündigens, daß sie nicht bloß mittelst des Leibes an etwas außer ihm Befindlichen sündigt, sondern ihn an ihm selbst unmittelbar zum Widerspiele dessen herabwürdigt, was er durch den h. Geist ist, welchen Gott gegeben hat, daß er dessen Tempel sei. Der Apostel wünschte, jeder Christ möchte sich des geschlechtlichen Lebens überhaupt enthalten können. Er möchte, daß sie ganz und gar dem Herrn leben könnten; der aber ehelich geworden, hat weltliche Sorgen, wie er dem Weibe gefalle, und ist so zertheilt (*μεμερισται*). Aber er ist weit davon entfernt, zu sagen, daß es an sich selbst etwas Unreines sei, ehelich zu werden, sondern eine Gabe von Gott nennt er es, wer so bleiben könne, wie er. Es stehe einem Christen wohl an und sei besser für ihn; aber wiederum ist es einem Christen zuträglicher, ehelich zu werden, als angefochten zu sein von der geschlechtlichen Lust. Doch dies will der Apostel als seinen persönlichen Rath angesehen wissen und unterscheidet davon des Herrn Befehl, daß die ehelich Gewordenen nicht willkürlich das Verhältniß lösen, um so bessere Christen zu werden.

Wir sehen: Paulus unterscheidet, was das geschlechtliche Thun betrifft, zwischen dem Brauch der durch die Schöpfung gesegneten Ordnung und dem Thun der bloßen Lust. Letzteres verbietet er. Ersteres ist verträglich mit dem Christenstande, obgleich, wer sich dessen entschlagen könne, seinen Christenstand leichter führe. Aber er hat die Gemeinde auch zu belehren in Betreff des Essens von

Gözenopferfleisch. Aus dem Schluß des vom Anfange des 8. bis ans Ende des 10. Kapitels reichenden Abschnittes erfieht man, daß sich die Gemeinde in ihrer Abgeneigtheit, sich aus solchem Essen ein Gewissen zu machen, hinter eine Reihe einzelner Fälle zurückgezogen hatte, welche nach ihrer Meinung die Unthunlichkeit der geforderten Enthaltung ins Licht stellten, während sie zugleich unter Berufung auf ihre Einsicht, daß der Gözendienst ein Nichts sei, und auf den auch hier wieder geltend gemachten Grundsatz der christlichen Freiheit die Berechtigung jener Forderung selbst anfocht. In seiner Entgegnung läugnet der Apostel vor Allem, daß die Einsicht in die Nichtigkeit des Gözendienstes dazu berechtige, an Gözenopfermahlzeiten Theil zu nehmen, so lange christliche Brüder vorhanden sind, welche von solchem Essen die gözendienstliche Beziehung nicht hinwegzudenken vermögen. Denn diese thun es dann etwa denen nach, welchen der Abgott nichts und darum die Theilnahme an seinem Opfermahle ein bloßes Essen ist, und handeln hiemit wider ihr Gewissen. Die Andern aber handeln gegen die Liebe, wenn sie sich auf Grund der eigenen besseren Einsicht erlauben, was den Bruder gefährdet. Die Liebe soll ihr Verhalten regeln, nicht die bloße Erkenntniß. In allem solchen an sich gleichgültigen Thun sollen sie dasjenige Verhalten einschlagen, welches dem Nächsten und welches dem Evangelium förderlich ist, hierin sein eigenes Beispiel nachahmend. Weiter aber gibt der Apostel den Korinthern die Gefahr zu bedenken, in welche sie sich durch Theilnahme an Gözenopfermahlzeiten begeben, in die Gefahr der Betheiligung an dem abgöttischen Wesen selbst. Ja schon eben damit, daß sie sich an dem immer doch gottesdienstlichen Mahle, wenn auch nicht als solchem betheiligen, gerathen sie mit einer vom Mahle des Herrn und vom Opfereßen des gesetzlichen Gottesdienstes abzunehmenden Nothwendigkeit, wenn auch der Abgott, den der Opfernde meint, nichts ist und also auch das ihm Geopferte nicht das ist, was der Opfernde darin sieht, dennoch zu den argen Geistern, welche ihr Wesen in der Abgötterei und dem abgöttischen Opferdienste haben, in eine unwillkürliche Beziehung. Es ist also eine unthunliche Sache, daß derjenige, welcher Theil hat am Mahle des Herrn, auch Theil nehme am Mahle der argen Geister, sie müßten es denn darauf absehen, den Herrn eifersüchtig

zu machen, und sich für stark genug halten, Beides neben einander zu vertragen, während der Herr nicht stark genug ist, fremden Dienst neben dem seinen zu dulden. Was der Apostel in diesem Zusammenhang vom Abendmahl sagt, ist bereits früher erörtert worden.<sup>1)</sup> Wir sehen, daß es für ihn eine selbstverständliche Sache ist, daß sich Niemand am Abendmahl theilhaben könne, ohne am Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi mitbetheiligt zu werden, das im Abendmahl geschieht. Eine nachmals so vieldeutig gewordene Thatsache verwendet er ohne Weiteres unter der Voraussetzung, daß ihr Verständniß sich vorfinde, zum Beweismittel für eine praktische Frage.

Wie der Apostel die Gemeinde ermahnen muß 2. Kor. 6, 14, nicht ein getheiltes, zwieschlächtiges Leben zu führen, hier unter der Gnade und dort in heidnischer Weise; der befremdlichen Gemeinschaft mit Heiden und heidnischem Wesen zu entsagen (*μη συναναμίγνυσθαι, εάν τις αδελφος ονομαζόμενος η πόρνος η πλεονέκτης η ειδωλολάτρης κτλ.* 1. Kor. 5, 11), so muß er ihnen auch vorhalten, daß es bei ihnen Brauch ist, Sündel um Mein und Dein vor die heidnischen Gerichte zu bringen (1. Kor. 6, 1). „Wisset ihr nicht — fragt er —, daß die Heiligen die Welt richten werden? Wisset ihr nicht, daß wir Engel richten werden?“ Auf Beides, daß der Christenheit zustehen wird, die Welt und Engel zu richten, beruft sich, wie man sieht, der Apostel, als auf etwas, das seinen Lesern nicht unbekannt sei. Wie in der alttestamentlichen Weissagung mit dem Tage Jehovas ein Zustand der Dinge anhebt, wo Jehova (Mi. 4, 3) oder sein Gesalbter (Jes. 11, 3 f.) oder sein Volk (Dan. 7, 27) das Völkertum richtend verwaltet: so heißt es auch in der neutestamentlichen, daß mit Christi Wiederkunft eine Zeit beginnt, in welcher er mit den Seinen, den Gläubigen überhaupt (Apos. 20, 4; 2, 27), den Aposteln insonderheit (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30)<sup>2)</sup> das Recht verwaltet und handhabt, welchem dann die außergemeindliche Welt unterstehen wird. Da es in der noch sündigen und irdischen Welt auch noch Fragen des Rechts geben wird, so ist es die verklärte Gemeinde Christi, welcher zusteht,

<sup>1)</sup> S. 108 f. <sup>2)</sup> S. 114 f.

sie zu entscheiden. Bei dem Zusammenhange aber, welcher zwischen dem Menschenthume, soferne es ein in der Schöpfung wurzelndes Leben führt, und zwischen dem in der körperlichen Schöpfung waltenden Geisterthum besteht,<sup>1)</sup> erstreckt sich die Rechtsverwaltung der verklärten Gemeinde auch über die in jenem Menschenthum ihr Waltenden habenden, Christo zu Dienst begebenen Geister, welchen sie zuerkennt, was ihnen Rechtens ist. Solche Wesen — man beachte das artikellose *ἀγγέλους* — werden Gegenstand unserer Rechtsverwaltung sein: da kann also doch nicht in Frage stehen, ob Dinge des irdischen Lebensbedarfs es sein mögen (*μητι γε βιωτικά*). Der Apostel beruft sich, wie man sieht, keineswegs auf Thatsachen der Zukunft, welche seinen Lesern unbekannt oder befremdlich und also zu ihrer Ueberführung ungeeignet wären. Man könnte nur fragen, ob der Schluß aus dem, was der Gemeinde nach der Wiederkunft ihres Herrn zustehen wird, auf das, was sie sich in der Gegenwart zutrauen soll, berechtigt sei. Er ist es aber, weil ihr die Verklärung nicht erst zu dem Vermögen richtigen Urtheils verhilft, sondern ihr nur die Macht verleiht, ihr Urtheil zur Geltung zu bringen. Eben weil sie in der Gegenwart richtig zu urtheilen versteht, was von Gottes wegen Rechtens ist, so bringt ihr die Zukunft eine Offenbarung ihres verborgenen Wesens, durch welche ihr Urtheil das für die Welt und die in ihr waltenden Geister maßgebende wird. Verhält es sich aber so mit der Urtheilskraft der Christen, dann muß es der Gemeinde doch ein Leichtes sein, in ihrer Mitte solche zu finden, welche in Fällen, wo Dinge des irdischen Lebensbedarfs streitig sind, also wo es sich um Mein und Dein handelt, ein gültiges Urtheil abgeben können.

Ferner rügt der Apostel eine falsche Freiheit bezüglich der Ordnung des gemeindlichen Thuns 1. Kor. 11, 3—16. Während es allgemeiner Brauch war, daß die Frauen öffentlich nur verschleiert erschienen, hatten in den Versammlungen der korinthischen Christengemeinde Frauen angefangen, unverschleiert gleich den Männern das Wort zu nehmen. Solchem Vorkommniß gegenüber macht der Apostel die Natur des Verhältnisses von Mann und

<sup>1)</sup> S. Bd. II, 2 b. B. S. 117 f.

Weib geltend, wie es durch die Schöpfung bestimmt ist, indem hienach in der Gemeinde der Mann nur Christum über sich habe, das Weib aber den Mann, wie Christus Gott. Jene Frauen würden nämlich von der allgemeinen Sitte, verschleiert zu erscheinen, nicht abgegangen sein, wenn sie nicht ihre Zugehörigkeit zu der Gemeinde so aufgefaßt hätten, als ob ihnen damit innerhalb der versammelten Gemeinde ein Recht der Selbständigkeit gegeben wäre, vor welchem der in jener Sitte sich darstellende Unterschied von Mann und Weib verschwinde. Hiegegen hält nun der Apostel das in der Schöpfung begründete Verhältniß aufrecht. Wenn das Weib der Engel wegen — was mit Bezugnahme auf die Gen. 6, 1 berichtete Thatsache verstanden sein will<sup>1)</sup> — nicht selbständig sein soll, so müsse sich ihre Unterordnung unter den Mann auch in der Art und Weise ihres öffentlichen Erscheinens kundgeben, während allerdings andererseits derjenigen Ausgleichung des mit der Schöpfung gesetzten Unterschieds, welche damit gegeben ist, daß der Mann vom Weib geboren wird, die Gleichheit des Christenstandes von Mann und Weib entspreche. Also solle die Verschleierung des Weibes, für welche auch die Natur selbst Zeugniß gibt, indem sie dem Weibe das lange Haupthaar gleich einem natürlichen Schleier wachsen läßt, auch da, wo das Weib in der Gemeinde erscheint, in Brauch bleiben. Doch ist der Apostel nicht gemeint, darüber streiten zu wollen; es ist eine Sache des Brauchs, und so begnügt er sich, seine Meinung gesagt zu haben, und fügt nur noch bei, daß es in der ganzen Christenheit nicht anders gehalten werde. Wenn übrigens in diesem Zusammenhang v. 4 u. 5 von *προφητεύειν* die Rede ist, so ist dieser Ausdruck von aller freien Handhabung des Wortes Gottes gemeint.

Anders läßt sie der Apostel an hinsichtlich eines anderen Punktes, dessentwegen er sie ernstlich strafen muß. Er hat gehört, daß sie ihr Gemeindemahl wie eine bloße Mahlzeit anstellen, nicht gemeinsam, sondern Jeder sein Eigenes essend; wovon die Folge ist, daß, wenn nun das Mahl des Herrn begangen werden soll, der Eine trunken, der Andere hungrig, und also weder der Eine noch der Andere in der dafür geeigneten Verfassung ist. Wie übel schickt

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 233 f. u. Weissagg. u. Erf. I, S. 85 f.

sich dies zu dem Mahle, welches der Herr so und unter solchen Umständen angeordnet hat, zu dem Mahle, welches, bis er kommt, eine Verkündigung seines Todes sein soll. Darum, wer so wenig in der rechten Verfassung für dasselbe ist, der bleibe davon. Es wird ihm sonst zum Gericht, wie an Vielen in der Gemeinde zu sehen ist.<sup>1)</sup> Das Gemeindemahl aber soll eben deshalb ein gemeinsames sein und nicht bloß ein gleichzeitiges, und im Hinblick auf das sich daran schließende Mahl des Herrn, also gottesdienstlicher Weise sollen sie es halten, und nicht wie eine bloße Mahlzeit.

Ein Weiteres, was der Apostel als falsche Freiheit zu rügen hat, ist die Art und Weise, wie in Korinth die Gaben des h. Geistes für das gemeindliche Thun verwerthet und wie sie gewerthet wurden R. 12—14. Drei Grundsätze stellt der Apostel auf für die Verwendung der *πνευματικά*. Zunächst verständigt er über die Wirkung des h. Geistes im Allgemeinen. Es hatte nämlich jenes Reden der Verzückung, wo nicht sowohl der Inhalt das Sonderliche war, als die Weise des Sprechens,<sup>2)</sup> unter den Korinthern eine große Ausdehnung gewonnen. Da dies eine besonders auffällige Wirkung des h. Geistes war, so fand man Gefallen daran und hielt zu hoch davon, während Andere bedenklich waren, da man nicht wisse, was ein Solcher rede. Da sagt nun Paulus 12, 3, daß Niemand, vermöge göttlichen Geistes redend, sage: Verflucht sei Jesus, und daß Niemand zu sagen vermöge: Der Herr Jesus, außer kraft h. Geistes. Der Apostel meint, es sei nicht zu besorgen, als werde der, welcher vom h. Geist ergriffen redet, etwas sagen, was eine Lästerung Christi sei, während man andererseits jedes einfachste Bekenntniß zu Christo nicht gering achten dürfe, indem es auch Wirkung des h. Geistes sei. Nachdem er so über das Wirken des h. Geistes im Allgemeinen verständigt, hebt er 2) hervor, es gebe mancherlei Begabungen und Dienstleistungen und Wirksamkeiten, aber der Geist, welcher dem gegeben sei, der irgend eine Begabung besitze, und der Herr, dem der diene, welchem gegeben sei, irgend eine Dienstleistung zu thun, und der Gott, der das wirke, worin jede zu ihrer Aeußerung komme, sei Ein und derselbe. In dem dreieinigen Gott haben die ver-

<sup>1)</sup> S. oben S. 109 f. <sup>2)</sup> S. Bd. X b. W. S. 302.



schiedenen Begabungen, Dienste und Wirksamkeiten ihre Einheit; 3) aber ist einem Jeden die Offenbarung des Geistes gegeben zum gemeinsamen Besten. Also haben alle diese Gaben dem Besten der Gemeinde förderlich zu sein und sind so zu verwenden, wie es am dienlichsten ist, und ist es eine Verschuldung, wenn sie so verwendet werden, daß die Förderung der Gemeinde dadurch gehindert wird. Nur so aber stellt der Apostel diese mannigfaltigen Gaben zusammen, daß er sagt, es verhalte sich wie mit einem Leibe damit, der viele Glieder habe, welche verschieden sind von Art und doch gleich nothwendig und dem Ganzen förderlich. So ist Christus (12, 12), d. h. er hat an seinem Leibe viele Glieder. Es ist bei ihm, der an der Gemeinde seinen Leib hat, wie es mit jedem Leibe bestellt ist: *καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι, εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* (v. 13). Die Begabung mit dem h. Geist bezeichnet der Apostel zuerst als ein Ueberströmen (vgl. Akt. 1, 5), und dann, um auszudrücken, daß er uns nicht bloß überkommen hat, sondern wie belebender und erregender Trank in uns eingegangen ist, als ein Tränken mit ihm. Letzteres erinnert an Joh. 7, 37. Insofern wir nun diesen Geist alle bekommen haben, sind wir alle gleicher Maßen Glieder des Leibes, welchem wir vermöge dieser Geistes-Taufe angehören. Aber insoferne die Kundgebung des Geistes bei jedem eine andere ist, sind wir verschiedenartige Glieder des einen und selben Leibes oder, mit Eph. 4, 7 zu reden, *ἐνὶ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*. Da soll denn kein Glied das zu sein verlangen, was das andere ist, gleich als wäre es kein Glied des Leibes, indem der Leib eben sonst nicht Leib sein würde, ohne die Vielheit verschiedenartiger Glieder (v. 14—20). Diese vielen Glieder sind zu einer Einheit verbunden, indem sich keines des anderen ent schlagen kann, als bedürfe es sein nicht, und ist der Unterschied zwischen den Gliedern höherer und niederer Art ausgeglichen, indem jene gerade die schwächeren sind und diesen gerade ihrer Unehre halber mehr Ehre angethan wird; und es besteht ein Zusammenhang aller Glieder, welcher sie zur Eintracht verbindet, und was einem widerfährt, alle mitempfinden läßt. So nun sollte

es in der Gemeinde auch sein, in welcher Gott auch eine solche Mannigfaltigkeit des Berufs und der Begabung geordnet hat, und nicht alle den gleichen Beruf haben oder jede Begabung allen eignet (v. 27—30).

Da nun der Apostel weiß, daß die Korinther den sonderlichen Gaben einen von der Sittlichkeit ihrer Verwendung unabhängigen und also falschen Werth beimessen und die damit Begnadeten selbstisch und hoffärtig sich ihrer überheben, läßt er 12, 31 auf seine Belehrung über das rechte Verhältniß der mancherlei Begabungen unter sich und zum Ganzen die Ermahnung folgen, daß man um diejenigen Gnadengaben werben solle, welche höher stehen als jene mannigfaltigen, und zeigt einen Weg, welcher über sie hinweg und hinaus führt. Ohne Liebe, sagt er, ist keine Wunderbarkeit dem etwas nütze, welcher durch sie ausgezeichnet, und kein Vermögen dem, welcher damit ausgestattet, und keine Leistung, auch wenn sie aussteht wie Liebesthat, dem, welcher durch sie verherrlicht ist. Damit nun jeder zusehen möge, ob er Liebe hat, kennzeichnet sie der Apostel 13, 4—7. Ihren auszeichnenden Werth aber stellt er v. 8—13 ins Licht, indem er daran erinnert, daß alle besondere Begabung sammt dem, worin sie sich auswirkt, nur für diese Zeitlichkeit etwas ist und mit der Unvollkommenheit unseres jetzigen Wesens aufhört, während ich daran, daß ich ein Glaubender, Liebender, Hoffender geworden bin, einen bleibenden Gewinn habe. Und wie von diesen dreien Stücken die Liebe das größere ist, so soll sie den Lesern auch das höchste Ziel sein, dem sie zustreben. Nur unter der Voraussetzung, daß sie dies thun, gilt ihnen dann auch der Zuruf, daß sie um die sonderlichen Gaben des Geistes werben sollen, hier aber wieder vorzugsweise um die Gabe zu weiffagen, d. h. in gemeinverständlicher Sprache von den Dingen des Heils zur Gemeinde zu reden. Denn im Gegensatz zur wunderbaren Sprache sagt dies der Apostel und zeigt dann auf, welches der Vorzug jener Gabe sei im Vergleich zu dieser. Ihr Vorzug besteht aber darin, daß sie zur Förderung der Gemeinde dient (14, 2—4). Er mißgönnt Niemandem die Gabe der wunderbaren Sprache, aber er wünscht Allen vielmehr die Gabe des Weiffagens (v. 5). In Erwägung, wie wenig er selbst ihnen nützen würde, wenn er zu ihnen käme

und bloß in wunderbarer Sprache redete; in Erwägung, daß alles Tönen und Sprechen nur, wenn es vernehmlich ist, seinen Zweck erfüllt; in Erwägung endlich, daß eine dem Hörenden fremde Sprache, ob sie gleich an sich eine wirkliche Sprache ist, keine Wechselbeziehung zwischen ihm und dem Sprechenden zu Wege bringt, sollen diejenigen, welchen die Gabe der wunderbaren Sprache eignet, sich dazu verstehen, auch die Dolmetschung des so Gesprochenen sich zu erbitten (v. 6—13), damit es nicht bei jener Wundererscheinung ihres unmittelbaren Geisteslebens bleibe, sondern auch ihr selbstbewußtes Leben der Gemeinde diene, und die Hörenden nicht fremd und müßig dabei stehen, sondern sich an dem Gesprochenen beteiligen können (v. 14—17). Sie sollen das Beispiel des Apostels ansehen, welcher die Gabe der wunderbaren Sprache mehr besitzt und übt, als sie alle, aber in der Gemeinde ihrer nicht zu brauchen begehrt, und sollen bedenken, daß es kindisch wäre, an dem wunderbaren Vorgang bloß deshalb sonderliches Vergnügen zu finden, weil er wunderbar ist (v. 18—20). Auch den Nichtchristen, welche als Unkundige oder als Ungläubige in die christliche Versammlung kommen, würde die wunderbare Sprache, wenn sie nichts Anderes hörten, den Gott der Christen nur in einer sie befremdenden, nicht aber gläubig machenden Weise zu erfahren geben (v. 21—25). Nur in beschränktem Maße also soll dieser Erscheinung des Geisteslebens in der Versammlung Raum gegeben werden, und nur dann, wenn zu erwarten steht, daß das so Gesprochene seinen Dolmetscher findet. Aber auch das Weissagen soll sein Maß und seine Ordnung haben, daß nicht ihrer zu viele reden oder zwei zugleich. Den Frauen — dies bringt der Apostel jetzt nach, wo er vom Sprechen in der Gemeinde zusammenhängend handelt — soll öffentliche Rede überhaupt verwehrt sein: es ist in keiner anderen Gemeinde Brauch, sie sprechen zu lassen, und es ziemt sich nicht für ihr Geschlecht.

Wir finden, wie man sieht, hier überall immer nur Weisungen, wie sich der Einzelne zu verhalten oder wie es die Gemeinde zu halten habe. Was auf die Thatfachen des Heils Bezügliches begegnete, hatte immer nur den Zweck, dies zu begründen. Neues hinsichtlich der Lehre trat uns nicht entgegen.

Wir schließen hieran den, dem Epheserbrief so ähnlichen, ersten

Brief Petri, insofern derselbe eine Ermahnung an heidnische Christen enthält, als *πάρκοι καὶ παρεπίδημοι* (2, 11) in dieser Welt zu leben. Auf eine Lobpreisung Gottes, welche die Leser daran erinnert, welches Heil ihnen zu Theil geworden, läßt der Verf. eine Ermahnung zu demgemäßen Verhalten folgen, eine Ermahnung, in ihrer Christen Hoffnung, entsprechend der Heiligkeit dessen, der sie berufen, eingedenk der unparteiischen Gerechtigkeit dessen, den sie als Vater anrufen, ihr Leben zu führen und im Hinblick auf den Preis des Blutes Christi, um welchen sie von ihrem schlimmen heidnischen Wandel erlöst worden, und auf das Gut eines hoffnungsreichen Glaubens an Gott, zu dem sie durch Christus gelangt sind, einander brüderlich zu lieben und auf Grund ihrer durch Gottes Wort geschehenen Wiedergeburt diese Nahrung des Wachstums im neuen Lebensstande unter Abthun alles ihm Widerstrebenden ihr Verlangen sein zu lassen, da sie im Anschluß an ihn zu einem h. Priestertum erwachsen, vermöge ihres Glaubens an ihn, den die Ungehorsamen verkennen und dafür verderben, aus der Gottentfremdung in den Stand eines h. Volkes Gottes gesetzt worden sind. So 1, 13—2, 10. Mit 2, 11—12 wird dann übergegangen zu dem Besonderen des christlichen Verhaltens, daß sie der fleischlichen Lüste sich enthalten sollen, als die in der Welt nicht daheim sind, und unter den Heiden so leben, daß diese der Ungerechtigkeit ihres Verleumdens inne werden. Letzteres einzuschärfen that am meisten noth hinsichtlich des Verhaltens gegenüber der Obrigkeit, daher denn hiemit begonnen wird 2, 13—17, worauf dann folgt die Ermahnung zu richtigem Verhalten im Sklavenstande 2, 18—25, im Ehestande 3, 1—7, wobei der Gegensatz gegen das heidnische Wesen am meisten hervortritt, im Verkehr unter sich und nach außen (3, 8 ff.), insonderheit denen gegenüber, welche ihnen um ihres Christenstandes willen Uebles thun, was sie über sich ergehen lassen sollen, ohne sichs verdrießen zu lassen, daß es ihnen geschieht, während sie doch thun, was gut ist. In dieser Hinsicht werden die Leser auf Christum gewiesen, der aus seinem um unserer Sünde willen erlittenen Tod in einen Lebensstand übergegangen ist, *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν σὺλακῇ πνεύμασιν πορεύεις ἐκήρυξεν ἀπειθήσασίν ποτε κτλ.* Aus letzteren Worten meinte

man herauszulesen, Jesus habe, sei es nun während seines Todeszustands<sup>1)</sup> oder nach der Wiedervereinigung von Seele und Leib<sup>2)</sup> den Verstorbenen gepredigt. Die Stelle enthält aber nichts der Art. Zur Begründung des *κρείττον γὰρ ἀγαθοποιούντας κτλ.* weist der Apostel darauf hin, daß auch Christus einmal gelitten hat um der Sünde willen, der Gerechte für die Ungerechten, uns zu Gott zu bringen. In allen diesen Beziehungen soll des Christen Leiden dem Christi ähnlich sein. Es ist der Anderen Sünde, welche Leiden über ihn bringt; er selbst gerecht leidet von Ungerechten, welchen es zu Gute kommen soll, daß er leidet. Sein christliches Verhalten dabei soll sie zu Gott bekehren. Der Ton liegt da vorzugsweise auf dem *ἀπαξ*. Mit dem Einen Mal war sein Leiden vorbei, indem er zwar dem Tod verfallen ist nach seinem Leiden im Fleisch, aber dafür ein Leben geistlicher Art gewonnen hat. Er hat seines Fleischeslebens Ende zu Geisteslebens Anfang werden sehen. Dies meint der Gegensatz *θανάτωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*. Das dem Tode verfallene Leben war ein Fleischesleben, d. h. ein solches, welches an der gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Natur, an der Außerlichkeit ihrer Weltgemeinschaft seine Bestimmtheit hatte. Das wiedergewonnene Leben ist ein Geistesleben, d. h. ein solches, welches seine Bestimmtheit von dem Geist hat, in welchem unsere innerliche Gottesgemeinschaft besteht. Wird nun fortgeföhren *ἐν ᾧ πορευθεὶς ἐκήρυξεν*, so daß sich *ἐν ᾧ* auf *πνεύματι* bezieht, so ist damit ein Hingehen und Predigen Christi bezeichnet, für das ihm Geist im Gegensatz zum Fleisch zur Vermittlung diente, und nicht heißt es, in dem mit *ζωοποιηθεὶς* bezeichneten Zustande sei er hingegangen und habe gepredigt. Wäre nun etwas gemeint, was er nach Beginn seines verklärten Lebens gethan, so würde es durch *ἐν πνεύματι* als etwas bezeichnet, das er im Gegensatz zu leiblicher Selbstdarstellung mittelst Geistes gethan. Sollte es also wirklich ein so ungeeigneter Ausdruck sein, von Christo, wie er vor seiner Menschwerdung war, zu sagen

<sup>1)</sup> so z. B. Beck, Die Christl. Lehrw. I, S. 350; Schmid, Bibl. Theol. d. N. I. II, S. 170; Delitzsch, System d. bibl. Psychologie S. 357; Weiß, D. petr. Lehrbegriff S. 232. <sup>2)</sup> so Luther u. Wiesinger z. d. St.; v. Zeschwitz, Petri apostoli de Christi ad inferos descensu S. 22 u. A.

*πορευθεὶς ἐν πνεύματι*,<sup>1)</sup> so würde der Vorwurf, sich ungeeignet ausgedrückt zu haben, auf dem Apostel bleiben, auch wenn man ihn dies von dem verklärten, wie viel mehr, wenn man es ihn von dem begraben liegenden Heilande sagen ließe. Wenn nun 1. Kor. 10, 4 dem noch nicht menschgewordenen Christus die örtliche Bewegung des Mitgehens zugeschrieben werden kann, warum dann nicht die des Hingehens? Von dem zu Gott Erhöheten aber heißt es Eph. 2, 17, er sei gekommen, nämlich nicht in seiner Menschwerdung, noch auch in seiner Auferstehung, sondern (Akt. 26, 33) als der zu Gott Hingegangene sei er gekommen, Juden und Heiden Friede zu verkündigen, womit also der Anfang eines Wirkens im Geist, aber eines darum nicht minder persönlichen Wirkens und persönlicher Gegenwart gemeint ist. Uebrigens gehört *ἐν ᾧ* näher mit *ἐκήρυξεν* zusammen, als mit *πορευθεὶς*, da es nicht heißt *πρὸς τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα*, sondern *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν*. Nicht anders also hat sich Christus den Menschen gegenwärtig gemacht, wo er vor seiner Menschwerdung seinen Geist wirksam werden ließ — denn so drückt sich gerade Petrus in 1, 11 desselben Briefes aus —, als wie er es jetzt nach seiner Erhöhung thut; der Unterschied ist nur der, daß der Geist, in dem er es thut, jetzt seines verklärten menschlichen Lebens Geist ist; ein Kommen vom Himmel war das Eine und ist das Andere. In dem Geiste also, nach welchem er lebendig geworden aus dem Tode, ist er auch zu den in Haft befindlichen Geistern hingegangen und hat ihnen gepredigt, ohne daß sie gehorsam wurden. Dies geschah einstmals, als Gottes Langmuth wartete, während in den Tagen Noah's die Arche zugerichtet wurde, in welcher acht Menschen gerettet worden sind durch das Wasser hindurch. Es ist also derselbe Christus, der um der Sünde willen gelitten hat und einst während der Zurichtung der Arche den in Haft befindlichen Geistern erfolglos gepredigt hat. Wenn die Geister in Haft befindlich genannt werden, so heißt dies, daß sie todt sind. Ihr Todeszustand ist aber ein Zustand der Haft: ein Ausdruck, welcher an den 2. Petr. 2, 4 vorkommenden *εἰς κρίσιν τηρεῖσθαι* erinnert. Gepredigt hat Christus aber damals,

<sup>1)</sup> Thomajius, Christi Person u. Werk II, S. 261.



indem er im Geiste zu denjenigen hinging, welchen er predigte; damals, ehe er menschliche Natur angenommen, hat er dies gethan, obgleich nicht irdisch sichtbar. Es ist nicht ein sonst unbekannter Vorgang, von welchem der Apostel spricht, sondern dasselbe, was er 2. Petr. 2, 5 meint, wenn er Noah *δικαιοσύνης κήρυκα* nennt, und worauf Hebr. 11, 7 mit den Worten *δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον* hingewiesen ist, bringt er zu dem Zweck in Erinnerung, um auf die gegenwärtige Zeit, wo Christus auch nicht in leiblicher Sichtbarkeit, sondern vermöge des Geistes seines verklärten menschlichen Lebens predigt, das Licht des Ausganges jener ihr vergleichbaren noachitischen Zeit fallen zu lassen. Daß dabei Noah's nicht ausdrücklicher als dessen, durch welchen Christus gepredigt hat, Erwähnung geschieht, hat denselben Grund, wie die passive Fassung des Participialsatzes *κατασκευαζομένης κιβώτου*. Nicht die menschliche Vermittlung des Thuns Christi kommt hier in Betracht, sondern dieses selbst, weil diejenigen, welche das christliche Wesen lästern, als solche erscheinen sollen, die Christo selbst Gehör und Gehorsam weigern, nicht minder als sich die Zeitgenossen Noah's wider eine Predigt desselben Christus verstockt haben. Eine solche Zeit ist jetzt wieder, wie damals. Wasser ist's auch jetzt, welches, jenem Wasser der Fluth gegenbildlich, als Taufe rettet, nämlich nicht ein Abthun fleischlicher Unreinigkeit, sondern Bitte um ein gutes Gewissen zu Gott,<sup>1)</sup> kraft der Auferstehung Jesu Christi, welcher ist erhöht zur Rechten Gottes. Zu Noah's Zeit war es ein Wasser, welches gepredigt wurde, aber des Gerichts; Wasser ist auch jetzt der Predigt Gegenstand, ein Wasser des Heils, die Taufe. Wer dieses Wasser über sich kommen läßt, so daß er damit zu Gott die Bitte richtet um ein gutes Gewissen (Hebr. 10, 22), der ist dem zukünftigen Gericht durch denjenigen entnommen, welcher in dem Leben des Geistes, zu welchem er erstanden, gen Himmel aufgefahren und über Alles erhöht ist. Wenn dies die richtige Erklärung der Stelle ist, so besagt sie nichts von einer Predigt Christi in der Unterwelt nach seinem Tode.<sup>2)</sup> Nun aber steht bevor, daß der zu Gott Erhöhte auch wiederkommen wird zum Gericht über Lebendige und Todte (4, 5). Diejenigen, welche, anstatt dem Evangelium gehorsam zu werden,

<sup>1)</sup> S. oben S. 150. <sup>2)</sup> Schriftbew. II, 1 S. 473 ff.

diejenigen unbillig lästern, welche ihm gehorsam geworden sind, werden seinem Gericht verfallen, mögen sie leben, wenn er kommt, oder vorher gestorben sein. „Denn zu dem Ende ist auch Todten das Evangelium verkündigt worden, damit sie menschlicher Weise an ihrem Fleischesleben das Gericht erfahren, aber göttlicher Weise ein Leben des Geistes haben.“ *Κοίνοσθαι σαρκί* und *ζῆν πνεύματι* stehen hier einander gegenüber, wie 3, 18 *θανατοῦσθαι σαρκί* und *ζωοποιεῖσθαι πνεύματι*: nur daß hier die Verhängung des Todes, weil sie in Folge der Sündhaftigkeit geschieht, welche der Sterbende mit seinem Geschlechte theilt, als ein Gericht bezeichnet ist, und nicht eine Auferstehung aus dem Tode, sondern ein Lebensstand, in welchem der Verstorbene sich befindet, ob er gleich im Tode liegt, als Zweck der Heilsverkündigung benannt wird. Ist solches den leiblichen Tod überwährendes Leben zu wirken, die Absicht gewesen, mit welcher die Heilsbotschaft den als *νεκροί* Bezeichneten verkündigt wurde, so kann die Meinung nicht sein, daß sie ihnen verkündigt worden, als sie *νεκροί* waren. Sie heißen Todte, als die todte sind, wenn Christus kommt. Der Zweck der Predigt war ihr Heil, woran, daß sie zuvor sterben mußten, ehe Christus wiederkommt, nichts geändert hätte; denn das bringt ihr Menschsein mit sich, daß sie ein Gericht erfahren müssen, sofern sie im Fleische leben; aber dies hätte nicht gehindert, daß sie in einem Leben des Geistes ständen, wie Gott es gibt, während sie von Natur dem Tod verfallen sind. Auch hier ist sonach nichts zu lesen von einer Predigt, deren man theilhaft würde nach dem Tode. Vergleicht man beide Stellen, so verhalten sie sich so zu einander, daß die eine betont, es bedürfe der leiblichen Sichtbarkeit Christi nicht, damit seine Predigt, welche er im Geiste thut, eine entscheidende Wirkung des Heils oder des Verderbens übe, während die andere besagt, daß, wer zuvor hinwegstirbt vor Christi Wiederoffenbarung, dadurch seinem Gericht nicht entzogen ist, sowie er andererseits, weil er vor seinem Tode das Evangelium gehört, nicht entschuldbar ist. Aber Neues hinsichtlich der Lehre begegnet uns auch hier nicht.

Hat sich bisher gehandelt um Zurechtweisung heidnischer Christenheit wegen heidnischer Unsitte, so in den Briefen an Timotheus und Titus

6. um Bekämpfung einer Herabsetzung des Christenthums zu unfruchtbarer Schriftgelehrsamkeit und damit verbundener sektenartiger Verkümmern des Christenthums. Der erste Brief an Timotheus gibt diesem Weisung für die Verwaltung einer schon von länger her geordneten Christenheit, der an Titus für die Verwaltung einer Christenheit, welche erst im Begriff steht, sich gemeindlich zu ordnen. Der zweite Brief an Timotheus ermahnt ihn, seine Lehrgabe für die Thätigkeit des *εὐαγγελίζεσθαι* zu verwenden, also für eine an keinen bestimmten Ort gebundene Predigt des Evangeliums. Damals lag die Gefahr eines sittlich werthlosen Christenthums nahe, und das religiöse Wissen und Klügeln machte sich breit. Eine esoterische Religionslehre kam auf, welche zu offenbarem Gegensatz gegen die apostolische Lehre fortschritt. Daher 1 Tim. 1, 3 die Ermahnung, nicht *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, womit gemeint ist ein *προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις*, d. h. ein Sichbefassen mit fabelhaften Geschichten ohne Verbürgung, wie Rabbinen sie ihrer Lehre einsflochten, und mit Geschichtlichem, das nur Gegenstand eines zu keinem Ziele kommenden Untersuchens ist.<sup>1)</sup> Bei solchem *ἑτεροδιδασκαλεῖν* kommen nur gegenseitige Erörterungen und Streitverhandlungen (*ζητήσεις*) zu Wege, nicht der Dienst eines Haushalters Gottes, welcher darin besteht, daß er Glaube wirkt, und also das verkündigt, was ihn wirkt (*οἰκονομίαν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει*). Eine *ματαιολογία* nennt es der Apostel, ein alles Wahrheitsgehaltes entbehrendes Geschwäg, *βέβηλοι καὶ γραῶδεις μῦθοι* (4, 7), *βέβηλοι κενοφωνία καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (6, 20). Es ist hier das Prädikat *βέβηλος* von Belang. Man darf dieses Wort nicht mit „heillos“ oder „gottlos“ übersetzen. Von einer Sache gebraucht, ist es, dem hebräischen *ח* entsprechend, so viel als unheilig. Dann kann es sich aber nicht um Lehren teuflischer Lügenredner handeln, wie man gemeint hat, überhaupt nicht um Irrlehre, sondern eben nur um eine müßige und unnütze Schriftgelehrsamkeit, bei der es zu ungeistlichen und altweiberhaften Fabeleien kommt, zu eitlen Geschwägen, welche des Wahrheitsinhalts entbehren (*κενοφωνία*) und

<sup>1)</sup> Bgl. Bd. VI d. B. S. 68 ff.

sofort Gegenstellungen (*ἀντιθέσεις*) hervorrufen, die einen so ungeistlich und Wahrheitsgehaltes baar und ledig, wie die anderen. Der Genet. *τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* will zu beiden gezogen sein. Es ist das eitle Geschwäg einer fälschlich so genannten Erkenntniß. Eine Erkenntniß, die nur so hieß, ohne es zu sein, gab es selbstverständlich nicht erst, als der Ausdruck *γνώσις* zur Bezeichnung einer besonderen Art von gemeindlicher Erkenntniß gebraucht wurde, sondern sie war vorhanden, wo immer sich neben der apostolischen Lehre oder im Widerspruch mit ihr ein religiöses Wissen geltend machte, sei es, wie das jener *φιλοσοφία*, vor welcher der Apostel Kol. 2, 8 warnt, sei es, wie das der von Timotheus zu dämpfenden Sonderlehrer. Jene Ermahnung 1 Tim. 1, 3, von der wir ausgingen, erinnert an die Tit. 3, 9,<sup>1)</sup> wo der Apostel den Titus warnt, sich nicht einzulassen auf *μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς*: eine Aussage, in welcher das voranstehende Abjektivum alles, dem es voransteht, nach seiner Wesensbeschaffenheit benennt, während das nachfolgende die vier unter sich verbundenen Begriffe vervollständigt und alles damit Gemeinte als auf das Gesetz, nämlich das geschriebene Gesetz, die Thora bezüglich bezeichnet. Was in Bezug auf Gesetzesfragen die *ζητήσεις νομικαί*, das waren in Bezug auf den geschichtlichen Inhalt der Thora die *γενεαλογίαι νομικαί*. Weiderlei Beschäftigungen hatten *ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς* in ihrem Gefolge, *ἔρεις*, indem man sich über entgegengesetzte Meinungen stritt, *μάχας*, indem Keiner dem Andern Recht lassen, sondern Jeder des Andern Meister werden wollte. Immer handelte es sich hiebei um die Schrift, aber nicht zu dem Zwecke, zu dem sie gegeben ist, und mit Hintansetzung dessen, was den Inhalt der apostolischen Verkündigung bildete. Daher nennt es der Apostel unnützig und des Wahrheitsgehaltes baar, und ermahnt den Titus, sich nicht darauf einzulassen, nicht aber, wie er bei widerchristlichen Lehrern thun würde, dawider anzukämpfen. Hier gab es nichts zu widerlegen. Paulus widerlegt auch nicht, noch weist er Titus oder Timotheus dazu an. Er will nur diejenigen mit strengen Worten gestraft sehen, welche die Gemeinden

<sup>1)</sup> A. a. S. 42 ff.

mit solchen Dingen behelligen und hiedurch die gesunde Lehre hinterrücken. Denn was Tit. 1, 13 *Ἰουδαῖκοι μῦθοι* heißt, schließt sich der Beschäftigung mit dem geschichtlichen Inhalt der Schrift an; und was er dort *ἐντολαὶ ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν* nennt, schließt sich den Erörterungen der Gesetzesbestimmungen an. Es ist immer die verkehrte jüdische Schriftgelehrsamkeit, der er in der christlichen Gemeinde keinen Raum gegeben wissen will, nicht aber das, was man Irrlehrer nennt, wie solche in der Gegenwart Hymenäus und Philetus sind (2 Tim. 2, 17) und 1 Tim. 4, 1 für die Zukunft in Aussicht gestellt werden. Wenn Paulus seiner Warnung Tit. 3, 9, sich der *μωραὶ ζητήσεις κτλ.* zu enthalten, hinzufügt v. 10, einen *ἀρετικὸς ἄνθρωπος* solle er, wenn Ermahnung nichts fruchte, von sich weisen und sich nicht weiter mit ihm einlassen, so bezeichnet er mit *ἀρετικὸς* einen Menschen, dem es darum zu thun ist, sich im Gegensatz zum gemeindlichen Leben einen Sonderanhang (*αἵρεσις*) zu schaffen, wozu ihm eine neben die apostolische Lehre sich stellende, jüdische Schriftgelehrsamkeit ohne sittlichen und religiösen Werth dient.

Dem entgegen macht Paulus die *ὕψαινονσα διδασκαλία*, die *ὕψαινοντες λόγοι* geltend, die Tim. aus seinem Munde gehört 2 Tim. 1, 13, welche sind *οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κατ' εὐσεβείαν διδασκαλία*. Sie lautet dahin 1 Tim. 1, 15, *ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*, was der Apostel sagt im Gegensatz zu jenen *νομοδιδασκαλοὶ*, und sie ist, im Gegensatz zu jenen *γραῶδεις καὶ βεβήλοι μῦθοι* das Geheimniß der Gottseligkeit (1 Tim. 3, 16), *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*, dessen Inhalt<sup>1)</sup> ist, daß, *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι κτλ.* Wie Großes und Herrliches dem im Fleisch Geoffenbarten im Himmel und auf Erden widerfahren sei, wird hier jenen sonderlichen, für die Frömmigkeit nichts austragenden Geheimnissen der *ετεροδιδασκαλοῦντες* gegenüber in der Art ausgesagt, daß die Bezeichnung des Subjekts *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* zugleich Einleitung sowohl des nächsten Gegensatzes *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, als aller folgenden einzeln unter sich und insgesammt

<sup>1)</sup> N. a. D. S. 124 ff.

zur Subjektsbezeichnung gegensätzlichen Aussagen ist. Das Erste, worin man die Größe des Gottseligkeitsgeheimnisses sehen soll, ist dies, daß der im Fleisch Geoffenbarte durch die Sendung des Geistes als der erwiesen ist, als welcher er im Fleisch nicht erkannt worden. Der zweite Nachsatz *ὡφθη ἀγγέλους* sagt dann, daß ihn, nachdem sein leibliches Leben ein Leben der Verklärtheit geworden war, nicht Alle, sondern solche zu sehen bekamen, die ihn als seine Boten (*ἀγγελοι*) verkündigen sollten. Aber diese seine Boten haben die Grenze überschritten, innerhalb deren bis dahin die Gemeinde Gottes gehalten war, und er ist auf völkerverweltlichem Gebiete verkündigt worden; und weiter hat er Glauben gefunden in der Welt der Sünde, die ihn nicht sah, und ist, was das Größte von Allem, hinaufgenommen worden in Herrlichkeit, nachdem er im Fleische innerweltlich geoffenbart worden war. So finden wir fünf Sätze, von denen der erste Jesu mit seiner Auferweckung gesetztes verklärt leibliches Leben, der letzte sein mit seiner Erhöhung gesetztes überweltliches Leben dem im Fleisch gegenüberstellt, wogegen die drei mittleren solches benennen, was sich an seine Auferweckung angeschlossen hat, seine Erscheinung unter denen, die er entsandete, seine Verkündigung unter den Heiden und den Glauben, welchen er in der Welt gefunden hat, der er entnommen war. Wer nun unter dem Eindruck der wunderbaren Größe und hohen Bedeutsamkeit dessen steht, um was es sich hier handelt, wie könnte der sich und die Gemeinde, statt mit dem Geheimniß der Gottseligkeit, mit solchem beschäftigen, was der Apostel 4, 7 *βεβήλους καὶ γραῶδεις μῦθους* nennt. Im Gegensatz gegen ein *λογομαχεῖν*, das *εἰς οὐδὲν χρήσιμον*, soll Timotheus sich dessen erinnern, daß, *εἰ συναπεθάνομεν, καὶ συνζήσομεν, εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν, εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκείνος ἀρνήσεται ἡμᾶς* (2 Tim. 2, 11).<sup>1)</sup> Wir werden mitleben, wenn wir zuvor mitgestorben sind; und werden mitherrschen, wenn wir in der Gegenwart standhaft erdulden. Der Ton liegt hier auf den Nachsätzen. Mit dem *ἀποθνήσκειν* meint hier der Apostel das leibliche Sterben. Er verheißt dem, welcher so stirbt, daß er sich dasselbe Heilswerk Gottes sein Leben

<sup>1)</sup> N. a. D. S. 252 ff.



kosten läßt, wie Christus, und somit Christi Sterben theilt, er werde darnach vermöge seiner Gemeinschaft mit Christo in einem Leben stehen, in welchem er, ob auch im Tode befindlich, das Leben des Auferstandenen theilt (1. Thess. 5, 10). Wie sollten wir also ein Sterben fürchten, welches Gemeinschaft des Sterbens Christi ist, wenn uns darnach ein Leben in Aussicht steht, welches Gemeinschaft seines Lebens ist? Und wie sollten wir anstehen, in der Gegenwart zu dulden, wenn wir die Gewißheit haben, dereinst das königliche Herrschen Christi zu theilen? Wenn das mit *συνζήσομεν* Verheißene unmittelbar nach dem mit *συναπεθάνομεν* Bezeichneten anhebt, so gehört dagegen das mit *συμβασιλεύσομεν* Gemeinte jener Zukunft an, wo Christus aus seiner Ueberweltlichkeit in die Welt wiederkehrt, sein Reich aufzurichten (vgl. Röm. 5, 17 mit 1 Kor. 15, 24 u. Apok. 5, 10; 20, 6). Solchen Verheißungen gegenüber ergeht nun aber auch die Warnung vor dem Gegentheile dessen, was solche Verheißung hat, mit den Worten *εὶ ἀρησόμεθα κτλ.*

Man kann in solchen Zusammenhängen keine Belehrungen über Heilsthatsachen erwarten; und wenn darauf Bezügliches sich findet, wie z. B. Tit. 2, 11—14 u. 3, 4—7, so soll dadurch nicht Titus belehrt, sondern nur auf das hingewiesen werden, womit er seine Ermahnung zu rechtem sittlichen Verhalten begründen soll. An ersterer Stelle erhält die gesammte Anweisung, die der Apostel dem Titus gegeben hat, ein christenwürdiges Verhalten einzuschärfen, eine Begründung, die sich Titus selbst aneignen soll, seine Ermahnung damit zu begründen.<sup>1)</sup> In der Art, sagt der Apostel, ist die für alle Menschen heilbringende Gnade Gottes erschienen, wie eine Sonne der Welt aufgegangen, daß sie uns dazu erzieht, ein verständiges, gerechtes, gottesfürchtiges Leben in dieser Zeit zu führen, in Erwartung der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, der sich selbst, den im Fleische lebenden, und somit dies sein Leben im Fleische dafür eingesetzt hat, *ἵνα λυτρώσῃται κτλ.* Seine Selbsthingabe für uns ist die That unserer Erlösung aus der Sündenschuld. Sie hatte aber, indem sie dies war, zum Zweck, uns aus der Sünden-

<sup>1)</sup> N. a. D. S. 28 ff.

knechtschaft zu erlösen, und dieses Zwecks soll man eingedenk sein, um sich nicht der Sündenvergebung zu getrösten, dabei aber in Sünden zu leben. So entspricht, was als Zweck der Selbstdargabe Jesu Christi in Erinnerung gebracht wird, dem, was v. 11 als der erzieherische Zweck der erschienenen Gnade Gottes bezeichnet war. Von Allem, was der Ordnung Gottes widerstreitet, wollte unser Heiland uns erlösen und ihm selbst ein eigengehöriges, auf das Gute mit allem Eifer bedachtes Volk reinigen. Doch in alle dem findet sich keine Belehrung über solches, was Titus nicht gewußt; ebensowenig an der Stelle 3, 3—8,<sup>1)</sup> wo der Apostel im Gegensatz zu widerwilligem Verhalten gegen heidnische Obrigkeit und feindseliges Wesen gegen heidnische Mitmenschen daran erinnert, daß wir auch gewesen, was solche sind, und es nur Gott verdanken, wenn es jetzt anders um uns steht. Wir würden nicht andere geworden sein, wenn nicht die Güte und die Menschenliebe Gottes unseres Heilandes erschienen wäre. Ein Werk dieser Güte war unsere Errettung. Diese aber geschah, was hier, wie sonst bei Paulus, betont wird, weder in Folge unseres Thuns, noch durch unser Thun, sondern lediglich zufolge des Erbarmens Gottes und durch das, was er uns angebeihen ließ, nämlich durch ein Bad der Wiedererstehung und Verneuerung des h. Geistes, d. h. ein solches, welches den, der es empfängt, zu neuem Leben erstehen läßt, in welches ihn heiliger Geist herstellt,<sup>2)</sup> den Gott durch Jesum Christum über uns ausgegossen hat, um uns zu Inhabern eines ewigen Lebens zu machen, so wir anders an der Hoffnung festhalten, welche uns gegeben ist. Denn nur erst hoffnungsweise, weil innerhalb dieses Leibeslebens, sind wir Inhaber desselben, indem es erst mit unseres Leibes Verklärung seine schließliche Verwirklichung findet. Man sieht nun, warum in diesem Zusammenhang der Taufe gedacht und warum sie gerade so bezeichnet ist. Was die Erscheinung der Freundlichkeit Gottes, die Offenbarung Jesu Christi für die ganze Menschheit gewesen ist, das ist für den Einzelnen seine Taufe: hier und dort ist es eine That Gottes, ohne welche wir nicht wären, was wir sind. Eine Abwaschung aber, ein *λουτρόν* ist die Taufe genannt, weil es sich

<sup>1)</sup> N. a. D. S. 34 ff. <sup>2)</sup> S. oben S. 151.

um Errettung von unserer Sündenunreinheit handelt; und nach der damit geschehenden Erneuerung ist diese Abwaschung bezeichnet, weil es sich um die Sekung eines Anfangs ewigen Lebens handelt.<sup>1)</sup> Es wird hier, wie man sieht, nicht sowohl gelehrt, was es um die Taufe sei, als vielmehr daran erinnert, was die an Christum Gläubigen an ihrer Taufe haben.

Wie Timotheus einerseits die Lehre, welche der Apostel als die durch seine Betrauung mit ihr verbürgte dem leeren Geschwätz der Sonderlehrer entgegengestellt hat, sich für die ihm zur Lebensaufgabe gemachte Thätigkeit anbefohlen lassen sein soll, so gilt es andererseits, sektenartige Abschließung gegen die draußen Stehenden zu meiden. Die Christen sollen (1 Tim. 2, 1 ff.<sup>2)</sup> ihr Gebet der Bitte und Dankfagung nicht sektenartig auf ihren dormaligen Bereich einschränken, sondern über alle Menschen und insonderheit über alle Obrigkeit erstrecken. Für alle, die zu dem Zweck, damit wir unser Leben in ungestörtem Frieden verbringen, eine obrigkeitliche Stellung einnehmen, sollen sie des großen Gutes eingedenk, zu welchem sie ihnen verordnet sind, bitten und dankfagen. Dies ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Erretter. Der Gott, der uns errettet hat, der Eine, will alle Menschen Errettung finden und zur Wahrheitserkenntniß gelangen sehen, und der Mittler Gottes und der Menschen, der Eine, hat sich für Alle als Lösegeld<sup>3)</sup> gegeben: wie sollte also, was der außerschristlichen Menschheit gebricht oder zu Theil wird, Gutes begegnet oder Schlimmes widerfährt, uns gleichgültig sein, und wenn es uns nicht gleichgültig ist, wie sollten wir es nicht in Gebet der Bitte oder Dankfagung fassen? Diesen Gedanken führt der Apostel in der Art aus, daß er, wie gottgefällig solch Beten sei, nach dem göttlichen Heilswillen bemessen heißt, welcher so gewiß alle Menschen umfasse, als Ein Gott ist, der es also für Alle ist, und Ein Mittler vor Gott und Menschen, der es also zwischen dem Einen Gott und allen Menschen ist. Die Mittlerenschaft dieses Mittlers erstreckt sich, so gewiß er Mensch (*άνθρωπος*) war, so weit, als es Menschen gibt. Dieses Zeugniß, das Zeugniß von

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 189 f. <sup>2)</sup> vgl. Eb. VI d. B. S. 88 ff. <sup>3)</sup> S. oben S. 59.

dem Einen Gott und dem Einen Heilande Aller ist es, für welches er, der Apostel, zu einem Herold und Sendboten bestellt worden ist. Wie sich Paulus 1, 11 den Sonderlehrern des Gesetzes gegenüber auf das persönliche Erlebnis beruft, das ihn zum Lehrer gemacht hat, so tritt er hier einer sektenartigen Abschließung der Christenheit mit der Thatsache entgegen, daß er für ein Zeugniß solchen Inhalts bestellt worden ist, als Sendbote es in die Welt hinauszutragen. Dort war Gefahr, daß das Christenthum um sein eigentliches Wesen kam, das Heil der Sünder zu sein, und hier war Gefahr, daß es um seine Bestimmung kam, die Weltreligion zu sein.

Wir sehen: es handelt sich hier immer um den Gegensatz von gesundem und ungesundem Religionswesen, um praktisches Christenthum, welches sich auf die einfachen, großen und gewissen Heilsthatsachen gründet, im Gegensatz gegen eine Herabwürdigung des Christenthums zu unfruchtbarer Schriftgelehrsamkeit, womit sich dann eine sektenartige Verkrüppelung des Christenthums verbindet.

Wenn wir in den besprochenen Paulinischen Briefen diese oder jene Seite der Heilsthaten Gottes oder des Heilsbestandes hervorgekehrt und das alsdann Hervorgekehrte bald so, bald anders benannt, jetzt nach dieser, dann nach jener Beziehung ausgeführt fanden, so hing dies immer von der Verschiedenheit des Anlasses ab. Bei dieser Lage der Dinge leuchtet die Schwierigkeit der Herstellung dessen ein, was man „Paulinischen Lehrbegriff“ nennt. Man hätte hiebei eine solche Menge von Sautelen zu beobachten, daß man kaum allen Gefahren entgehen könnte. Man müßte den Umfang der religiös-sittlichen Erkenntniß Pauli in der ihm eignenden Gestalt derselben so sich vor Augen stellen, daß man gewiß wäre, nicht für ein dem Paulus eigenthümliches Moment religiöser Erkenntniß zu nehmen, was allgemein christlich ist, nicht etwa für eine ihm eigenthümlich stetige Fassung der Heilsthatsachen zu nehmen, was bei der Stelle, wo es vorkommt, durch einen besonderen Anlaß diese besondere Fassung bekommen hat u. s. f. Hat es nun solche, kaum zu überwindende Schwierigkeiten mit der Herstellung des Lehrbegriffs eines Paulus, was soll aus dem eines Jakobus, Petrus oder gar eines Judas werden?

Bisher handelte sich um die apostolische Lehre den Zuständen einer Gegenwart gegenüber, welche andere Verwendung derselben in der jüdischen, andere in der heidnischen Christenheit erforderte. Für die Bedürfnisse der letzteren sind auch das Evangelium des Markus und des Lukas, wie für die der ersteren das Evangelium Matthäi geschrieben. Von letzterem, wie von dem des Lukas ist bereits die Rede gewesen. Wäre das Evangelium des Markus zu einem Schlusse gediehen,<sup>1)</sup> so würde derselbe mit dem Ende des Evangeliums und dem Anfang der Apostelgeschichte des Lukas gleichen Inhalts sein, und insofern hat derjenige das Richtige getroffen, welcher diesem Evangelium seinen jetzt gebräuchlichen Schluß gegeben hat. Soweit es aber vom Verfasser selbst herkommt, unterscheidet es sich gleich wesentlich von dem ersten, wie von dem dritten Evangelium. Weder auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung noch auf den Uebergang des Reiches Gottes in das völkermeltliche Gebiet ist hier das Augenmerk gerichtet, sondern lediglich Ursprung und Anfang der apostolischen Verkündigung von Jesu Christo, dem Sohne Gottes wird aufgezeigt.<sup>2)</sup> Da es sich hier um diese Verkündigung handelt, wie sie Sache heilsgeschichtlicher Berufsthätigkeit ist, so beginnt ihre Geschichte mit dem Täufer, dessen Berufsnachfolger Jesus ist, welcher dann sofort solche um sich sammelt, die den gleichen Beruf nach ihm haben sollen, weshalb erzählt wird, wie sie von ihm dazu bereitet worden, und andererseits, wie sich das begeben hat, was nun ihrer Predigt Inhalt ist: Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes. Die heidnischen Leser erfahen daraus den Zusammenhang zwischen der Predigt, durch welche sie belehrt worden, mit den Thatfachen, auf welchen sie beruht, ebenso wie sie aus dem in dem Werk des Lukas dargelegten Gang, welchen die neutestamentliche Verkündigung von Anfang bis dahin genommen, wo Paulus in Rom Jesum verkündigt, zu erkennen vermögen, wie es gekommen ist, daß sie das zu vernehmen bekamen, was ihnen von Christo gesagt worden; und der Verlauf dieser Geschichte verbürgte ihnen, daß es Wahrheit sei, was sie gelehrt worden und geglaubt haben.

<sup>1)</sup> f. Bd. IX d. B. S. 275 f. <sup>2)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 104.

Jener Unterschied zwischen jüdischer und heidnischer Christenheit für die Handhabung des apostolischen Wortes trat nun aber zurück hinter der von ihm unabhängigen, inneren und äußeren Gefährdung des Christenthums, welche den Blick auf die Zukunft der Gemeinde richtete und auf das, wessen sie gewärtig sein müsse. Von der inneren Gefährdung handeln wir zunächst.

7. Daß letztere sich schon anbahnte, ersehen wir

a) aus der Art und Weise, wie Paulus 2 Tim. 2, 15 f. seine Ermahnung an Timotheus, er solle ein Gotte genehmer Arbeiter sein, dessen sich Gott nicht schämt, ein solcher, der seine Arbeit so thut, daß er das Wort der Wahrheit gerade durchschneidet, also die Hörer in die rechte Mitte einführt, mit allem jener Wahrheit fremden und darum nichtigen Geschwätz aber sich nicht zu schaffen macht, mit der Vorhersagung begründet: *ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας, καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γὰγγραινα νομὴν ἐξειῶν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Φιλητός, οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι καὶ ἀνατρέπουσιν τὴν τιμὴν πίστιν.* Man wird die Genannten für Häupter eines Anhangs zu halten haben, welcher in des Timotheus Nähe, verschieden von den Anhängern jener *ἑτεροδιδασκαλοῦντες*, die nur an den müßigen Erörterungen und Streithändeln einer ungeistlichen Schriftgelehrsamkeit Gefallen hatten, so grundstürzende Irrlehre hegte, wie daß die Auferstehung schon geschehen sei. Wir wissen aus 1 Kor. 15, wie gerne sich heidnische Christen der Lehre von einer zukünftigen leiblichen Auferstehung der Todten entschlugen; und Stellen wie Eph. 2, 5 f.; Kol. 2, 12, also Stellen in Briefen des Apostels, die gerade in Asia gelesen wurden, lassen erkennen, wo und wie seine eigene Lehre selbst denjenigen einen Anknüpfungspunkt gewährte, die von keiner anderen Auferstehung als der innerlichen der Wiedergeburt wissen wollten: eine Irrlehre, mit welcher dann auch die andere gegeben war, daß die in diesem Sinne Auferstandenen hiemit schon ans Ziel gelangt und vollendet seien, statt der leiblichen Auferstehung noch erst stetig entgegnetrachten zu müssen (Phil. 3, 10 f.). Und in dieser letzteren Richtung scheint der Apostel die Irrlehre vorzugsweise zu bezeichnen, wenn er von ihren Vertretern sagt, sie lehren, daß die Auferstehung schon geschehen sei: sie



ist ihm anders, als die 1. Kor. 15 bestrittene Verneinung der Todtenauferstehung, um deswillen, weil sie sichere Leute macht und den Ernst der Heiligung ertödtet, baare Gottlosigkeit, ein Aufgeben des Christenglaubens. Damit, daß Hymenäus und Philetus so lehrten, haben sie den Christenglauben verlassen und einen falschen Weg eingeschlagen und stürzen den Glauben derer um, welche ihnen zufallen. Ist aber die Lehre dieser Männer und ihrer Anhänger schon selbst Gottlosigkeit, so kann der Apostel mit Sicherheit vorher sagen, daß sie in der Gottlosigkeit noch weiter fortschreiten werden; und überhebt sie den Menschen der Pflicht ernster Selbstheiligung, so ist vor auszusehen, daß die, welche so lehren, einen rasch und unaufhaltsam wachsenden Anhang bekommen werden (*ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γὰρ γραινα νομῆν ἔξει*).<sup>1)</sup>

b) An der Stelle 1 Tim. 4, 1 ff. sagt der Apostel im Gegensatz zu dem *μυστήριον τῆς εὐσεβείας*, welches in den 3, 16 aufgezählten, großen Thatsachen besteht: *τὸ δὲ πνεῦμα ἑπηώς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως κτλ.* Timotheus soll bedenken, daß der Geist, nämlich der in der Gemeinde waltende Geist der Weissagung — wonach also solche Weissagung zur Zeit in der Kirche hin und wieder erging — für kommende Zeiten mit ausdrücklichen Worten, so daß es also nicht vielleicht auch anders zu verstehen sein kann, einen Abfall vom Glauben in Aussicht stellt. Auf Lehren heuchlerischer Lügenredner wird man hören, die von argen Mächten beherrscht, in ihrem Gewissen gebrandmarkt sind, d. h. das Brandmal des Schuldbewußtseins in demselben tragen. Diese *ψευδολόγοι*, die sich das Ansehen sonderlicher Frömmigkeit geben, lehren statt der großen Heilsthatsachen des Geheimnisses der Gottseligkeit eine vermeintliche Heiligung durch Enthaltung von Solchem, was Sache natürlichen Brauches ist. Wie jenem Widerspruch gegen die *ἀνάστασις νεκρῶν* eine falsche Vergeistigung des Christenthums zu Grunde liegt, so wird hier, im Gegensatz gegen die Schöpfungsordnung und Heilsordnung eine falsche Vergeistigung des Lebens zum Gesetz gemacht und die Heiligung darenin gesetzt. Ein der göttlichen Schöpfungsordnung wider-

<sup>1)</sup> Bd. VI b. B. S. 250 ff.

streitendes schlechthiniges Gebot — sagt der Apostel — wird aufgerichtet und die Frömmigkeit, im Gegensatz zu der mit dem Glauben an die christliche Heilswahrheit gegebenen, in dessen Befolgung gesetzt werden. Ansätze zu einer solchen das Christenthum aufhebenden Lehre, welche mit dem, was man Askese nennt, nichts gemein hat, schon in der Zeit des Apostels zu suchen, hat man keinen Grund, da sie nur erst in Aussicht gestellt ist; daß sie aber in Lehren, wie der marcionitischen und manichäischen wirklich gekommen ist, liegt vor Augen.<sup>1)</sup>

War die Vorhersagung 2. Tim. 2, 16 u. 1. Tim. 4, 1 veranlaßt im Zusammenhang der Ermahnung, das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* und nicht unfruchtbare Gespräche über Schulfragen und Streitätze sich zur Aufgabe zu machen, so ergeht

c) die Vorhersagung 2 Tim. 4, 3 im Zusammenhang mit der Ermahnung, sich des öffentlichen Zeugens und Lehrens ernstlich anzunehmen. Was Timotheus unter allen Umständen für seine Pflicht achten mußte, das wird ihm hier sonderlich zur Pflicht gemacht durch die Vorhersagung einer Zeit, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern sich nach eigenen Gelüsten Lehrer hinzuhäufen werden, d. h. sich Lehrer die Menge beschaffen werden neben denen und zu denen hinzu, welche die gesunde Lehre vertreten. Man will etwas Anderes hören, als die von den seitherigen Lehrern vertretene apostolische Lehre, und da gelüftet dann die Einen so, die Andern anders, und nehmen die Einen den, die Andern jenen zum Lehrer, der ihnen etwas Neues sage. Solches Begehren nach anderen Lehrern ruht auf einem bloßen Ohrenkitzel, den sie gestillt wissen wollen. Es ist kein Herzensbedürfnis, was sie nach ihnen aussuchen läßt, sondern ein bloßer Ohrenjuck: sie wollen nur etwas Anderes hören. Und wenn sie dann Lehrer finden, die ihnen Neues zu hören geben, so wenden sie die Ohren von der Wahrheit weg, über deren immer gleicher Verkündigung ihnen der Ohrenkitzel entstanden ist, und biegen ab zu den Fabeleien, die ihnen statt der Wahrheit geboten werden.<sup>2)</sup> Hat sich an den beiden zuerst behandelten Stellen darum gehandelt, was für Lehrer aufkommen, so hier

<sup>1)</sup> N. a. D. S. 132 ff. <sup>2)</sup> N. a. D. S. 287 f.

darum, was für Gemeinden sein werden, nämlich solche, welche sich Lehrer nehmen, die ihrem Gelüsten genehm sind.

a) Eine vierte Vorhersagung 2. Tim. 3, 1 ff. ist veranlaßt durch das Vorhandensein scheinheiliger Schleicher, welche Timotheus nicht so behandeln darf, als ob ihr Thun mit dem seinen eine Gleiche oder Gemeinschaft habe. Timotheus soll wissen, daß zuletzt, gegen das Ende der Heilsgewalt, zunächst vor des Herrn Wiederkunft schlimme Zeitläufte eintreten werden, schlimm durch die Beschaffenheit der Menschen, wie sie dann sein werden. Der Apostel schildert sie, indem er eine Menge schlimmer Eigenschaften aufzählt, mit denen sie behaftet sein werden, so aber, daß *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠγορημένοι* den Schluß dieser Aufzählung bildet. Bei all ihren schlimmen Eigenschaften haben sie Frömmigkeitsgestalt an sich. Aber dies ist gerade das Schlimmste von Allem. Denn während sie nach Frömmigkeit aussehen, sind sie Leute, welche die Wirkungskraft derselben verleugnet, als etwas, von dem sie nicht wissen wollen, von sich abgelehnt haben. Sie haben also die Außenseite der Frömmigkeit angenommen, aber ihrer heiligenden Kraft sich verschlossen und sind daher aller Untugend voll. Derartige Leute hat Timotheus schon jetzt um sich. Es sind diejenigen, welche sich in die Häuser einschleichen und mit Sünden übersäete, von mannigfaltigen Begierden beherrscht, immerdar lernende und niemals zur Wahrheitskenntniß gelangen könnende Weiblein gefangen nehmen. Sie soll er abweisen als Leute, mit denen er nichts zu thun haben will.<sup>1)</sup> Also eine Frömmigkeit, die nur Außenseite ist für eine Sinnesart, welche sich mit Allem, was sittlich gut und recht ist, in Widerspruch befindet, wird aufkommen. So beschaffen werden die Menschen sein, wenn die Zeit der Kirche zu Ende geht, und zwar, während sie fromm zu sein sich anstellen und beanspruchen. Ihre Frömmigkeit verträgt sich mit der *ὑπόκρισις* jener *ψευδολόγοι* 1. Tim. 4, 1, und sucht sich solche Lehrer, wie sie 2. Tim. 4, 3 gezeichnet sind. Von der Lehre eines Hymenäus und Philetus aus kann man dahin kommen, indem falsche Vergeistigung des Christenthums Entfittlichung desselben im Gefolge haben kann.

<sup>1)</sup> U. a. D. S. 270 ff.

So viel entnehmen wir, betreffend die drohende, innere Gefährdung des Christenthums den beiden Briefen an Timotheus. Aber auch der zweite Brief Petri weiß davon zu sagen. Gegenüber der Ermahnung, mit welcher dieser Brief begonnen, den Glauben mit der That zu beweisen, lesen wir 2, 1, daß *ψευδοδιδάσκαλοι* sein werden, *οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας κτλ.* Diese *ψευδοδιδάσκαλοι* werden inner der Christenheit das sein, was in der Volksgemeinde Gottes die falschen Propheten gewesen sind. Sie werden näher bezeichnet als solche, welche Sonderrichtungen in die einheitliche Gemeinde hineinbringen, deren Verfolgung in das Verderben führt. Indem sie dabei dem Herrn, dem sie angehören, weil er sie erkaufte hat, den Gehorsam aufkündigen, ihn sich thatsächlich nicht den sein lassen, der über sie zu gebieten hat — denn mit ihrem Thun verleugnen sie ihn —, bringen sie ein Verderben über sich, das sie rasch überfallen wird, ohne daß sie sich dessen versehen, und also auch, ohne daß sie es noch abwenden können, wie der Apostel im Hinblick auf die Wiederkunft des Herrn versichert. v. 2 sagt, welches Unheil sie mit ihrer Zuchtlosigkeit und mit ihrer Erwerbssucht anrichten werden (vgl. Eph. 4, 19). Denn diese beiden heidnischen Grundlaster finden wir auch hier beisammen. Ihre Zuchtlosigkeiten, die Ausschweifungen, denen sie sich ungescheut hingeben, werden ihrer Viele nach sich ziehen, daß sie denselben Weg gehen. Darin wird ihre Anziehungskraft bestehen. Man wird sich gerne durch ihren Vorgang belehren lassen, daß man ein Christ sein könne, ohne sich etwas versagen zu müssen, wonach Einen gelüftet. Wenn nun die Nichtchristen so Viele ein solches Leben führen sehen, werden sie den Weg der Wahrheit lästern.<sup>2)</sup> Weiter schildert der Apostel jene *ψευδοδ.* v. 10 als *ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευόμενοι καὶ κυριότητος καταφρονοῦντες* d. h. als solche, die unreinen Fleischeslüsten fröhnen und keinen *κύριος*, keinen Herrn anerkennen, vor dem sie sich zu scheuen hätten. Sie achten keinen Willen dafür, daß er ihnen maßgebend sei, kein Gebot dafür, daß es ihren Gehorsam fordere; wollen von keinem Herrn wissen, der über sie zu sagen habe. Solche Freiheit nimmt ihre böse Lust in

<sup>2)</sup> Bd. VII, 2 b. B. S. 45 ff.

Anspruch, um ungezügelt ihren Lauf zu haben. Selbstherrlich Vermessene (*τολμηται ἀνθάδεις*) nennt sie darum der Apostel und sagt von ihnen: *δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες* (v. 10) und *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ α' τῶν καὶ φθαρῶνται*. „Sie zittern nicht ob dem, daß sie Hoheiten lästern“ und „an dem, was sie mißkennen und lästern, in und mit ihrer Verderbung desselben werden sie dem Verderben anheimfallen“. Zweierlei Lästerung wird sonach von ihnen ausgesagt, die aber eine und dieselbe ist, jener *δόξαι* einerseits und andererseits der Dinge des natürlichen Wesens, welche sie mißbrauchen. Ihr Mißbrauch der letzteren geschieht nicht ohne Lästerung, also nicht ohne ein Urtheil, welches denselben ihre Geltung bei Gott, nämlich den Werth, den ihr Verhältniß zu Gott ihrem Schöpfer ihnen gibt, in Folge gesöffentlicher Verkennung dieses Verhältnisses abspricht. Sie leugnen die Göttlichkeit, welche der sinnlichen Welt vermöge ihres göttlichen Ursprungs eignet, um das, was dieser Welt angehört, ungeschert im Dienst ihrer Lust mißbrauchen zu können. Damit leugnen sie dann aber auch das Verhältniß der in dieser Welt machtübenden Gewalten (*δόξαι*) zu Gott, nicht der guten Engel, welchen sie ja durch ihren Mißbrauch der sinnlichen Dinge nicht trogen, sondern der bösen Geister, von welchen sie leugnen, daß sie über den das Sinnliche Mißbrauchenden etwas vermögen. Diesen trogen sie vermessen, diejenige Macht ihnen absprechend, welche ihnen von Gottes wegen, dem sie dienen müssen, eignet. Während sie nur schwache Menschen sind, Fleisch und Blut, fällen sie ein solches Urtheil über jene Gewalten, wie es Engel nicht fällen, die jenen Geistern an Macht und Gewalt überlegen sind<sup>1)</sup> (vgl. Sach. 3, 2). So bilden sie sich ihren Lüsten zu Liebe eine (dualistische) Theorie aus, in der sie unterscheiden, was Gottes ist und was nicht, und der zufolge das Letztere, nämlich was der sinnlichen Welt angehört, durch ihren Mißbrauch desselben, den sie *ἐλευθερία* nennen (v. 19), den darin waltenden außergöttlichen Mächten entnommen, diesen also das Gebiet, in welchem sie ihr Wesen haben, entzogen wird. Hiemit wird aus dem Christenthum eine Theorie grober Unsitlichkeit gemacht,

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 460.

deren Dualismus einen praktischen Grund hat und deren Zusammenhang mit der Lehre jener, die nach 2. Tim. 2, 15 f. sagen werden, *ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*, auf der Hand liegt. Von dem, was im 2. Brief Petri in Aussicht gestellt ist, hat Judas den Anfang erlebt, und er zeichnet in seinem Brief die ganze Verabscheuungswürdigkeit dieser in Mitten christlicher Gemeinden alle sittliche Ordnung von Grund aus verkehrenden Irrlehre. Wenn er von den Vertretern derselben sagt v. 8 ff., daß sie an ihnen selbst die menschliche Natur verunreinigen, indem sie sich den Lüsten hingeben; daß sie die Herrschaft verneinen, welcher die Welt untersteht, indem sie die Welt ihrer Ehre entkleiden, Gottes Schöpfung zu sein; daß sie die Dinge dieser Welt mißbrauchen den Geistern zum Trog, die darin walten, lästern, was sie nicht kennen, und mißbrauchen, was sie sinnlicher Weise kennen, sich selbst zum Verderben, so erinnert dies alles an 2. Petr. 2, 10—12, ebenso wie die Schilderung ihres Wandels, wie sie als Schmutzflecken im christlichen Gemeinschaftsleben nur profanen Genusses wegen an Gemeindemahlzeiten Theil nehmen, und was da weiter von ihrem schandvollen und schuldvollen Wesen gesagt ist (v. 12—13), an 2. Petr. 2, 17.

Die Ermahnung zur Erweisung des Glaubens mit der That, womit der zweite Brief Petri begonnen, war 1, 11 ausgegangen in die Verheißung, daß den Lesern ihr Thun damit wird erwidert werden, daß ihnen der Eingang dahin, wo unser Herr und Heiland Jesus Christus ewig König ist, reichlich werde dargereicht werden, so daß sie also in das Reich einkommen, welches Christus bei seiner Wiederkunft aufrichten wird, sei es, daß sie dieselbe erleben oder zuvor aus dem irdischen Leben scheiden, um mit ihm zu kommen. Hiefür wird 1, 16 die das prophetische Wort bestätigende Erfahrung derjenigen angezogen, welche *ἐπόπται τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* geworden sind, soferne sie Jesu Größe, nachdem er vorher in Schwachheit des Fleisches mit ihnen verkehrt und den Tod am Kreuz erlitten hatte, damals mit Augen sahen, als der Auferstandene unter ihnen erschien und vor ihnen himmelwärts entwand. Mit diesem Hinweis auf die durch das prophetische und apostolische Wort verbürgte Zukunft verbindet sich nun aber die Warnung 3, 3 *ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιμονῇ ἐμπαίεται*



κατὰ τὰς ἰδίαις αὐτῶν ἐπιθυμίαις πορευόμενοι καὶ λέγοντες· ποῦ ἔστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἃς ἦς γὰρ κτλ. Gerade dann, wenn es mit der Welt und ihrer Zeit zu Ende geht, werden Spötter kommen, welche, statt sich das Wort der Propheten und Christi maßgebend sein zu lassen, ihren eigenen Gelüsten nachhängen und, weil sie leben wollen, wie es ihnen behagt, statt wie Gott will, von einem Ende der Dinge, das solchem Leben ein Ende macht, nichts wissen wollen. Es ist Nichts, sagen sie, mit der Verheißung seiner Zukunft; sie ist da nicht zu finden, wo sie sich bewähren sollte, indem ihr die Erfüllung abgeht. Daß es Nichts mit ihr ist, weil sie sich sonst erfüllt haben müßte, begründen sie mit der Thatfache, daß Alles in seiner seit Beginn der Welt bestehenden Verfassung bleibt, ohne daß in der langen Zeit eine Veränderung eingetreten sei, seit die Väter, in deren Tagen die Verheißung ergangen ist, entschlafen sind.<sup>1)</sup> Wenn Petrus der Sicherheit dieser ἀσεβείας und ihrem Spott, welcher sich der Hoffnung der Gläubigen gegenüber breit machen wird, die Versicherung entgegensezt, der Tag des Herrn werde nicht ausbleiben, sondern für diese Spötter kommen wie ein Dieb, diese ganze Welt, Himmel und Erde, im Feuer zu verzehren, so ist dies nichts der neutestamentlichen Lehre Eigenthümliches. Wir kennen diese Aussicht auf das Ende bereits vom alten Testament her, wo der Tag Jehova's ebensowohl ein Tag des Verderbens für die ganze jehige Schöpfung (vgl. namentlich Jes. 34, 4. 9—10), als der Herstellung einer neuen Welt ist, und alles Einzelne der petrinischen Schilderung ist nur Ausführung dieses Gedankens. Denn nur deshalb ist es Feuer, welches die Welt verderben soll, im Gegensatz zum Gericht der Wasserfluth, weil im Feuer sich verzehrt, was davon ergriffen wird, ohne feuerbeständig zu sein; und mit den Worten *στοιχεῖα καυσούμενα λυθίσεται* will nichts weiter besagt sein, als daß die zerstörende Wirkung bis in die Grundbestandtheile der körperlichen Welt reicht, mögen diese sein, welche sie wollen. Und auch was vom Himmel gesagt ist, *οὐρανοὶ ῥοιζήδον παρελεύσονται* oder *πυρούμενοι λυθίσονται*, soll nur die allverderbende Wirkung dieses Tags schildern, indem

<sup>1)</sup> Bd. VII, 2 d. B. S. 90 ff.

selbst des Himmels anscheinend unwandelbare Feste im Nu vergeht, und selbst des Himmels anscheinend feuerbeständige Wölbung in verzehrenden Brand geräth. An eine läuternde Wirkung des Feuers ist übrigens bei allem dem nicht gedacht, und die Entstehung einer neuen Welt nicht so vorgestellt, als entwickle sich dieselbe durch das Feuer aus der jehigen. Die jehige vergeht und damit alles, worauf das Trachten der Gottlosen gerichtet oder was ihr Besitz ist, und eine neue ersteht, in welcher eitel rechtschaffenes Wesen wohnt: dies und sonst Nichts ist in der Stelle enthalten.<sup>1)</sup>

Um die drohende innere Gefährdung des Christenthums, von der das apostolische Zeugniß redet, hat sich bisher gehandelt. Wir finden aber in diesem Zeugniß auch

8. den Ausblick in die Zukunft der Kirche hinsichtlich ihrer äußeren Gefährdung. Hieher gehört der erste Brief Petri insofern, als er Ermahnung enthält zu christlicher Standhaftigkeit und christlichem Wandel Angesichts einerseits der nicht christlichen Umgebung, von der man zu leiden hat, und der man keinen Vorwand zur Lästerung des Christenthums geben, demselben vielmehr durch guten Wandel Ehre machen soll, andererseits in Aussicht auf die Offenbarung Jesu Christi. Doch diejenige neutestamentliche Schrift, mit der wir es hier besonders zu thun haben, ist die johanneische Apokalypse, als welche die abschließende Weissagung auf das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs im Hinblick auf die äußere Anfechtung der Christenheit enthält.

Das in den Weissagungen Jesu und den Lehrschriften der Apostel je nach besonderem Anlaß und Zweck verschiedentlich auf den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs Bezügliche ließ sich in kein einheitliches Bild zusammenstellen.<sup>2)</sup> Damit nun aber die Christenheit ein Bild des Verlaufs seiner Erfüllung habe, bedurfte es einer solchen Offenbarung, wie sie uns in der johanneischen Apokalypse vorliegt. Hier wiederholt sich die alttestamentliche Weissagung vom Ende der Dinge, soweit sie nicht durch Christi Erscheinung bereits erfüllt war, in der Gestalt, wie sie unter dem nunmehrigen Gesichtspunkt zu stehen kam, so zwar, daß sich das Ganze

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 664 f. <sup>2)</sup> S. oben S. 121.

ihres Inhalts in ein einheitliches Bild zusammenfaßt, zugleich aber die einzelnen Stadien des Verlaufs dieser Zukunft auseinandertreten.

Johannes nennt sich v. 9, indem er diejenigen anredet, an welche er schreibt, *ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ Πνεύματι καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ*. Die Gesichte der Offenbarung, welche er schaut, handeln von *Πνεύματι* und *βασιλείᾳ*, von der Drangsal der Gemeinde zuvor und ihrer Königsherrschaft hernach, die ihr zu Theil wird durch die Offenbarung ihres *βασιλεύς*. Der Verlauf des Endes, des Ausgangs des gegenwärtigen Weltlaufs ist es, welcher hier geoffenbart wird, aber nicht, wie man irrthümlicher Weise gemeint hat, der Ausgang der damaligen Weltzustände, des jüdischen Staats, des römischen Weltreichs, noch dessen, was von damals an bis zum Ende geschehen wird. Es verläuft aber jene Offenbarung in mehreren Gruppen von Gesichtern, indem in jeder folgenden die Stadien des Endes weiter auseinandertreten und jedes einzelne sich anschaulicher ausprägt.

Die erste Gruppe<sup>1)</sup> hat die Entseigelung einer siebenfach versiegelten Schrift zum Inhalt oder richtiger einer Rolle, beschrieben auf beiden Seiten, was auf reichen Inhalt deutet, einer Rolle, die man sich ihrer Länge nach umschnürt und an der Schnur sieben Siegel in einer Reihe zu denken hat. Wenn sie auf diese Weise versiegelt ist, so wird dies bedeuten sollen, daß der Inhalt bis jetzt ungelesen bleiben sollen. Was wird nun aber dieser bis jetzt ungelesenen Schrift Inhalt sein? Man denkt an die Begebnisse der letzten oder der ganzen neutestamentlichen Zeit, nämlich an eben die Vorgänge, welche den weiteren Inhalt der Apokalypse ausmachen. Aber wenn wir uns nur ein einzelnes Blatt unter dem *βιβλίον* vorzustellen haben — und der Text läßt nur an ein einziges denken —, so liegt sein Inhalt so lange nicht vor, als nicht alle sieben Siegel geöffnet sind. Nun sieht aber Johannes bei Eröffnung jedes Siegels etwas erfolgen, und nach Eröffnung des sechsten sogar das letzte Gericht über die Welt und die Erlösung der Heiligen Gottes. Was bleibt dann noch in der Schrift zu lesen, wenn auch das letzte Siegel weicht? Es kann dieselbe nichts anderes zum Inhalt haben,

<sup>1)</sup> Weissagung u. Erfüllung II, S. 327 ff.

als den neuen Zustand der Dinge, welchen Gott durch die Vorgänge der gegenwärtigen Welt herbeiführt: ein Inhalt, welcher fürs erste über die Absicht dieser Offenbarungen hinausliegt; daher als das siebente Siegel gelöst wurde, *ἔγινετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ* (8, 1). Wie sehr hat der Seher Ursache, zu weinen, daß dieses Buches Siegel Niemand zu lösen vermag! Denn so wird ja das selige Geheimniß der zukünftigen Welt, das in keines Menschen Herz gekommen (1 Kor. 2, 9), das Geheimniß des ewigen Lebens nicht herbeikommen. Aber es ist einer, der es vermag. Der Verheißene des Stammes Juda, des Geschlechtes Davids, er hat gesiegt (Hebr. 12, 2) und kann also daran gehen, die Siegel zu lösen. Die erste Erscheinung, welche nach der ersten Siegelöffnung erscheint, ist ein Reiter auf weißem Roß, als Sieger bekränzt, der also schon als Sieger ausgeht, und mit seinem Bogen, den er führt, Siege gewinnen wird. Es ist hiemit nichts anderes bedeutet, als das Wort des Lebens, mit dessen Ausgange in die Welt die Begebnisse der letzten Zeit beginnen. Mit dieser ersten Erscheinung haben die folgenden drei gemein, daß ein Durchziehen der Welt und Ausrichtung einer gottgewollten Wirkung in derselben bezeichnet sein will. Auch hier also erscheinen Reiter, von Gott über die Erde gesandt, unterschieden durch Abzeichen: durch die Farbe ihrer Rosse und durch den Inhalt ihres Auftrags. Feuerroth ist das Roß des zweiten, und deutet im Gegensatz zu jenem weißen auf Blutvergießen und Brand: so bekommt auch der Reiter ein großes Schwert mit dem Auftrage, Krieg auf Erden zu entzünden, daß sich die Menschen einander erwürgen. Auf den Krieg folgt die Theuerung, bedeutet durch die finstere Trauerfarbe des Rosses und die Wage des Reiters, eine Theuerung, zwar groß genug, die Armeren zu drücken, aber nicht unerträglich. Auch der vierte Reiter auf todesfarbigem Rosse empfängt nur eine beschränkte Gewalt, nur über ein Viertel der Erdbewohner; und auch dieses Viertel tödtet er nicht durch eine bestimmte außerordentliche Plage, sondern es sind darunter Alle begriffen, welche durch wilde Thiere oder Schwert oder Hunger oder Seuche und Krankheit ums Leben kommen, wie das im Gefolge schwerer Kriege zu geschehen pflegt.

Mit diesen vier Siegeln sind die Schickungen Gottes zu Ende, Hofmann's heilige Schrift neuen Testaments. XI. 19

welche machen, daß die letzte Zeit herbeikomme. Das Wort des Heils muß sieghaft die Welt durchziehen, Krieg, Theuerung und Tod müssen die Welt schrecken und plagen: so führt dann Gott das Ende herbei (vgl. Matth. K. 24). Aber dieses Ende ist eine Erlösung der Gerechten: also geht demselben Verfolgung derer voraus, welche Gottes Wort und das Zeugniß des Lammes bewahren und bekennen. Daher sieht Johannes, als das fünfte Siegel gelöst wird, unter dem Altar, nämlich dem Brandopferaltar des himmlischen Heiligtums, die Seelen derer, welche um jenes Bekenntnisses willen den Opfertod gestorben sind, und hört ihren Ruf nach Gericht und Rächung ihres Todes. Ebenso spricht Jesus in jener Rede von Verfolgung der Seinen, welche dem Ende vorhergehe, und stellt dieses Ende als eine Erlösung derselben dar aus ihrer Bedrängniß. Die Eröffnung des sechsten Siegels bringt nun den Tag der Rache über die Welt, dessen Erscheinung mit den in der alttestamentlichen Weissagung, wie in jener Rede Jesu Matth. K. 24 benannten Zeichen verbunden ist, den Tag des Gerichts. Aber die Schrecken des Gerichts können nicht geschildert werden, ohne daß der geängsteten Welt die Gemeinde gegenübertritt sowohl derer, welche auf Erden jenen Tag erleben, als auch derer, welche unter der Drangsal der vorausgegangenen Zeiten gestorben sind. Diesen nothwendigen Gegensatz zu 6, 12—17 bringen die beiden Wendungen des Gesichts, welche 7, 1—8 und 7, 9—17 berichtet sind. In den Augenblick vor dem Sturm, der über die Welt ergehen soll, versetzt uns die Stelle 7, 1 ff., damit wir begreifen, warum jetzt die Besiegelung der Knechte Gottes geschieht. Während die Welt in hanger Erwartung steht, bezeichnet Gott alle diejenigen, welche der bevorstehende Sturm unverlezt lassen soll. Denn es bleibt nicht dem Zufalle überlassen und hängt von keiner fremden Gewalt ab, wer diese Angstzeit überleben soll; daher der Seher auch ihre Zahl nennen hört: je 12,000 von den 12 Stämmen Israels. Also Israel wird am Ende wieder als Volk der übrigen Welt gegenüber eine Stellung einnehmen und in festbestimmter Zahl die letzten Drangsale überleben. So auf Erden. Im Himmel sieht dann Johannes die ganze Schaar der treuen Bekenner, welche in jener großen Verfolgung der letzten Zeit Glauben gehalten; er sieht sie im Genuße seligen Lebens bei Gott,

wenn ihre Verfolger vor Entsetzen nicht wissen, wohin sich flüchten vor dem Tage des Jorns. Diese Verstorbenen erscheinen hier anders als die bei Eröffnung des fünften Siegels gesehenen. Denn dort sind es die um ihres Bekenntnisses willen Getödteten, ehe noch das Maß der Verfolgung auf Erden und des Jorns im Himmel voll ist: daher rufen sie zuerst um Rache, werden aber mit weißen Kleidern angethan, um ihnen die Zeit des Wartens zu einer Zeit der Seligkeit zu machen. Jetzt dagegen, wo nur die Seligkeit der Vollendeten im Himmel anschaulich werden soll, muß nur geschildert werden, wie sie bei Gott sind, und nicht, wie sie vor Gott kommen.

Nachdem das Gericht über die Welt ergangen, von welchem die von Gott besiegelten Israeliten frei geblieben, und vor welchem die in der Verfolgungszeit gestorbenen Bekenner Christi in die selige Nähe Gottes entnommen worden sind: was hätte nun noch zu geschehen, um den neuen Zustand der Dinge, den Stand der Ewigkeit herbeizubringen? Als das siebente Siegel weicht, *ἐγένετο* — heißt es 8, 1 — *συνῆ ἐν τῇ οὐρανῷ*. Diese Stille macht dem Seher und uns den Eindruck, daß Gottes Werk vollbracht ist, und Gott nun ruhet mit den Seinen, wie er geruht nach den sechs Schöpfungstagen „von all seinem Werk, das er gethan“. Eine geraume Zeit genießt der Seher den Eindruck dieser Sabbathstille, ehe ein neuer Vorgang — hiedurch genugsam für ihn und den Leser vom vorigen abgetrennt — zur Fortsetzung der Offenbarungen erfolgt.

Die erste Gruppe von Gesichtern hat die Frage offen gelassen: Wie verhält sich, was sich an der Welt Bergehen und Gericht angeschlossen, zu diesem selbst? Wie der Sturm, vor welchem ein gläubiges Israel bewahrt bleibt, ihn zu überdauern, und die Drangsal, aus welcher jene Gläubigen Christi 7, 9 ff. aus allen Völkern vor Gottes Thron kommen, zu demselben? Und welche Bewandniß hat es mit dem Unterschied eines gläubigen Israel auf Erden und dieser Schaar aus allen Völkern bei Gott? Der Leser weiß aus Dan. K. 12 von einer letzten Drangsal vor dem Ende, welche das gläubige Israel überdauern soll, und aus Matth. K. 24 von einer Drangsal, wie keine zuvor gewesen, einer Drangsal, welche in Jesu Wiederoffenbarung zur Errettung der Seinen ausgeht, und weiß aus Matth.



R. 23 u. Röm. K. 11, daß, nachdem die Völkermelt in das Reich Gottes eingegangen, Israel als Volk errettet werden wird. Jene Fragen zu beantworten dient alles Folgende.

In einer zweiten Gruppe 8, 2 ff. offenbart sich, was als Erfüllung des Gebets der Christenheit, des einmüthigen Flehens derselben (v. 3—5) geschehen wird.<sup>1)</sup> Sieben Trommetenstöße rufen es hervor. Was auf der Erde ist, ihr Erzeugniß, was neben der Erde ist, das Meer, was unter der Erde hervorkommt und sie durchzieht, die Wasserquellen und Flüsse, endlich, was über der Erde ist, die Himmelskörper, das wird Alles, ein jedes in seiner Weise geschlagen. Da stirbt das lebendige frische Grün und Gewächs des Erdbodens, das unwandelbare und unverderbliche Naß des Meeres wird faul, das befruchtende und belebende süße Wasser wandelt sich in bitteres Gift, und die immer leuchtenden Gestirne verlieren ihren Glanz. Doch ist es immer nur ein Drittheil, was geschlagen wird, und also immer nur erst ein Vorzeichen des nahenden Gerichts, was geschieht: auch haben bis jetzt die Menschen nur mittelbar zu leiden gehabt. Für sie beginnen die Plagen erst recht mit dem fünften Befehlszeichen, vor welchem daher Johannes 8, 13 einen dreimaligen Mahnruf hört. Jene Vorgänge, welche auf die vier ersten Trommetenzeichen erfolgen, müssen, ebenso wie jene, welche bei Lösung der vier ersten Siegel geschehen sind, nicht nothwendig nach einander folgen, sondern können auch gleichzeitig gedacht werden.

Beim fünften Trommetenzeichen sieht es Johannes aus der Unterwelt aufsteigen wie eine dichte finstere Rauchsäule, welche sich in einen Schwarm Heuschrecken auflöst. Kein Anblick war geeigneter, ihm einen Eindruck von Zahllosigkeit und höchster Verderblichkeit zu geben. Aber das Verderben, mit welchem sonst ein Heuschreckenheer das Gewächs der Erde bedroht, ist dies Mal den Menschen zugebracht. Daher haben diese Thiere neben ihrem sonstigen schreckhaften Aussehen, welches die hier nur stärker, ernstlicher, gewaltiger ausgeprägten Züge der gewöhnlichen Heuschreckengestalt gewähren, noch die verderbliche Waffe eines anderen Insekts, den Skorpionenstachel, mit welchem sie den Menschen wehe thun sollen fünf Monate

<sup>1)</sup> U. a. D. S. 335 ff.

lang, ohne sie doch zu tödten. Ferner heißt es von ihnen, daß sie den König der Unterwelt zum König haben, was dazu stimmt, daß sie selbst aus der unterirdischen Tiefe kommen. Nach alle dem werden wir sie nicht für Thiere achten sollen, welche der Schöpfung der Erde angehören, sondern es sind entbundene Kräfte der unterirdischen Welt, welche, zahllos und verderblich wie Heuschrecken, den Menschen wehe thun wie Skorpionen. Das, was auf diese Weise dem Seher vorstellig gemacht wird, vergleicht sich etwa mit den Miasmen einer bis dahin unerhörten Krankheit. Es ist eine bisher nicht gesehene Wirkung der Todesmacht auf die Lebenden. Um einen Eindruck von ihrer Schrecklichkeit hervorzurufen, wird das sie Wirkende in einer Weise veranschaulicht, daß es der Seher 1) kommen sieht aus der Unterwelt; 2) beherrscht sieht von einer unterweltlichen Macht; 3) einen Eindruck bekommt des Grauens, wenn er diese heuschreckenartigen Wesen ausgerüstet sieht mit einem Vermögen, dem Menschen Schmerz zu verursachen, gleich dem Vermögen der Skorpionen, wenn sie den Menschen hauen. Sowie das erste Wehe vorüber ist, werden wir erinnert, daß noch zwei folgen, nur noch zwei bis zum völligen Abschluß der Gerichte. Das zweite wird durch den sechsten Trommetenschall angekündigt und eingeleitet durch einen Ruf, welcher an den Engel, der trommetet hat, ergeht. Derselbe wird mit der Lösung jener Plagegeister beauftragt, welche das sechste Wehe über die Erde bringen sollen. Am großen Strome Euphrat stehen vier Engel bereit, gebunden, bis die Stunde ihres Geschäfts erscheint. Der Euphrat schied das Land, welches laut Gen. 15, 18 Gott dem Abraham zugesagt, und welches David beherrscht hatte, von den Weltgebieten, aus welchen nachmals die großen Kriegsmächte erstanden sind und Tod und Verderben nach Ost und West, nach Norden und Süden trugen. Wie nun das Gebiet Abrahams und Davids seine Bedeutung behält, so auch der Euphrat: er bleibt die Stelle, von wo Tod und Verderben über die Menschheit ausgehen. Daher sind auch der dort gebundenen Engel vier an der Zahl; nach allen vier Seiten der Welt ziehen sie aus vom Mittelpunkt derselben. Dies Mal aber ist es nicht gewöhnliche Kriegsnoth, welche über die Welt hinfährt, sondern Engel des Todes, welche nicht in jenen früheren Drangsalen durch

menschliche Waffen wirksam gewesen, welche aufgespart sind für diese letzte Zeit der Gerichte Gottes, führen ein gespenstisches Reiterheer mit wunderbaren Mitteln des Verderbens. Denn wenn den Heuschrecken gegeben war, die Menschen nicht zu tödten, sondern zu plagen, so tritt jetzt dagegen die Steigerung ein, daß der dritte Theil des Menschengeschlechts getödtet wird. Daher wird jetzt auch die Zahl des reißigen Heeres vor den Ohren des Sehers ausgesprochen, daß die Zahl der todbringenden Kräfte im Verhältniß steht zur Menge derer, welche sterben sollen. Aus der Zahl, wie aus der Schrecklichkeit dieses geisterhaften Heeres mag man entnehmen, wie plötzlich und schrecklich dieses Sterben ist.

Im fünften und sechsten Wehe hat sich das dem Menschen unmittelbar Widerfahrende gesteigert vom Schmerz zum Tode. Es kann nichts Schlimmeres mehr eintreten, als daß mit Gottes schließlicher Selbstoffenbarung das Gericht sich endlich vollzieht und der zweite Tod eintritt. Weil nur noch dies aussteht, so heißt es diesmal 9, 21, daß die vom Verderben nicht Weggerastten doch nicht Buße thaten. Unbußfertig geht der Theil des Menschengeschlechts, welcher die letzten Schrecken überstanden hat, dem Letzten entgegen, was noch geschehen soll. Aber ehe dies eintritt, berichtet Johannes von zwei Vorgängen der Vision, welche er zwischen dem sechsten und siebenten Trommetenzeichen geschaut, 10, 1 ff. Das erste dieser Gesichte<sup>1)</sup> gibt einerseits dem Seher die Versicherung, daß nun sofort die schließliche Verwirklichung der Verheißungen Gottes erfolgen wird, läßt ihn aber andererseits sinnlich inne werden, daß dasjenige, was hiefür zu geschehen hat, der Gemeinde Schmerz und Leid bringt, ob es ihr gleich zu einem glücklichen Ende geräth: worauf dann das zweite dieser Gesichte veranschaulicht, wie hoch die Bedrängniß der Gemeinde steigen muß, ehe ihr das siebente Trommetenzeichen ein Ziel setzt. Denn daß alles das, was der Apostel auf die sechs ersten himmlischen Trommetenzeichen hin geschehen sieht, nur immer schwere Kriegsdrangale bedeute, wie sie je und je die Welt heimsuchen,<sup>2)</sup> oder daß wenigstens in den vier ersten dieser

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 681 f. <sup>2)</sup> Hengstenberg, Die Offenbarung des h. Joh. I, 457.

Gesichte nur versinnbildlicht werde, welche Gerichte Gottes die Welt je und je betreffen:<sup>1)</sup> beides findet seine Widerlegung in der Art und Weise, wie das Auftreten der Engel mit den Trommeten eingeführt ist (Apok. 8, 2 ff.), indem zugleich mit denselben ein anderer Engel viel Räucherwerk bekommt, um mit dessen Dufte die Gebete der Heiligen zu begleiten, welche also nun, im Widerspiel gegen jenes Dringen der Blutzengen im Himmel (6, 9—10), welches dort noch nicht erhört wird, ihre Erhöhung finden sollen. Auch treten deshalb alle die sieben Engel zugleich auf und machen sich zu gleicher Zeit fertig zu trompeten, damit man sehe, daß sich in dem, was nun folgt, das eine schließliche Gericht über die Welt nur auseinanderlegt in eine Reihe die Menschen zuerst mittelbar, dann unmittelbar, und zwar hier wieder zuerst mit Qual, dann mit dem Tode betreffender Gerichte. Dagegen bei den Siegelöffnungen verhält es sich so, daß die Darstellung dessen, was geschehen muß, ehe der Inhalt des versiegelten Blattes zu Tage tritt, erst bei Eröffnung des sechsten Siegels von der Gestalt der diesseit des Endes gelegenen Zeit, welche bei Eröffnung der ersten fünf Siegel sichtbar geworden ist, zu dem schließlichen Gerichte fortschreitet, jenseit dessen nichts mehr liegt, als die ewige Seligkeit der vom Gerichte nicht Betroffenen.

Das Gesicht, welches dem letzten Trommetenschalle zunächst vorausgeht, hebt an mit dem Geheiß einer Handlung des Sehers, welches in eine dem zur Erklärung dienende Vorherjagung übergeht, so jedoch, daß diese Vorherjagung wiederum in ein Schauen dessen ausläuft, womit das vorhergesagte Begebniß zu Ende kommt. Befohlen wird ihm zu Anfang dieses Gesichts, den Tempel Gottes sammt dem priesterlichen Raum innerhalb des Brandopferaltars (vgl. 8, 3), wo die Gemeinde der Betenden versammelt ist, mit Ausschluß des jenseit davon gelegenen Vorhofs (vgl. Ezech. 40, 17) zu messen; zu sehen aber bekommt er im Verlauf der erklärenden Vorherjagung Zweier, welche auf der Straße Jerusalems todt gelegen haben, wunderbare Belebung und Himmelfahrt vor den Augen ihrer Feinde und unter dem gleichzeitigen Schreckniß eines Erdbebens,

<sup>1)</sup> Ebrard in seinem Werk über die Offenb. Joh. S. 310. 581.

welches die Bewohner der h. Stadt zur bußfertigen Anbetung Gottes treibt. Die dazwischen liegende Vorhersagung erklärt dem Seher, was es mit dem ihm befohlenen Messen des Tempels und was es mit jenen beiden, welche er vom Tod erstehen sieht, für eine Bewandniß hat. Diese Vorhersagung sagt uns von den beiden Zeugen Gottes, von dem aus der Tiefe aufsteigenden Thiere, welches wider sie streitet und sie tödtet, nennt den Ort, wo sich dies begibt, und das Zeitmaß, wie lange ihr Zeugen währt, und wie lange sie, nachdem sie getödtet worden, im Tode bleiben. Unter dem Ort ist ganz eigentlich Jerusalem zu verstehen, das nach derjenigen Thatsache der h. Geschichte bezeichnet wird, um deren willen sie ein Sodom und Aegypten geworden ist, aus welchem Gott unter schweren Gerichten die Seinen ausgeführt hat. Wir finden hier wieder, was wir aus der Weissagung Jesu selbst wissen, daß die h. Stätte in der letzten Zeit durch widergöttlichen Gräuel geschändet werden wird, und finden auch den Zusammenhang wieder, in welchen er dies mit der Sünde seines Volkes setzt, das ihn verworfen hat. Ja mit denselben Worten drückt es Johannes aus, die wir bei Lukas gelesen haben. *Τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν*, sagt hier der Geist der Weissagung von den Völkern, wie dort Jesus sagt: *Ιερουσαλήμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν*: eine Zertretung, deren Endpunkt — nicht ihr Zeitmaß — wir mit jenem dort von Jesu hinzugefügten *ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν* bezeichnet fanden.<sup>1)</sup> Wenn wir nun fragen, ob und wie dem Seher die h. Stadt, nachdem durch die Römer das vom Herrn ihr angekündigte Gericht der Zerstörung vollzogen worden war,<sup>2)</sup> als Wohnort der Gemeinde Jesu habe erscheinen können, so daß ihre hier von ihm geschilderte Bedrängniß gerade in Jerusalem erfolgt, so gibt die Antwort hierauf jenes Gesicht von der Versiegelung der 12 × 12,000 aus Israel. Das Volk Gottes ist also wieder in seinem Lande, aus dem es verschleppt worden war durch die Römer; und das geschleifte Jerusalem mit seinem Gotteshause besteht wieder; und es wohnt hier eine Gemeinde israelitischer Herkunft. Während in der Weiß-

<sup>1)</sup> S. oben S. 119. <sup>2)</sup> Ueber die Abfassungszeit der Apok. s. Bd. IX, S. 378 ff.

sagung Jesu zwischen der Zerstörung Jerusalems, diesem Zorngericht über Israel (vgl. Matth. 24, 21 mit Luk. 21, 20), und dem Ende der Völkerthumszeit nur ein Zustand, wie er mit ersterer anhub, zu liegen schien, sehen wir in den johanneischen Gesichtern vor Beginn der Endzeit, von welcher sie weissagen, eine Veränderung in dem Geschick Israels vorgegangen, durch die es sich alsdann wieder in ähnlicher Lage befindet, wie vor dem römischen Angriffe, nur mit dem Unterschied, daß es jetzt der Kirche Christi angehört. Dort konnte es heißen *ἔσται ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὄργη τῷ λαῷ τούτῳ*, worin das Strafgericht über das jüdische Volk mit der Weltbrangsal, durch welche die Gemeinde Gottes hindurchgerettet werden soll, in Eins verbunden erscheint, indem Jesus eben nur Anfang und Ende der Zeit ins Auge faßte, welche mit seiner königlichen That der Bestrafung Israels beginnt. Für Johannes dagegen tritt beides, was dort in Eins zusammengeht, um so mehr auseinander, als Jerusalem bereits Sodom und Aegypten geworden war, so daß es sich jetzt um das Ende handelte, wo es wieder seinen Beruf als h. Stadt haben soll. Der Zorn, unter welchem es dann leidet, ist das Gericht, welches am Hause Gottes anhebt. Denn wieder wird es unter die Füße des Völkerthums geworfen, so daß der Schluß jener Zeit zwischen dem Anfang und Ende des königlichen Kommens Jesu dem Beginn derselben gleich; aber diesmal geschieht ihm solches, dem feindlichen Völkerthum zum Gericht, während es selbst durch den erlöst werden wird, welchem es jetzt entgegenruft: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“.

Zweiundvierzig Monate lang ist alsdann die h. Stadt bis zu des Tempels Vorhof in der Heiden Gewalt, und auch die beiden Zeugen, welche Gott in jenen Tagen erweckt, die mit Wunderkraft ausgerüsteten Vorkämpfer der Gemeinde fallen, nachdem sie 1260 Tage geweissagt, getödtet von dem Thier aus der Unterwelt. Durch diese Zeitbestimmung sehen wir uns auf Dan. 7, 25 verwiesen, laut welcher Stelle die Heiligen Gottes in die Hand des letzten Welt herrschers gegeben werden sollen „für eine Zeit und Zeiten und eine Hälfte der Zeit“. Wir vergleichen hiezu Dan. 12, 7. Dort ging die Frage vorher, auf wann das Ende der wunderbaren Dinge zu erwarten sei, von denen vorher gesagt worden, und es folgt die



Antwort: „Auf Zeit, Zeiten und eine Hälfte der Zeit“. Daniel fragt weiter und da wird weiter gesagt: „Von der Zeit an, wo der Gottesdienst abgethan wird, und der unheilige Gräuel aufgerichtet, sind 1260 Tage“. Da sieht man, daß  $\text{יָמֵי} \text{ (יָמֵי)}$  so viel ist, als ein Jahr. Es sind also  $3\frac{1}{2}$  Jahre gemeint, und es gleicht somit die Zeitbestimmung, welche wir Dan. 7, 25 für die Preisgebung der Gemeinde Gottes an ihren letzten Feind benannt sehen, der anderen 12, 7 und entspricht ihr. Denn am Ende der 62 Jahrwochen, welche Daniel nach R. 9 zählen soll vom Beginn der 70 Jahre Jeremias an, beginnt eine Woche, wo wiederum das Heiligthum verstört wird durch einen feindlichen Fürsten, und zwar geschieht dies beim Beginn der zweiten Hälfte der Woche. Es wird also dieser Gräuel  $3\frac{1}{2}$  Jahre dauern. Wir wissen, wie diese beiden Thatfachen sich überhaupt entsprechen, und wie auch im neuen Testament für den Herrn selbst und für Paulus, was von der einen gilt, nämlich von der Bedrängniß des Antiochus Epiphanes, bildliche Bezeichnung der anderen, nämlich der widerchristlichen Verfolgung der Gemeinde der Endzeit ist.<sup>1)</sup> So entspricht sich auch das Zeitmaß hier und dort; und so sehen wir denn, was bei Daniel mit der Bezeichnung „Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“ gemeint ist, hier in dem Buch der Gesichte mit der Zahl von 42 Monaten ausgedrückt = 1260 Tage (vgl. Apok. 12, 6. 14; 13, 5), welche die letzte Drangsal der Gemeinde wahren soll.

Wie das Zeitmaß 11, 2, so erinnert uns auch das 11, 7 Gesagte an die Weissagungen Daniels und zwar zunächst an die Stelle 7, 21. Was nämlich 11, 7 von der Ueberwältigung der beiden Führer der Gemeinde insonderheit gesagt ist, ist dort von der Ueberwältigung der Gemeinde überhaupt gesagt. Die Bezeichnung  $\tau\omicron \text{ ἰσθίον}$  erklärt sich aus Dan. R. 7. Aber was bedeuten die Worte  $\tau\omicron \text{ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου}$ ? Mit  $\text{ἀβύσσοϛ}$  kann nichts anderes gemeint sein als der Ort des Todes (vgl. Röm. 10, 7). Der letzte Inhaber der Weltherrschaft, dessen Feindschaft gegen Gottes Gemeinde und dessen Untergang durch Gottes Gericht der Seher geschaut hat, ist mit der näheren Bestimmung gemeint, daß er aus

<sup>1)</sup> S. oben S. 116 u. 190.

der Todtenwelt kommt zu dieser letzten Zeit: ein Widerspiel Christi also, welcher aus dem Tode, aber freilich nicht wie dieser in irdisches, sondern in himmlisches Leben wiedergekehrt ist. Wenn aber Johannes sich so ausdrücken kann, wie er thut, ohne vorher dies erwähnt zu haben, daß die Erscheinung dieses Weltherrschers eine so wunderbare sein werde, so muß er diese Vorstellung, da er eben nur an sie erinnerte, bei seinen Lesern schon voraussetzen. Da kommt es nun darauf an, ob der zweite Brief an die Thessalonicher früher geschrieben ist, als dieses Buch der Gesichte. Ist derselbe von Paulus, dann ist er freilich auch geraume Zeit vor der johanneischen Offenbarung geschrieben, selbst wenn letztere nicht erst gegen das Ende der Regierung Domitians verfaßt sein sollte. Auch Paulus aber erinnert dort nur, wenn er vom Widerchrist spricht, daran, daß seine Erscheinung ein satanisches Wunder sein werde, indem er nicht erst durch Geburt in die Welt einkommen wird, sondern ähnlich zur Erscheinung kommt, wie Christus bei seiner Wiederoffenbarung in Herrlichkeit.<sup>1)</sup> Auch er setzt bei seinen Lesern diese Vorstellung bereits voraus. Er hat ebendort den Widerchrist nicht nur ganz ähnlich benannt, wie der Prophet Daniel thut, wenn er von dem Feinde Israels spricht, welcher in Antiochus Epiphanes ihm erstanden, sondern er überträgt ohne Weiteres die dortige Vorhersagung von Antiochus in die Zukunft, um zu sagen, daß der dort Geweißsagte alsdann erscheinen wird. Wenn man den auffallenden Uebergang von Dan. R. 11 zu R. 12 betrachtet, wo die Zeit der Bedrängniß des Volkes Gottes durch den aus dem griechischen Weltreich hervorgegangenen Feind als der Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs erscheint, so sieht man, daß dort dieser Vorstellung Ursprung ist. Durch die Stelle Apok. 17, 8, wo  $\eta\tilde{\nu} \text{ καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαῖνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου}$  mit  $\eta\tilde{\nu} \text{ καὶ οὐκ ἔστιν καὶ πάρεσται}$  abwechselt, wird unsere Auffassung der Worte  $\text{ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου}$  bestätigt.

Ein aus der Unterwelt zurückgekehrtes Wesen besiegt also auf Erden die sterblichen, obwohl für die Zeit ihres Berufs wunderkräftigen Zeugen Gottes und tödtet sie, aber die h. Macht des Him-

<sup>1)</sup> S. oben S. 192.

mels triumphirt doch über die dämonische Gewalt aus der Tiefe. Jene Zeugen werden wieder lebendig; ein Erdbeben begleitet die Erlösung der lebendig Gewordenen und stürzt den zehnten Theil der Stadt Jerusalem und tödtet 7,000 Menschen. Die übrigen Bewohner der Stadt lassen sich durch das erschrecken, was sie gesehen, und geben dem Gott des Himmels Ehre: eine Schilderung, die uns an jene Weissagung Sacharjas erinnert, welche K. 14 auch von der Bewohnerchaft Jerusalems sagt, daß sie erst durch die verzweiflungsvollste Lage dahin gebracht werden muß, Gotte die Ehre zu geben und ihn um Hülfe anzuflehen. Was dort Sacharja von der Einnahme Jerusalems durch das Völkerheer weissagt, verbindet sich in der johanneischen Offenbarung mit der danielischen Angabe des Zeitmaßes, wie lange die Verstorung der h. Stadt währen wird, bis das Gericht über ihren Dränger ergeht.

Wir gewinnen sonach aus Apok. 11, 1—14 die gedoppelte Vorstellung, daß der feindlichen Macht des Völkertums Gewalt gegeben wird über das h. Volk, aber nur, um es in allen seinen Gliedern zur lebendigen Erkenntniß Gottes zu bringen, und daß eine h. Gemeinde der wahren Verehrer Gottes bis zu Ende behalten bleibt: eine zwiefache, aber wie man leicht sieht, wesentlich in Eins zusammengehende Vorstellung. Hier ist, wie wir gezeigt, dem Leser bekannt aus Daniel insonderheit, daß zuletzt ein solcher feindlicher Gegensatz der Gemeinde Gottes und des unter Einem Herrscher geeinigten Völkertums statthaben wird; und die 1260 Tage sind das, gleichfalls von Daniel her geläufige, Zeitmaß dieser Feindschaft und Drangsal, wie bei dem, welcher in Antiochus Epiphanes erschienen, so bei dem, dessen Ende das Ende aller völkereweltlichen Macht und Uebergabe der Macht über die Welt an die Gemeinde Gottes ist. Neu ist hier aber dasjenige, was von jenen beiden Zeugen Gottes, den Propheten der bedrängten Gemeinde, gesagt ist.

Wenn nun auf das siebente Trommetenzeichen im Himmel der Ruf erschallt *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, so sehen wir das Gesicht von den Trommetenzeichen ein gleiches Ende nehmen, wie das von den Siegelöffnungen. Wie dort die Stille, welche im Himmel ward, genügt hat, um anzudeuten, was mit der Eröffnung des letzten Siegels

eingetreten ist, ebenso genügt hier der Lobgesang, welcher im Himmel anhebt, um anzudeuten, was auf den letzten Posaunenschall erfolgt ist, nämlich daß alle außergöttliche Gewalt außer Wirkung gesetzt ist, damit Gott sei Alles in Allen. Aber es ist nicht gesagt, wodurch dies geschehen, was die schließliche Erfüllung des einheitlichen Gebets der Christenheit ist, eines Gebets, von welchem nun ersichtlich, daß es aus der Drangsal jener 1260 Tage hervorgeht. Was hat es nun mit der in K. 11 vorhergesagten Drangsal und dem *ἤθριον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου* für eine nähere Bewandniß, da die Vorgänge der ersten sechs Trommetenzeichen nichts davon sagen? Darauf wird das Folgende, eingeleitet durch das zwischen dem sechsten und siebenten Trommetenzeichen Geschaute, antworten.

Mit dem Gegensatz des Weibes und des Drachen beginnt die folgende Darstellung. Der Seher schaut ein Weib, dem die ganze Herrlichkeit des Himmels zum Schmuck dient. Es ist bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, auf ihrem Haupte einen Kreis mit zwölf Sternen. Sie ist schwanger und schreit vor Schmerz, denn sie soll gebären. Daß der Sterne, welche das Haupt des Weibes schmücken, gerade zwölf sind, ist um so mehr geeignet, uns aufmerksam zu machen, als wir schon einmal (7, 4 ff.) die Zwölfzahl der Stämme Israels auf das Feierlichste hervorgehoben sahen. Jenes Israel sehen wir vor uns, welches die von Gott ersehene Stätte der Heilswerklichkeit ist, und von welchem auch Paulus noch sagt Röm. 11, 4 *οὐκ ἀπόσπαστο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω*. Ihm als dem auserwählten Volke Gottes gilt die Feindschaft des Drachen. Wie sich aber das Heil nicht mit Einem Male verwirklicht, so erfährt auch die israelitische Heilsgemeinde diese Feindschaft Satans zu zweien Malen: das erste Mal, als es den Sohn gebiert, welcher bestimmt ist, die Völkerewelt mit eisernem Scepter zu verwalten, will er diesen verschlingen; das zweite Mal, ehe der zu Gott Entrückte wiederkehrt, wendet er sich gegen die für jene letzte Zeit vor ihm geborgene Gemeinde Israel selbst. Diese beiden Anfechtungen stehen hier ohne Rücksicht auf das, was dazwischen liegt, so dicht bei einander, wie in jener Weissagung Jesu Matth. K. 24 das Gericht über das jüdische Volk und die große Drangsal, aus der er die Seinen schließlich errettet.

Der Sohn wird vor dem Zorn des Drachen in den Himmel zu Gottes Thron entrückt; die Mutter in die Wüste. So sehen wir an dem Israel der Endzeit sich wiederholen, was es nach seiner Erlösung aus Aegypten erlebte. Gleichwie es damals in die traurige Wüste geborgen und daselbst wunderbar erhalten worden, um nach Kanaan zu kommen, so wird das Israel der letzten Zeit, soweit es Gemeinde Gottes ist, zwischen seiner Erlösung aus der Völkerwelt und seinem Einkommen in die Ruhe Gottes, an einem Ort der Noth und Drangsal geborgen sein. Das Ziel der Flucht wird 12, 6 im Voraus genannt, ehe noch der Verfolgung durch den Drachen gedacht ist, damit man nicht bloß wisse, was aus dem Kinde, sondern auch, was aus dem Weibe wird. Die 1260 Tage, welche das Weib an ihrem Orte ernährt wird, schließen sich nicht gleich an die Geburt des Kindes an, sondern dazwischen fällt erst noch, was nach 12, 7 ff. weiter im Gesichte geschah, Michaels Streit mit dem Drachen und des letzteren Sturz aus dem Himmel auf die Erde. Michael ist der in der Gemeinde Israel waltende Engel.<sup>1)</sup> Wenn also er gerade den Streit führt wider den Drachen, so wird es der Zukunft dieser Gemeinde gelten. Derselbe hat auch in jenem Gesichte Sacharjas (3, 1 ff.) den Ankläger des Hohepriesters Josua zurückgewiesen;<sup>2)</sup> jetzt steht er streitend wider den Ankläger der von ihrem rechten Hohepriester bei Gott vertretenen Gemeinde. Als nun der Drache mit seinen Engeln aus dem Himmel weichen muß, da kann hier der Jubelruf erschallen „Gott und sein Gesalbter haben ihr Heil und ihre Macht bewiesen“, zwar noch nicht auf Erden, wo sich der Streit fortsetzt, wohl aber im Himmel. Denn bis jetzt hatte der Arge die Heiligen bei Gott verklagen dürfen, von nun an nicht mehr. Die also jetzt noch auf Erden die Gemeinde Gottes ausmachen, sind aller Anklage entnommen, stehen nicht mehr in Gefahr, die Gnade zu verlieren, sondern haben nur den Lohn ihrer Treue zu erwarten. Da nun hier immer von der israelitischen Gemeinde Gottes die Rede ist, so erinnern wir uns, wesentlich dasselbe schon oben gefunden zu haben, wo nach Eröffnung des sechsten

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, 332 ff. <sup>2)</sup> U. a. D. S. 435.

Siegels 12,000 aus jedem der zwölf Stämme versiegelt wurden. Nur erscheint diese Thatsache in ganz anderer Gestalt wieder, indem hier der Stand des Reiches Gottes auf Erden geschildert sein will, wie derselbe sein wird, wenn Satan nicht mehr hoffen kann, die israelitische Gottesgemeinde bei Gott zu verderben und sie daher mit gesteigertem Grimme durch seine Machtmittel auf Erden zu verderben sucht. Er jagt 12, 13 ff. dem fliehenden Weibe nach, die aber mit Adlersschnelligkeit an ihren von Gott ihr bestimmten Ort eilt, wo Anstalt getroffen ist, daß sie ernährt werde 1260 Tage oder vierthalb Zeiten. Wie wir in K. 11 an h. Stätte die israelitische Gemeinde Gottes ausgeschieden und gefondert aus der Welt, aber in der äußersten Bedrängniß, jedoch in derselben erhalten sahen, so finden wir es hier wieder. Der Drache sucht das Weib zu verderben. Hinter ihr drein schießt er einen Wasserstrom, daß er sie hinwegschwemme; aber sie bleibt wunderbar bewahrt vor dem Angriff. Da geht der Drache ergrimmt über das Weib hinweg, mit den übrigen ihres Samens zu streiten, d. i., wie Johannes erklärend beifügt, mit denen, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jesu haben. Ist das Weib die israelitische Gemeinde Christi, der Same Abrahams in der Beschneidung, so sind *οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς* der Same Abrahams in der Vorhaut, gleichen Geschlechts mit ihr, soferne sie Gemeinde Gottes, aber außerhalb ihrer, soferne sie dies als Volk ist: ein Verhältniß, wie es Joh. 11, 52 zwischen *τὸ ἔθνος* und *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκοπιζόμενα* besteht.

Das ganze Gesicht des zwölften Kapitels zeigt uns somit, daß Satan, der das Israel Gottes, aus welchem Christus gekommen, und Christum, den vor ihm zu Gott Entrückten, vergeblich hat vertilgen wollen, dann, wenn er aus dem Himmel gestürzt sein wird, wo er bis dahin die Bekenner Christi hat verklagen können, also, wenn die Gemeinde zu ihrer Vollreife gediehen, wo sie kein Gegenstand seiner Anklage mehr ist, das gläubige Israel zu vertilgen sich anschickt, das aber vor ihm geborgen wird an seinem Orte eine Zeit von 1260 Tagen: daher er seine Verfolgung gegen die übrigen Bekenner Christi wendet. So Kap. 12. In dem Gesichte des 13. Kapitels stellt sich dar, mit welchen Mitteln Satan



diesen Streit führt.<sup>1)</sup> Schon der Drache hatte sieben gekrönte Häupter und zehn Hörner, was ihn als den Fürsten dieser Welt bezeichnet, und zwar insonderheit, insoferne dieselbe eine Welt von Reichen, eine in Reiche zusammengefaßte Völkerwelt ist. Denn sieben ist die Zahl der gottgeordneten, zehn die Zahl der menschlichen Mannigfaltigkeit, und das gekrönte Haupt ist Bild der Herrschaft, das Horn Sinnbild des Mittels der Machtübung. Satan besaß also die ganze von Gott geordnete Mannigfaltigkeit der Machtgestaltungen und die ganze in der Menschheit gegebene Mannigfaltigkeit von Mitteln der Machtübung in sich zusammen. Kommt nun jetzt vor den Augen des Sehers ein Thier, wie ein Pardel, aber mit Bärenfüßen und Löwenrachen aus dem Meere herauf, welches zehn gekrönte Hörner und sieben mit Lästernamen bezeichnete Häupter hat, so erinnert ihn dasselbe einerseits an die Thiergestalten, in welchen sich dem Daniel die sich folgenden Gestaltungen der Weltmacht versinnbildlicht haben, nur daß hier Eine Erscheinung die Besonderheiten jener vier Gestalten in sich vereinigt, andererseits aber an den Drachen, der ihm selbst vor Augen steht, nur daß bei dem Drachen die Häupter, bei dem unbenannten Thiere dagegen die Hörner fürstliche Abzeichen tragen. Zehn Hörner trug in dem danielischen Gesicht das vierte Thier, und sie wurden als zehn Könige gedeutet: das werden sie auch hier bedeuten, da sie gekrönt sind. Aber nachdem dort zwischen den zehn Hörnern ein elftes erschienen war, wurde dem Daniel dieses elfte Horn, dann aber vielmehr das hiedurch veränderte Thier mit den elf Hörnern als ein anderer Herrscher, als der letzte Feind des Volkes Gottes gedeutet. In Erinnerung dessen mußte dem Johannes das Thier mit zehn Hörnern das Bild der letzten Weltmacht, zugleich aber auch des letzten Weltherrschers, des Feindes des heiligen Gottes sein: wie es denn auch in seinem eigenen Gesicht sofort als dieser letzte Feind der Gemeinde Gottes handelt. Hinwieder, wenn es ihn durch seine Bärenfüße und seinen Löwenrachen an die beiden ersten Thiergestalten des danielischen Gesichtes erinnerte, so war doch seine eigentliche Gestalt die eines Pardels, unter der sich dort die dritte Gestalt der

<sup>1)</sup> N. a. D. II, 2 S. 697 ff.

Weltmacht versinnbildlicht hatte. Das griechische Reich — denn dieses ist bei Daniel unter der dritten Weltmacht zu verstehen<sup>1)</sup> — sieht Johannes in neuer Gestalt wiedererstehen, in welcher es den Löwenrachen des Chaldäischen, die Bärenfüße des medischen oder persischen, die zehn Hörner des letzten trägt. Sie ist wiedererstanden und zum abschließenden Inbegriff aller auf einander gefolgten Weltmächte, zum einheitlichen Inbegriff aller gleichzeitigen Herrschaften, zugleich aber schlechthin gottfeindlich geworden.

Es ist aber nicht bloß die griechische Machtgestalt, welche so wiederersteht, sondern der Herrscher, in welchem sie wiederersteht, ist todt gewesen und lebendig geworden. Denn wie bei Daniel das Thier mit dem besonderen wunderbaren Horn selbst den Herrscher vorstellte, dessen Aufkommen durch das Hervorkommen dieses Horns bedeutet worden war, so stellt sich hier dem Johannes an einem der sieben Häupter etwas Besonderes und Wunderbares dar, nämlich, daß es wie geschlachtet, aber von seiner Todeswunde geheilt ist, was demnach das Wunderbare desjenigen Herrschers sein wird, welchen das siebenhäuptige, aber insonderheit mit diesem wunderbaren Haupt erscheinende Thier bedeutet. Darum geht er auch in der Erzählung seines Gesichtes unvermerkt von dem neutralen *τὸ θηρίον* zu dem maskuliniſchen *αὐτόν* über und schreibt 13, 14 *τῷ θηρίῳ ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν*, sagt also, was er zuvor von einem der Häupter gesagt hat, daß es zu Tode getroffen, aber geheilt worden, daß es todt gewesen, aber lebendig geworden sei, nun von dem Thiere selbst. Hierzu stimmt auch die Art und Weise, wie er das Thier, welches wie geschlachtet aussieht, dem Lamme gegenüberstellt, welches geschlachtet ist, und welches er 5, 6 auch wie geschlachtet gesehen hat: ein Gegenbild Christi, welches im Gesicht dieselbe Wirkung thut, wie in des Paulus lehrhafter Darlegung<sup>2)</sup> der von dem Widersacher, gleich als von Christo, gebrauchte Ausdruck *ἀποκάλυψις* und *παρουσία*. Wir erinnern uns an das *ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου* 11, 7. Hier wie dort ist jener Widersacher geschildert als ein schon vormaliger, jetzt aus dem Tode wieder ins Leben gerufener Herrscher. Daß eine Person, und nicht etwa eine

<sup>1)</sup> Weiffagg. u. Erfüllung. I, S. 284 ff. <sup>2)</sup> S. oben S. 191 ff. Hofmann's heilige Schrift neuen Testaments. XI.

Macht unter dem Thiere vorgestellt sein will, ersehen wir auch aus der „Zahl des Thieres“ 13, 18. Wenn nämlich Johannes von ihr schreibt *ἀριθμὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, so ist der natürliche Sinn dieser Worte, daß ein Mensch mit dieser Zahl an Namens Statt bezeichnet sei, den man also, statt an seinem nicht genannten Namen, an dem genannten Zahlwerthe desselben wird erkennen können.

Indem der Seher schaut, wie dieser, aus Daniel bekannte, letzte Inhaber der Völkerweltmacht von Satan dazu bestellt und ausgerüstet wird, unter Mitwirkung eines Lügenpropheten (13, 11 ff.) 42 Monate lang alle Welt sich abgöttisch und dienstbar zu machen und die Bekenner Christi im Gebiete seiner die ganze Welt umfassenden Herrschaft auszurotten, lernt der Leser die große Drangsal kennen, aus welcher jene zahllose Menge aus allen Völkern vor Gottes Thron kommt (7, 9 ff.). Und jenes gläubige Israel, welches den Sturm, der über die Welt geht, überdauert, erscheint jetzt 14, 1 ff. als eine geschlossene Gemeinde, welche an ihrem Ort, der h. Stätte, wohin sie vor Satans Feindschaft geborgen ist, der feindlichen Welt und ihrem Herrscher gegenüber bestehen bleibt, wenn die Bekenner Christi innerhalb des dem Thiere zufallenden, Christum verläugnenden Völkerthums ausgerottet werden.

Da ergeht 14, 6 ff. ein dreifacher Warnungsruf Gottes an die Welt, den der Seher in Engelsstimmen vernimmt, ein Warnungsruf, dem Schöpfer des Himmels und der Erde und des Meeres und der süßen Wasser die Ehre zu geben; daß Babylon gefallen, daß, wer dem Thiere dienstbar wird, sein Gericht theilt. Der erste Warnungsruf entspricht der Plage jener vier Trommetenzeichen; aber, was es mit Babel, welches als Mittelpunkt des Weltverkehrs bei den Propheten die dem Gerichte verfallende Weltstadt ist, auf sich hat, und wie das Gericht des Thieres sich vollzieht, bleibt vorerst noch unaufgeklärt. Es wird erst im Folgenden Belehrung darüber zu erwarten sein, in welchem Verhältniß Babel zum Thiere, und das Gericht über Babel zum Gericht über das Thier steht. Für jetzt schließt diese Gruppe von Gesichtern damit, daß die reife Ernte auf Erden von einem Engel als Schnitter in die Scheune Gottes eingeerntet, und der Weinstock, der üppige, von einem anderen abgeschnitten und in die Zornkelter Gottes geworfen wird. Aber das letztere

Bild geht 14, 20 aus in das eines großen Blutvergießens, wie einer Schlacht. Was es damit für eine Bewandniß hat, wird auch im Folgenden erst deutlich werden. Aber erinnert werden wir schon hier an Stellen wie Joel K. 4 u. Sach. K. 14, wo es sich um ein Gericht Gottes über das wider die Stadt Gottes versammelte Heer der Völkerwelt handelt.

Was 14, 6 ff. in Worte eines Warnungsrufes gefaßt war, kehrt im nächstfolgenden Gesicht in Gestalt von Zornesthaten Gottes wieder, indem Johannes die sieben Schalen des schließlichen Zornes Gottes über die Welt ausgießen sieht, über das der Gemeinde Gottes feindliche Völkerthum. Denn hier erweist sich Gott als den Herrn und Schöpfer aller Dinge, indem er den Menschen in den Geschwüren, mit welchen er sie zeichnet, die Sünde ihrer Annahme des antichristlichen Zeichens, und in dem Blut, darin er das Meer und die süßen Wasser wandelt, die Sünde ihres Mordes der Heiligen vor Augen stellt, und sie in der Hitze, welche sie plagt, und der Finsterniß, darein er sie versetzt, vom Himmel her die ewige Pein vorausschmecken läßt. Daß aber dann die Wasser des Euphrats, welcher die Grenzscheide zwischen Morgen und Abend ist, austrocknen, damit die Könige des Ostens freie Bahn haben, bedeutet das Verhängniß Babels,<sup>1)</sup> dessen vorausgesagter und nun erfolgter Sturz eine Versicherung ist, daß auch der Herrscher des Völkerthums, der Sanherib dieser Zeit, seinem ebenfalls zuvorverkündigten Gerichte nicht minder gewiß anheimfallen wird. Seine Sammlung des Völkerheeres gegen *יְהוּדָה* ist der Anfang eines Krieges, in welchem es zuerst zwar dem israelitischen Volke ergeht, wie damals, als es um Josia wehklagen mußte, aber dessen Ende jene schreckliche Kelterung im Thale Josaphat (Joel K. 4) sein wird. Eben hiemit, aber ohne daß es Johannes zu schauen bekommt, bringt dann die siebente Zorneschale Gottes Gerichte zu Ende. Denn mit dem *γέγονεν*, welches Johannes 16, 17 hört, als sie ausgegossen wird, hat es dieselbe Bewandniß, wie bei dem siebenten Trommetenschalle mit jenem *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν*: nur mit dem Unterschiede, daß sich dies Mal, was bei der sechsten und vor der siebenten Zornschalenaus-

<sup>1)</sup> Vgl. Jes. 13, 5. 17. 46, 11 Jer. 51, 27. 28. 32.

gießung nur angedeutet worden war, sofort in einer neuen Folge von Gesichten ausbreitet, welche den Fall Babels und den Sieg Christi über den Widerchrist zum Inhalte haben.

Hier wird nun dem Seher gedeutet, was es um Babel und welches Babels Verhältniß zu dem todtgewesenen und lebendig gewordenen Thiere sei. Nachdem ihm einer der Engel mit den sieben Schalen angekündigt, er werde ihm zeigen das Gericht über die große Hure, die an großen Wassern sitzt, *μετ' ἧς ἐπόρνευσαν κτλ.*, mit welchem durch 14, 8 vorbereiteten Ausdruck Babel bezeichnet ist als Mittelpunkt des Weltverkehrs, als Stadt, die es verstanden, die Welt zu bezaubern mit ihren Künsten: sieht er sich in eine Einöde versetzt. Dies ist das gerade Widerspiel von der durch jene Bezeichnung in ihm erweckten Vorstellung. Diese Einöde ist der Strafort für Babel. Wir erinnern uns an Stellen, wie Jes. 21, 1. Es lag in der Natur des Bodens, auf dem Babel gebaut war, daß, wenn es zerstört wurde, es einsank in den Boden und aus der herrlichen Stadt eine versumpfte Einöde wurde. Zur Einöde also ist Babel geworden; in der Einöde sieht Johannes auf dieses Babel, nachdem es gerichtet ist. Das ist eben schon das Gericht des Buhlweibes, daß, die an großen Wassern wohnte, nun in der Einöde sitzt. Aber der Seher soll nicht nur schauen, was aus Babel geworden, sondern auch, was es gewesen. Er soll einen Eindruck bekommen vom *κρίμα τῆς πόρνῆς*. So kommt es, daß er sie in der Einöde sitzen sieht in fürstlicher Pracht: in Scharlach, mit Gold und edlem Gestein gekleidet. Wenn das Thier, auf dem sie sitzt, auch scharlach ist, so dient dies dazu, seine Fürstlichkeit zu veranschaulichen, welche andererseits durch die Namen, mit denen es überdeckt erscheint, gleich dem Fürstenthum der Könige Affurs oder Babels, wider welche Jesaja geweissagt hat,<sup>1)</sup> als eine gotteslästerliche, die Gotte die Ehre nimmt und sich göttlicher Ehre anmaßt, gekennzeichnet ist. Das Thier hat zwar auch sieben Häupter und zehn Hörner, wie das in R. 13; aber Diademe werden nicht erwähnt, weder auf diesen noch auf jenen. Nichtsdestoweniger ist es ein und dasselbe Thier, hier wie dort. Dort, wo die Hörner

<sup>1)</sup> Vgl. 10, 13—14. 37, 23—25. 14, 13—14 u. Schriftbew. II, 2 S. 709 ff.

nur Gegenstand für das Auge des Sehers waren, mußte ihr fürstlicher Schmuck erkennen lassen, was sie bedeuten. Jetzt dagegen wird die Deutung, welche Johannes zu hören bekommt, ausdrücklich sagen, daß die Häupter und daß die Hörner Könige seien. Also von einem siebenfachen und wiederum auch zehnfältigen Fürstenthum getragen, thront die Weltbuhle *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*, wie der auf ihrer Stirn zu lesende, aber, wenn *μυστήριον* Adjektivum ist, als *ὄνομα μυστήριον* aus der h. Geschichte und Schrift zu verstehende Name sie nennt. Wie Assur und Babel verhalten sich die beiden, das Thier und das darauf sitzende Weib, zu einander. Dort eine Herrschaft, welche ihren widergöttlichen Willen zum einigenden Gesetze des mannigfaltigen Völkerthums macht; hier ein Mittelpunkt des Völkerverkehrs, wo alle Lust dieser Welt sich zusammenfindet. Während in R. 13 eine Weltherrschaft vorgestellt worden war und dann erst ein Weltherrscher, sofern sich jene Herrschaft in ihrem Inhaber zusammenfaßt, tritt hier dem Seher das Verhältniß vor Augen, in welchem Babylon, zunächst, ehe es dem Gericht verfällt, zu einem Machthaber der letzten Zeit steht: die Weltstadt zu dem Weltherrscher, der in seiner Person die letzte Weltmacht vorstellt.

Weil es sich nun in der mit v. 7 beginnenden Deutung des Engels um den Ausgang des Verhältnisses zwischen dem Weibe und dem Thiere handelt, darum beginnt sie mit letzterem und zwar mit der Wunderbarkeit seiner Erscheinung, daß es einst gewesen ist und gegenwärtig nicht ist und in Zukunft erscheinen, aus dem Orte des Todes heraufkommen wird. Eben dieses sein wunderbares Wiederkommen ist der Grund der Bewunderung, mit der man es empfängt. Von den sieben Häuptern des Thieres wird in zweierlei Beziehung gesagt, was sie sind, nämlich sieben Berge, sofern das Weib darauf thront, aber sieben Herrscher, sofern sie dem Thiere angehören. Doch nicht sieben Berge schlechtthin werden im ersteren Falle genannt, daß man sagen müßte, so gewiß die Herrscher dies im eigentlichen Verstande seien, ebenso gewiß habe man an Berge im eigentlichen Verstande zu denken.<sup>1)</sup> Der Engel sagt, *ἐπὶ ὄρη εἰσὶν ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν*, bleibt also in so weit in

<sup>1)</sup> so Ebrard a. a. D. S. 462.



der bildlichen Rede, als er von einem Sitzen des Weibes spricht. Mag immerhin die Siebenzahl der Berge an die Siebenhügelstadt erinnern, wie das ὄνομα μυστήριον an ihren Geheimnamen. Auch jene Bezeichnung Roms war zur Zeit, wo man sie gebrauchte, keine eigentliche mehr, sondern sah von der gegenwärtigen Wirklichkeit ab, um die bedeutungsvolle Siebenzahl beizubehalten. Und so bliebe immer die Frage, was dem Seher diese Siebenzahl von Bergen bedeuten soll. Aber es sind ja dieselben Häupter des Thieres, welche der Engel einerseits als den siebenfachen Thronisitz des Weibes, andererseits als eine Siebenzahl von Königen verstehen lehrt. Diese Selbigkeit des Sinnbilds für Beides bleibt unverstanden, wenn die Berge für eigentliche Berge einer hügeligen Stadt genommen werden.<sup>1)</sup> Läßt man sich dagegen von ihr leiten, so kommt man auf die Vorstellung ebenso vieler Machtisitze,<sup>2)</sup> als Könige sind, welche nun auch ebenso wenig räumlich bei einander liegen, was bei den Bergen Roms oder Jerusalems der Fall wäre, als die sieben Könige gleichzeitig gedacht sein wollen. Es wird sich ähnlich damit verhalten, wie mit der Siebenhauptideutigkeit des Thieres, welche so gedeutet wird, daß dem Herrscher, welchen es vorstellt, ihrer so viele zeitlich vorangegangen sind, als es Häupter zählt. Die Macht, welche das Weib trägt, hat zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung an sieben Gestaltungen weltbeherrschender Macht, deren Sitze nun alle vereinigt erscheinen unter dem Weibe Babel. Wollen wir nun die sieben Weltherrschaften in dem hier vorauszusetzenden Sinne finden, so müssen wir uns an das alte Testament halten. Da ist die erste auf Weltherrschaft zielende Macht Assur (nicht Aegypten) mit Ninive; dann das Chaldäervolk mit Babel; dann das medo-perfische Reich mit Susa, dann das griechische mit Pella. Hier folgen wir nun der Leitung der danielischen Offenbarungen: des Traumes Nebukadnezars und der Gesichte Daniels in Kap. 2; 8; 11. In den Kapiteln 8 u. 11 sehen wir aus dem griechischen Reich einen Herrscher erstehen, dessen Macht sich gleichsam zwischen-einschiebt zwischen die dritte und vierte Weltmacht (R. 7). Sacharja 6, 1—6<sup>3)</sup> geschieht ein Gleiches. Zwischen die vier Weltmächte

<sup>1)</sup> so Düsterdieck. <sup>2)</sup> Ps. 68, 17. 76, 5. Jer. 51, 25. <sup>3)</sup> Weissag. u. Erfüll. I, S. 348 ff.

vorstellenden, Kriegswagen schiebt sich im Gesicht eine neue zwischen ein. In der Wirklichkeit aber entspricht diesem Zug der Weissagung das syrische Reich der Seleuciden. Es folgt also auf Alexander den Großen Rom mit seinem Cäsar nicht, ohne daß das Reich der Seleuciden mit Antiochus Epiphanes dazwischen getreten wäre. Aber auch, daß nach dem Cäsar noch ein siebenter in Aussicht gestellt ist, ehe der kommt, welcher schon gewesen, hat seinen Anschlußpunkt in den danielischen Offenbarungen. Denn der vierte Haupttheil des Menschenbilds, welches dem Nebukadnezar die Weltherrschaft in der Folge ihrer Gestaltungen veranschaulicht hat, war ja doch wieder ein zwieheiliger, indem sich die Schenkel fortsetzten in den Füßen, ehe die Füße ausliefen in ihre Zehen. Demgemäß sollte Johannes die zehn Herrschaften, welche in Nebukadnezars, wie in Daniels eigenem Traumgesicht den Auslauf der Weltherrschaft vorstellten, nicht früher erwarten, als bis auf den Cäsar derjenige gefolgt und auch vorübergegangen ist, dessen Herrschaft sich zu der des Römers verhält, wie das Fußepaar zum Schenkelpaar. Noch nicht so unmittelbar nahe stand der Eintritt der mit den zehn Hörnern und Zehen bedeuteten Gestalt der Weltherrschaft in Aussicht: wie es denn auch von dem auf den Cäsar folgenden Herrscher ausdrücklich heißt ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μείναι, in welcher Aussage ὀλίγον nicht „wenig“ ist im Gegensatz zu lange, sondern ein Wenig im Gegensatz zu nicht. Mit dem Thiere gleichzeitig werden die zehn Hörner, mit dem letzten Feinde des Reiches Gottes gleichzeitig die zehn Herrschaften vorhanden sein, welche sich ihm für seinen Streit wider das Lamm zu Dienst begeben. Von ihm heißt es, daß er zugleich ein ὄγδοος und ἐκ τῶν ἑπτὰ ist: ein achter und demungeachtet der sieben einer. Dieser Gegensatz wird hier in auffälliger Weise betont. Erkennt man ihn an, so reicht es nicht aus, zu sagen, der hier vorgestellte Herrscher sei eins mit jenem letzten Feinde des Volkes Gottes, welcher sich bei Daniel als ein gleichsam wieder auferstandener Antiochus Epiphanes darstelle. Ein „gleichsam“ ist zu schwach, um jenen Gegensatz zu rechtfertigen, welcher nun eben das, was 13, 3 die geheilte Todeswunde bedeutet, um so unzweideutiger mit eigentlichen Worten ausspricht, als unmittelbar vorher ebenfalls mit eigentlichen Worten von dem

Thiere gesagt war, daß es ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ πάρεσται. Man hat nur die Wahl zwischen Antiochus und Nero.<sup>1)</sup>

Nachdem der Engel mit der Deutung des Thieres so weit gebiethen ist, als wir 17, 12 lesen, geht er dazu über, zu sagen, was dem Weibe widerfahren wird. Nachdem die Wasser gedeutet sind, wo das Hurenweib sitzt, daß damit Völker gemeint sind, welche das Weib gleich einer Buhlerin verführt hat, so hören wir, daß es die Hörner in ihrer Gemeinschaft mit dem Thiere sind, welche das Gericht an dem Weibe vollziehen. Des Weltverkehrs Mittelpunkt ist es, auf welchen die Inhaber der Weltherrschaft einen Haß werfen und ihn zerstören; und die über die Herrscher herrschende Stadt zu verderben, ist Gottes Absicht, wenn er die Inhaber der Weltherrschaft bestimmt, sich dem Feinde des Lammes zu untergeben. Denn Gottes Willensmeinung thun sie an der alsdann weltbeherrschenden Stadt, und er bewirkt, daß sie hiezu dem Thiere ihre Macht zu eigen geben, und bis sein Wort der Weissagung erfüllt ist, währt dieser Zustand der Dinge.

Hiermit ist, wie die folgenden Visionsvorgänge K. 18 darstellen, das Gericht nach der Seite der widergöttlichen Weltlust ergangen. Aber dies ist nur die eine Hälfte des Gerichts; die andere Hälfte ist, daß der himmlische Herrscher, welcher heißt das Wort Gottes und König der Könige, das Thier und seine Fürsten und sein Heer verderbt, damit auf Erden Niemand Macht habe, als allein Christus mit seinen Heiligen. Letzteres Gericht ist aber wiederum nur der erste in einer Reihe von Vorgängen, welche erst mit dem abschließenden Weltgerichte und der neuen Welt Gottes endigt.

Zuerst der Untergang des wider die Gemeinde Gottes versammelten Völkerheeres, seines Herrschers und des ihm dienstbaren Lügenpropheten durch Christi vom Himmel her sich offenbarende Macht 19, 11 ff. Weil diese Offenbarung ein Sieg ist, der einen Streit der satanischen Macht über die göttliche entscheidet, wird sie dargestellt, wie bei Sacharja 14, 3 die schließliche Offenbarung Jehova's. Sowie sich aber Christus als Herrscher offenbart, hört der

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 713.

Arge nothwendig auf, Macht zu üben auf Erden; er wird (20, 1 ff.) auf den Bereich des Todes beschränkt, und seine Gemeinschaft bildende Thätigkeit unter den Lebenden ist zu Ende. Aus dem Himmel geworfen ist er auf die Erde, und jetzt von der Erde verbannt auf die Unterwelt beschränkt worden. Die Gemeinde der Heiligen, und zwar die ganze Gemeinde, da auch die verstorbenen Glieder derselben ins Leben wiedergekehrt sind, regiert und richtet die Menschen tausend Jahre lang. Diese Zeit, während welcher das Leben der Menschheit unter die beherrschende Macht der mit Christo vereinigten, auch aus dem Tod erstandenen Heiligen Gottes gestellt ist, endigt damit, daß dem Satan wieder Macht gegeben wird, das außerhalb der verklärten Gemeinde Gottes befindliche Menschengeschlecht wider sie zu erregen, zu ihrem eigenen Verderben, welches dann auch das Ende aller Machtübung Satans ist. Nunmehr folgt die schließliche Scheidung von Gut und Böse, das mit dem Vergehen der geschöpflichen Welt verbundene Gericht, welches über die bisher im Todeszustand Befindlichen ergeht, so zwar, daß alle, welche nicht ewigen Lebens theilhaft werden, dem anderen Tod, dem ewigen Verderben anheimfallen. Das Bild der Stadt Gottes im Gegensatz zu Babel, wie sie da ist mit Christi Offenbarung und der Erklärung der Seinen, um den Weltuntergang zu überdauern und die Stadt der neuen Welt zu sein, ein Bild, in welchem sich das Geheimniß der versiegelten Schrift veranschaulicht, schließt die Vision.

Wir sehen: hier tritt die παρουσία Christi und das Weltende, seine Erweckung der Gemeinde und das Weltgericht so auseinander, daß dazwischen ein tausendjähriger Zeitraum fällt, dessen Inhalt dem entspricht, was die Propheten von der Zeit nach dem Entscheid zwischen Israel und dem Völkertum geweissagt haben, sowie dem καταργεῖν πᾶσαν δύναμιν, von welchem wir 1. Kor. K. 15 lasen.<sup>1)</sup> Die der Machtübung Satans entnommene, der Gemeinde Christi (1. Kor. 15, 23) untergebene Menschheit hat in dieser auf die καιροὶ ἑθνῶν folgenden Zeit noch wieder eine neue Möglichkeit des Heils, aber auch sie endigt mit Feindschaft gegen die Gemeinde, welche zu erregen Satan Raum gegeben wird, damit

<sup>1)</sup> S. oben S. 244 f.

ein Ende werde, welches, nachdem auch Satan vernichtet, nun die 1. Kor. 15 erwähnte Vernichtung des Todes ist, statt dessen nun ewiges Leben eintritt oder ewiger Tod. So bewährt sich der paulinische Satz *ἔσχατος ἐξ ἧτος καταργεῖται ὁ θάνατος* in den johanneischen Gesichten zweimal, nach dem ersten und nach dem letzten Sieg der Gemeinde. Dort ist es die Gemeinde, hier ist es die Menschheit, für welche der mit dem leiblichen Sterben eintretende Todeszustand aufhört, für letztere aber so, daß jeder, der nicht im Buch des Lebens geschrieben steht, dem zweiten Tod anheimfällt, dem Zustand des schlechthin außergöttlichen Daseins. Die Ereignisse, durch welche die *παρουσία* Christi herbeigeführt wird, haben zu ihrer Voraussetzung, daß das Evangelium in der ganzen Völkerwelt verkündigt, und daß Israel als Volk an Jesum gläubig geworden. Denn wir sehen, wie in den Visionen auseinandertritt die israelitische Gemeinde im h. Lande und die zu der Zeit, wenn *ἡ ἀποστασία* mit der Offenbarung des *ἀντιχρίστου* eintritt,<sup>1)</sup> in der Völkerwelt zerstreute, dem Tode verfallende Christenheit. Der Christenheit überhaupt in dieser letzten Zeit steht gegenüber die Stadt, welche Sitz der Weltlust und die Welt, deren Mittelpunkt diese Stadt ist, und andererseits der, wie im zweiten Brief an die Thessalonicher gezeichnete, Weltherrscher, in dessen Person sich die Feindschaft wider Gott und Christum zusammenfaßt. Durch ihn ergeht das Gericht über Babel, und das Gericht über ihn durch Christum, und dieses ist durch die innerweltliche Herrschaft Christi, welche hiemit beginnt, geschieden von dem allgemeinen Gericht der Scheidung von Gut und Böse.

• So das Buch der Gesichte, welche dem Jünger, den der Herr lieb hatte, zu einer Zeit gezeigt worden sind, als die Wiederoffenbarung Christi angefangen hatte, auf sich warten zu lassen. Denn wenn auch das Gericht, welches über dasselbe Geschlecht des jüdischen Volkes ergangen war, das Jesum verworfen hatte, seiner Weissagung vom Ende des gegenwärtigen Weltlaufs zur kräftigsten Bestätigung diente, so trat doch eben damit die schließliche Erfüllung derselben, da sie begonnen hatte, ohne sich fortzusetzen, in desto ungewissere

<sup>1)</sup> S. oben S. 189 f.

Ferne. Was nun Daniel's und Sacharja's Offenbarungen für jene Zeit gewesen sind, wo die Wiederherstellung Israels in sein Land, von welcher die Propheten gesagt hatten, geschah und doch auch nicht geschah, eben das waren die johanneischen für diese Zeit. Sie lehrten, daß es doch alles kommen wird, was die Schrift und was Jesus selbst vorhergesagt, aber auch, was alles zuvor noch geschehen muß, ehe es kommt, nachdem nun die letzte Drangsal des Volkes Israel und der Gemeinde Gottes aufs Neue wieder hinausgerückt ist. Zu dem Ende finden wir in diesen Gesichten Alles zusammengefaßt, was irgend zuvor über den Ausgang der Dinge geweissagt worden.<sup>1)</sup>

Man hat nun aber die Eschatologie der Apokalypse und die des johanneischen Evangeliums und des ersten johanneischen Briefes darin verschieden gefunden, daß dort Symbol und Idee noch nicht unterschieden, der eschatologische Proceß vorzugsweise als in den äußeren Erscheinungen der Natur und Geschichte sich vollziehend gedacht sei. Es sei mehr auf die äußeren Epochen, Fortschritte und Ruhepunkte des eschatologischen Kampfes und Gerichts in der Weltgeschichte, als auf die innere Continuität seiner Entwicklung im geistigen Leben des Menschen, mehr auf die äußere Zerstörung der bösen Weltmächte, als auf deren innere Ueberwindung und das innere Gericht- und Verdammtein des Bösen geachtet. Die Parusie Christi erscheine mehr als eine bestimmt äußere, sichtbare Erscheinung, denn als ein inneres Offenbarsein in den Gemüthern; das letzte Gericht mehr als eine äußere Epoche der Manifestation des göttlichen Rathschlusses, denn als die innere Schlußepoche des fortschreitenden Gerichts des Lichtes über die Finsterniß, endlich die Vollendung des göttlichen Reichs mehr als eine sichtbare Verwandlung der Welt, denn als eine innere Verklärung derselben.<sup>2)</sup>

Diese Gegensetzung beruht erstlich auf der Verkennung des Unterschieds, welcher dadurch gesetzt ist, daß die Apokalypse einen Bericht von Visionen bietet, in dem sich Alles im Bilde veranschaulichen mußte, vor Allem aber darauf, daß nicht das, was verglichen

<sup>1)</sup> Schriftbew. II, 2 S. 729 f. <sup>2)</sup> so z. B. Stück in seiner Einl. in die Offenb. Joh.



sein will, verglichen ist. Wenn Johannes spricht oder Jesus sprechend einführt von dem, was zwischen der Erscheinung Christi auf Erden und seiner Wiederkunft liegt, so ist es da freilich eine innere Continuität der Entwicklung, des Gegensatzes von Gut und Böse im geistigen Leben des Menschen, eine innere Ueberwindung des Bösen, ein inneres Gerichtsein der Ungläubigen, ein inneres Offenbarsein Christi in den Gemüthern, worum es sich handelt. Aber wenn Jesus Joh. 5, 28 von der *ώρα* spricht, *ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ*, oder 6, 39 verkheißt: *ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* und 14, 3: *πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν*, so ist doch mit solchen Worten eine äußere Schlußperiode gemeint; und ebenso wenn wir im ersten johanneischen Brief lesen 2, 28: *ἐὰν φανερωθῇ . . . ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*, und 3, 2: *οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* und 2, 17: *ὁ κόσμος παρτάγεται*. In die Auferstehung der Todten aus den Gräbern, der einen zum Leben, der anderen zum Gericht, also in eine äußere Thatsache des Endes, setzt Jesus im johanneischen Evangelium die Vollendung seines Werkes. In der Apokalypse treten nur die Stadien des Endes auseinander, und jedes derselben prägt sich in seiner Eigenthümlichkeit aus, aber freilich so, daß, wie in aller Weissagung, sie sei in Wort oder Bild gefaßt, das Gemeinssame von den Mitteln, es darzustellen, unterschieden sein will.

Man hat einen Widerspruch mit der Weissagung der Apokalypse von jenem letzten Feinde Christi und seiner Gemeinde in der Stelle 1. Joh. 2, 18 gefunden, wo es heißt: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γέγονασιν· ὃθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*. Aber man mißversteht diese Stelle völlig, wenn man sie so auffaßt, als würde durch das Zweite, durch das, was sie von den *πολλοὶ ἀντίχριστοι* sagt, das Erste, *ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται*, aufgehoben. Vielmehr wird durch das Zweite das Erste verbürgt. Die Vielen, welche es so oder anders sind und es schon jetzt sind, nämlich *ἀντίχριστοι*, sind Vorläufer dessen, welcher es schließlich sein wird. Es vergleicht sich in allem Betracht die Stelle 4, 3, wo von dem *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* die Rede ist, *ὃ ἀκηκόατε*

*ὅτι ἔρχεται καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη*, womit wir die Stelle 2. Thess. 2, 7 zusammenhalten: *τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*.

Wenn in den Gesichten der Apokalypse Johannes und durch ihn die Christenheit erfahren sollte, *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, um aus dem Ende der Gegenwart, welches alles Widergöttliche vernichtet und die Gemeinde Gottes in die Herrlichkeit Christi verklärt, Trost und Kraft zu gewinnen für die Gegenwart, in welcher die Gemeinde Drangsal leidet durch die widergöttliche Welt, so ist das Evangelium laut 20, 31 geschrieben, den Glauben an Jesus zu wirken, als an den Sohn Gottes, und der erste Brief, damit die Freude derer, die da glauben, eine völlige sei (1, 4). Dort finden wir, wofür Jesus erkannt sein will und was es heißt, an ihn glauben; hier, wie derjenige beschaffen sein muß, welcher sich dessen soll freuen können, was die Freude des Christen ist. Zu einer Zeit, wo innerhalb der Christenheit Viele waren, die Jesus das nicht sein ließen, was er ist, und einen Wandel führten, welcher in Widerspruch stand mit dem, wofür sie sich gaben, sind diese Schriften verfaßt, deren unterscheidende Eigenthümlichkeit darin besteht, daß hier die apostolische Lehre auf ihren einfachsten Ausdruck gebracht ist, sowohl was die Person Jesu, als was das sittliche Wesen des Christenstandes betrifft. Es sollte jeder sich fragen, ob ihm Jesus das sei, als was er ihm im Evangelium entgegentritt, und ob er selbst das sei, was in dem Briefe als das kennzeichnende Wesen des Christenthums erscheint. Die apostolische Lehre in dieser Einfachheit, und, was damit gegeben ist, mit dieser Schärfe des Gegensatzes, was Christenthum ist und was nicht, auszuprägen, war die Eigenthümlichkeit des Johannes geeignet.<sup>1)</sup>

Wir sehen also am Ende der apostolischen Zeit in dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes

9. das Christenthum auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht.

Es ist nicht an dem, daß die Besonderheit dieser Schriften in einer eigenthümlichen Auffassung des Christenthums läge, geschweige

<sup>1)</sup> vgl. Bd. IX d. W. S. 401 u. Bd. X S. 155 f.

in einer über die bisherige apostolische Lehre hinausgehenden spekulativen Auffassung desselben. Zu dieser rechnet man vor Allem die Lehre vom Logos. Man vergleicht sie mit der philonischen. Aber bei Philo handelt sich's um einen Satz philosophischer Spekulation, welcher von ihm in der allegorisch gedeuteten, heiligen Schrift seines Volks aufgezeigt und in einen Ausdruck gefaßt ist, der der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit angehört (weßhalb Philo oft mit Paulus und der Sprache des Hebräerbriefs zusammentrifft); und zwar um einen Satz, welcher das Verhältniß der geschaffenen, endlichen, mannigfaltigen Welt zu dem Einen, ewigen Gott erklären soll, indem er es durch ein Göttliches, das von Gott unterschieden, aber aus Gott ist, vermittelt sein läßt. Dies ist ihm *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, *ὁ Θεὸς λόγος*, die wesenhafte Idee der Welt, welche die lebendige Selbstvermittlung Gottes mit ihr ist. Und wie steht es nun bei Johannes? Man redet von einer johanneischen Logoslehre. Ob es eine solche gibt, ist unsere erste Frage. Zur Beantwortung derselben werden wir nun aber nicht bei dem Evangelium, sondern bei dem Briefe des Apostels anfangen. Denn während die Bezeichnung *ὁ λόγος* im Evangelium unmittelbar auftritt, begegnet sie uns im Anfang des ersten Briefes in einem Zusammenhang, der das Verständniß erleichtert. Der Apostel benennt nämlich dort den Gegenstand und Inhalt seiner und der Apostel Verkündigung; er bezeichnet ihn aber zunächst neutral, indem er anhebt *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*. Dasjenige, was Inhalt und Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist, das ist gewesen von Anfang an, seit überhaupt etwas war, nicht irgendwann innerhalb der Zeit und Geschichte erst eingetreten und geworden; und andererseits ist es nur für die, welche es jetzt verkündigen, eine Sache nicht bloß persönlicher, sondern auch sinnlicher Kenntnißnahme geworden. Dem parallel steht dann die andere, sachliche Bezeichnung dessen, wovon die apostolische Verkündigung handelt: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, woran sich anschließt *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἐώρακάμεν κτλ.* Aus dem Begriff *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* wird herausgenommen *ἡ ζωὴ*. Eben derjenige, welcher das Wort des Lebens heißt, ist auch das

Leben selbst. Denn für eine Person erkennen wir ihn, dieses Wort des Lebens. „Und wir verkündigen euch — fährt der Apostel fort — das ewige Leben, als welches beim Vater gewesen und uns erschienen ist.“ So lasen wir von Jesu, daß er bei Gott gewesen, ehe er in die Welt kam. Aber der Apostel bleibt bei seiner neutralen Bezeichnung des Gegenstandes seiner Verkündigung und biegt zu der anfänglichen Weise seiner Bezeichnung zurück, „was wir gesehen und gehöret haben.“ *Ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ἡ ζωὴ, ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* — es sind dies immer Bezeichnungen des einen und selben, das als Gegenstand der apostolischen Verkündigung einerseits und als die sinnliche Erscheinung und Wahrnehmung der Apostel andererseits bezeichnet wird und zwar neutral; aber so, daß die Person desjenigen gemeint ist, von dem die apostolische Verkündigung handelt. Wie er persönlich das Leben, das ewige Leben ist, so ist er auch persönlich das Wort des Lebens. Die erste Benennung bezeichnet ihn nach der Seite, daß man sieht, was wir an ihm haben, und die andere bezeichnet ihn als den, welcher so, wie die Seinen ihn verkündigen, aufgenommen werden will; und als solcher ist er das Wort. Er ist das Wort, das jetzt in der Welt verkündigt wird, und weil er Lebenswort ist, denen zum Lebenswort gereicht, die ihn aufnehmen als den, der da verkündigt wird als das Wort, das durch die Welt geht. Alles Gotteswort ist Lebenswort; aber was von allem Gotteswort gilt, das gilt insonderheit und in einziger Weise von diesem Wort. Denn dieses Wort ist die persönliche Offenbarung Gottes und seines Rathschlusses in der Welt. So stellt es sich im Eingang des Briefes; im weiteren Verlauf desselben begegnet diese Bezeichnung nicht wieder. Wenn der Apostel 2, 7 sagt *ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε*, so ist dies das von den Aposteln verkündigte Wort; oder wenn er 2, 14 sagt *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ μένει ἐν ὑμῖν*, so gilt hievon das Gleiche. Ebenso schreibt er 2, 25 *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*. Wie hier das ewige Leben unterschieden ist von dem, der es verheißen hat, so ist das Wort Gottes, das verkündigt worden ist, unterschieden von dem, der dieses Wortes Inhalt ist. Aber im Eingang des Briefes bezeichnet der Apostel den Inhalt und Gegenstand seiner Verkündigung als das Wort

selbst und als das ewige Leben, weil Jesus, von dem die apostolische Verkündigung handelt, das Wort selbst ist, das in die Welt gekommen. Eine gleiche Wahrnehmung machen wir in der Apokalypse bei der Stelle 19, 13.<sup>1)</sup> Jener königliche Streiter, welchen der Seher vom Himmel ausziehen sieht, wider das Völkerheer des Widerchrist zu kriegen, trägt zwei Namen geschrieben an sich, einen, den Niemand kennt, als er selbst, an seinem diademenreichen Haupte, und einen anderen, welcher genannt wird, nämlich „König der Könige und Herr der Herren“, an seinem Mantel und seiner Hüfte. Der Name aber, mit welchem er heißt, ist *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*. Der Name am Haupt nennt ihn nach seinem eigensten Wesen, unsagbar, unfassbar: es ist also nicht zu wissen, es soll nicht gewußt, noch kann es ausgesprochen werden, wie er lautet. Der andere am blutgetränkten Kriegsmantel und an der Hüfte, wo sonst das Schwert sitzt, bezeichnet ihn nach derjenigen Selbstbethätigung an der Welt, zu welcher er jetzt auszieht, also wie ihn jetzt die Welt kennen lernen wird. Von beiden Namen unterschieden ist der, mit welchem er heißt, damit man wisse, von wessen Streit und Sieg diese Offenbarung handelt. Nicht zufälliger Weise geht gerade diesem Gesicht v. 9 die Versicherung voraus: *οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ Θεοῦ εἰσιν*. Denn es handelt sich jetzt um die Erfüllung des Wortes Gottes, welches der Gemeinde Christi gegeben ist, daß ihr, der Braut, der Bräutigam kommen werde, sie heimzuholen. Dies Wort ist ihr aber in ihm selbst, dem Bräutigam, in seiner Person gegeben; er selbst erfüllt, was er ihr ist, wenn sich das Wort Gottes für sie erfüllt. In diesem Sinne also heißt jener königliche Krieger *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*. Aus dem johanneischen Evangelium vergleicht sich hier die Stelle 10, 35 f., wo Jesus der genannt ist, welchen Gott geheiligt und in die Welt entsendet, und im Gegensatz zu denen, *πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ Θεοῦ*, im Gegensatz zu den Propheten oder denen, welche prophetische Worte vernommen haben. Jenes *πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο* entspricht dem hebräischen *הַרְבֵּה רַבֵּי הַבְּרָיִם*. Der, den Gott in die Welt gesandt hat, ist persönlich das Wort Gottes — so sagen wir, indem wir von der letzteren Stelle aus auf den Eingang des Evangeliums Johannis übergehen.

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 115 f.

Wenn es heißt *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, so ist nicht das Subjekt betont, sondern das Prädikat hat den Ton. Der Leser bedurfte auch nicht erst eine Erklärung, was er unter dem Subjekt zu verstehen habe. Das Wort, welches dies in schlechthinigem Sinne ist, das jetzt der Welt verkündigte Wort ist eben Jesus Christus persönlich. Was das Wort sei, das wußten die Leser; und was jetzt das Wort sei, daß jetzt die Person Jesu das Wort ist, welches an die Welt ergeht, das wußten sie wiederum. Sie bedurften nicht der Kenntniß eines dogmatischen terminus. Er, der persönlich das Wort Gottes ist, welches Gott geredet hat, ist im Anfang Gott bei Gott gewesen, und ist Alles, was einen Anfang genommen, durch ihn geworden, sagt der Apostel: eine Aussage über Jesu vorweltliches Sein beim Vater, welche uns schon anderwärts im neuen Testament begegnete.<sup>1)</sup> Wenn es dann weiter heißt *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, so beziehen sich diese Worte darauf, daß der, der das Wort war, das Leben in sich hat, und daß das Leben, das er persönlich ist, in der Welt erschienen. Nicht heißt es von ihm vor seiner Erscheinung in der Welt: „das Leben war das Licht der Menschen“, sondern, als er in der Welt erschien, da war er, der das Leben ist, das Licht der Menschen, aber die Finsterniß hat dieses Licht nicht ergriffen, und so scheint das Licht in der Finsterniß. Hätte sie das Licht ergriffen, so wäre eitel Licht. Wiederum von Jesu Erscheinen in der Welt ist es zu verstehen, wenn es von ihm heißt und zwar im Gegensatz zu dem nun von ihm zeugenden Johannes v. 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*. Das wahrhaftige Licht macht jeden Licht, so daß Niemand Licht wird, ohne durch ihn, das wahrhaftige Licht. Der persönliche Sinn der Bezeichnung *ὁ λόγος* liegt klar zu Tage, wenn es v. 10 heißt: „es (das Wort) war in der Welt und die Welt ist durch es geworden und die Welt hat ihn nicht erkannt“. Als er, der das Licht schlechthin ist, in der Welt war, da hat die durch ihn gewordene Welt ihn nicht erkannt. Der Gedankenfortschritt ist in diesem Eingang des Evangeliums der, daß der Inhalt von v. 4—5 ausgeführt wird v. 6—13, und dann folgt v. 14—17, was in das

<sup>1)</sup> Kol. 1, 16; Gal. 4, 4; Hebr. 1, 2.



Licht stellt, wie sehr die Welt Ursache habe, auf diejenigen zu hören, welche den in die Welt gekommenen aufgenommen haben. Denn die Worte  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  dienen nur zur Einleitung des Folgenden. Der Apostel greift aber wieder zu seiner ersten Bezeichnung dessen, der Inhalt und Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist, zurück, weil es sich eben jetzt darum handelt, daß die Welt das Wort, das ihr verkündigt wird, aufnehmen sollte. Den Grund bezeichnet der Apostel mit den Worten: „Und das Wort ward Fleisch u. s. f.“ Wenn derjenige, welcher in der Zeit erschienen, in die Welt gekommen und Mensch geworden ist, anfänglich gewesen und bei Gott und Gott gewesen, so soll man darnach ermessen, was es um dieses Wort ist, welches gläubig von uns aufgenommen werden soll.

Nach allem dem findet man hier keine andere Anschauung, als wir sie im alten Testament finden, wenn dort von dem Worte Gottes oder dem Wort schlechthin die Rede ist. Aber wenn dort in der alttestamentlichen Zeit das Wort Gottes in Worten ergangen ist, so ist nun das Wort schlechthin in die Welt gekommen: die persönliche Offenbarung Gottes und seines Rathschlusses. Es bedarf keiner Erklärung dieser vom Apostel gebrauchten Bezeichnung von anderwärts her. Fragt man nun, wie Johannes darauf geführt worden ist, am Anfang des Buchs, welches er dazu geschrieben hat, damit sie glaubten, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, den, von welchem er zeugen wollte, gerade so zu bezeichnen, so wird sich die Antwort aus der Bedeutung ergeben, welche eine solche Bezeichnung desselben für seine christlichen Leser hatte. Als das Wort war er ein Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. So hatten sie ihn überkommen, und mußten sich die Seligpreisung derer gesagt sein lassen, welche glauben, wo sie nicht schauen. Daher bedurften sie der Stärkung ihres Glaubens durch Hinweisung auf die  $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ , welche das Wort, als es in die Welt kam, für das erkennen ließen, was es ist. Wenn nun Johannes sein hierauf angelegtes Buch mit einer Aussage von dem Worte beginnt, wird er doch wohl das Wort meinen, wie es jetzt in der Welt ist, um geglaubt zu werden und den Gläubigen das ewige Leben mitzutheilen. Eben deshalb, weil er es in diesem Sinne

meint, schreibt er nicht  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ . Denn, wo er anhub, von ihm zu zeugen, mußte er es in der unbestimmtesten Allgemeinheit bezeichnen, um es dann erst durch die Prädikate, welche er diesem Subjekte gab, so zu bestimmen, daß es als das glaubenswürdige und seligmachende Wort, als  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  erschien. Freilich soll nun der gewöhnlichen Meinung zufolge das ewige Wesen des Sohnes Gottes damit bezeichnet sein, und nicht, was der Menschgewordene für die Welt ist. Sonst wäre, sagt man, nicht einzusehen, warum sich Johannes dieses Namens nur im Eingang seines Evangeliums, also nur da bediene, wo er von der Präexistenz Christi rede.<sup>1)</sup> Es wird sich aber gerade umgekehrt verhalten. Nur wenn der Name so unbestimmter Bedeutung ist, war er lediglich für den Anfang des Buchs geeignet, und konnte Johannes weder hier noch später in den Fall kommen, von Jesu zu sagen, daß er  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  sei. Bezeichnete er dagegen mit  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  das ewige Wesen Christi, etwa gar mit Bezug auf die philonische Lehre, so hätte er erstens nicht damit beginnen müssen, von dem Logos etwas auszusagen, sondern vielmehr damit, daß Jesus der Logos, daß er das unter diesem Namen bekannte oder gemeinte ewige Wesen sei, und wäre zweitens nicht abzu sehen, warum er ihn nicht auch sonst so benannte, um sein ewiges Wesen zu bezeichnen. Er sagt aber, wie wir sahen, zweierlei von dem Worte. Erstlich, daß es, als die Welt ward, bei Gott gewesen, daß Alles durch dasselbe geworden, und das Leben der Welt in ihm ist, und daß es in die Welt gekommen und ihr Licht geworden ist, ohne von der Welt erkannt und aufgenommen zu werden, während es die zur Gotteskindschaft führte, welche es aufnahmen. Und zweitens, daß es Fleisch geworden ist und denen, welche jetzt von ihm zeugen, seine Herrlichkeit zu schauen gegeben, Gnade um Gnade aus seiner Fülle ihnen geschenkt und sie die ewige Wahrheit gelehrt hat. Mit Ersterem sagt er, was es heiße, das Wort nicht aufnehmen, mit Letzterem, welche Erfahrung seine Zeugen zu ihrem Zeugnisse von ihm berechtigt und befähigt. Aus dieser Anlage des Eingangs v. 1—13 und v. 14—18 erhellt von selbst, warum gerade nur v. 1 und v. 14 die Bezeichnung  $\acute{\omicron}$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  vor-

<sup>1)</sup> so Luther zu 1. Joh. 1, 1.

kommt. Die Leser sollen das Wort gläubig aufnehmen und behalten, weil es das ist, was im ersten Theile von ihm gesagt ist, und weil es denen, die es jetzt verkündigen, das gewesen und geworden ist, was im zweiten Theile erzählt ist.<sup>1)</sup>

Von einer Logoslehre ist also bei Johannes keine Rede, sondern der Mensch Jesus wird als das Wort Gottes schlechthin bezeichnet, weil er persönlich die Offenbarung des göttlichen Rathschlusses ist. Ebenso wenig aber, als wir in Joh. 1, 1 ein Theorem entdecken können, entsprungen aus dem Bedürfnis einer Vermittlung Gottes, des transcendenten, und der Welt, geschweige eine von anderwärts her aufgenommene Bezeichnung, vermögen wir sonst im Evangelium eine der apostolischen Lehre fremde Spekulation<sup>2)</sup> zu erkennen, weder eine gnostische, noch eine an den Gnosticismus anstreichende, noch eine über das, was man Paulinismus nennt, hinausgehende. Für alles dies hat man sich auf das Evangelium mit seinen Reden Jesu ebenso berufen, wie auf den ersten Brief. So hat man in Stellen des Evangeliums, wie 3, 20; 8, 43; 11, 52 einen gnostischen Dualismus ursprünglich guter und ursprünglich böser Menschen gefunden, zwischen welchen die Stufe der *ψυχοί* liege. Dies hing zusammen damit, daß hier der Teufel ein ursprünglich böses Wesen sein soll. Allein die Aussage *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς, τοῦ διαβόλου ἐστέ* d. h. der Vater, von welchem ihr herkommt, ist der Teufel, meint im Gegensatz zu *εἰ ὁ Θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμὲ* die gegenwärtige Beschaffenheit der Angeredeten; und das Wort *ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ δισκοποῦσιν ἐν συναγωγῇ εἰς ἓν* meint diejenigen, welche das Evangelium bereit findet zu glauben; der Gegensatz endlich von *πᾶς ὁ τὰ φᾶλα πράσσει μισεῖ τὸ φῶς* und *ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς* bezeichnet den Glauben und das Nichtglauben als Bethätigung des sittlichen Standes, in welchem das Evangelium die Einzelnen vorfindet. Oder man sagt, das *σὰρξ ἐγένετο* bezeichne nur Annahme eines Leibes, nicht Menschwerdung; der johanneische Christus sei im Gegensatz zu dem der Synoptiker ein absolut göttliches Subjekt. Aber wenn wir von Jesu lesen *ἐνεβριμήσατο, ἐδάκρυσεν*

<sup>1)</sup> Schriftbew. I, S. 110 f. <sup>2)</sup> so Reim; Hilgenfeld, Einl. 725 ff.

11, 33 f., oder *ἡ ψυχὴ μου τετράραται* 12, 27; *εταράχθη τῷ πνεύματι* 13, 21, so erwecken doch solche Aussagen die Vorstellung menschlichen Wesens und Empfindens; und wie kommt man bei obiger Auffassung des Wortes *σὰρξ* mit der Stelle 3, 6 zurecht? Wenn es dort heißt *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν*, so handelt es sich doch um die Beschaffenheit des ganzen Menschen, wie er aus der Fortpflanzung der Menschheit hervorgeht, nur hier im Gegensatz zu dem, was er wird durch die Wiedergeburt. Es kann mit dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* nichts Anderes gesagt sein wollen, als wie so ganz Christus in unsere Gemeinschaft eingetreten sei.<sup>1)</sup>

Ein Hinausgehen über den Paulinismus soll sich darin zeigen, daß die stellvertretende und genugthuende Bedeutung des Todes Christi und damit das Objekt der paulinischen *πίστις* wegfallt und die *πίστις* als ein *ἔργον* erscheine. Allein der Glaube an den Sohn schließt nach Johannes in sich, daß er *ἰλασμός ἐστίν περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλον τὸν κόσμον* (1. Joh. 2, 2). Und dann übersehe man nicht, daß die Bezeichnung Jesu seitens des Täufers, auf welche hin dessen Jünger sich ihm zuwenden sollen, nach Joh. 1, 29 u. 36 lautet *ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ*. Etwas anderes, als das, was von Johannes mit *ἰλασμός* gesagt ist, findet sich auch bei Paulus nicht; und eben derselbe Paulus redet 1. Thess. 1, 3 von *τὸ ἔργον τῆς πίστεως*. Wie er es an den Thessalonichern rühmt, daß ihr Thun oder Verhalten darin bestehe, daß sie glauben — denn *τῆς πίστεως* kann nur epexegetischer Genetiv sein —, so fordert Jesus bei Johannes das wesentliche Verhalten des Menschen, indem er Glauben fordert an seine Person, als den vom Vater gekommenen. Dargestalt — lesen wir 6, 29 — ist das Gotte angemessene Werk (*τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ*), daß wir glauben an den, welchen er gesandt hat. Indem wir glauben, thun wir dasselbe, der Forderung nachkommend, welche Gott an uns stellt. Auch Paulus nennt den Glauben in Gestalt einer Forderung, wenn er Röm. 3, 27 von einem *νόμος πίστεως* redet, womit er nichts anderes sagt, als daß zu glauben die (für

<sup>1)</sup> vgl. Luthardt 3. d. St.

jeden erfüllbare) Forderung des in der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit gegebenen Gesetzes ist.

Eigenthümlich ferner soll der johanneischen Darstellung sein, daß hier das wahre Leben in der durch Christum vermittelten Erkenntniß Gottes besteht, daher der Glaube als die zuversichtliche Ueberzeugung von der in Christo wirklich gegebenen Offenbarung Gottes erscheint. Aber die Erkenntniß Gottes bei Johannes entspricht dem, was Kol. 1, 10 *ἡ ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ* heißt, und der Glaube ist bei ihm dieselbe zuversichtliche Gewißheit, wie überall im neuen Testament, nicht von der in Christo wirklich gegebenen Offenbarung Gottes, sondern von dem Objekt, daß es das ist, wofür es anerkannt sein will, wie z. B. 1. Joh. 4, 16: *πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν*.

Das Neue des Christenthums — sagt man endlich — soll bei Johannes sein, daß Gott als reiner Geist vorgestellt ist, oder daß er Liebe ist. Erstere Behauptung gründet sich nur auf die Stelle Joh. 4, 24: *πνεῦμα ὁ Θεός*. Aber diese Aussage von Gott findet sich schon im alten Testament, nämlich Jes. 31, 3, und zwar dort als eine so ganz von selbst sich verstehende Wahrheit, daß nur eine Anwendung davon gemacht wird. Ebenso erinnert Jesus Joh. 4, 24 an diese Wahrheit, um eine Folgerung aus ihr zu ziehen. Sie soll in dem dortigen Zusammenhang nur begründen, daß, so gewiß als Gott nicht irgend eines Dinges bedarf, dem er einwohne, ebenso gewiß die rechte Verehrung Gottes eine solche sein müsse, welche nicht an irgend einer Außerlichkeit oder Bildlichkeit hänge, sondern im Gegensatz zu jenem ein *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι*, im Gegensatz zu diesem ein *προσκυνεῖν ἐν ἀληθείᾳ*. Was aber die andere Behauptung anlangt, so ist sie willkürlich; denn ebenso wie es heißt 1. Joh. 4, 16 *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*, lesen wir 1, 5 *ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν* und 5, 20, daß er ist *ζωὴ αἰώνιος*. Es verhält sich mit einer johanneischen Aussage, wie der, daß Gott die Liebe ist, ebenso wie mit jenem Worte, daß Gott Geist ist. Wie letzteres nur gelegentlich etwas ausagt, das die Schrift überall voraussetzt, so finden wir in dem Satz, Gott ist Liebe, nur gelegentlich kurz zusammengefaßt, was die Schrift durchweg, die ganze Schrift lehrt. In den Ausdrücken *φῶς* und *ζωή* aber darf man bei Johannes

ebensowenig spekulative Begriffe finden wollen, wie bei Paulus. Ersterer Ausdruck, das, was in sich hell ist, daher es auch hell macht, bezeichnend, benennt das Wesen Gottes als des heiligen, dieser das Sein Gottes als des seligen. Nur das ist richtig, daß diese Bezeichnungen bei Johannes stärker heraustraten; aber dies geschieht in Folge dessen, daß hier die christliche Lehre auf den einfachsten Ausdruck gebracht und deshalb Alles auf die letzten und tiefsten Gegensätze zurückgeführt wird; wie *φῶς* und *σκοτία*, *ζωή* und *θάνατος*, *ἀλήθεια* und *ψεῦδος*, *πιστεύειν* und *οὐ πιστεύειν*, *ὁ κόσμος* und *τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ*. In solchen einfachsten Ausdruck sind im Evangelium Jesu Neben gebracht und darin bewegt sich auch der erste Brief.

Das Evangelium, wie der erste Brief Johannis, sind in einer Zeit geschrieben, wo solche auftraten, welche leugneten, daß *Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*; wo doketisch geartete Vorstellungen von Christo aufkamen, wie sie am Schluß des apostolischen Zeitalters Cerinth vertrat.<sup>1)</sup> Da hebt denn der Apostel in seinem Evangelium solches aus Jesu Geschichte aus und gibt es in solcher Darstellung, daß die Leser daran lernen sollen, wofür Jesus erkannt sein will: für den verheißenen Heiland, der er als der Sohn Gottes ist; und zeigt, was davon abhängt, daß er im Glauben dafür erkannt werde, nämlich ewiges Leben oder Gericht; und was es heißt, an ihn glauben, nämlich auf das Wort des Zeugnisses hin dessen gewiß sein, wofür er erkannt sein will, ohne durch sinnliche Wahrnehmung dessen erst überführt sein zu wollen. Man soll auf das apostolische Zeugniß hin sprechen, wie Thomas: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου*, und nicht thun wie Thomas, denn *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*. So das Evangelium.<sup>2)</sup> Der erste Brief Johannis aber legt dar, was Christenthum ist und was es nicht ist und was das Widerspiel davon ist. In immer anderen Verbindungen wird gezeigt, daß das Eine, was den Christenstand ausmacht, nicht sein kann ohne das Andere, das ihn auch ausmacht. Man kann nicht Gemeinschaft mit Gott haben und unheilig leben; man kann nicht im Glauben stehen und leugnen, daß man Sünde habe. Der hat

<sup>1)</sup> S. Bd. IX b. W. S. 368. <sup>2)</sup> A. a. O. S. 355 ff.



Gott nicht erkannt und ist nicht in ihm, wer nicht thut, was Gottes Wille ist. Ein Leben der Heiligkeit verträgt sich nicht mit Haß gegen die Brüder, Liebe der Welt nicht mit Liebe Gottes, Bekenntniß Gottes nicht mit Leugnung des Sohnes, die Christenhoffnung nicht mit Sündenleben, Sündenleben nicht mit Gotteskindschaft. Im Tode ist, wer den Bruder haßt, und nur, wer ihn liebt, kann sich Christi getrösten. An Jesum glauben und uns untereinander lieben, ist zusammen Gottes Gebot. So gilt es denn zu unterscheiden die Geister, welche Jesum als den im Fleische erschienenen Christus leugnen, und diejenigen, die ihn dafür bekennen und sich untereinander lieben, wie Gott uns geliebet hat, und beides ist unzertrennlich. Es ist nicht möglich, Gott zu lieben und die Brüder zu hassen, nicht möglich aus Gott geboren sein und die nicht lieben, die es sind. Hinwieder gibt es keine andere Liebe der Brüder, als welche auch Liebe Gottes und Thun der Gebote Gottes. Und es gibt keinen Glauben an Gott, ohne zugleich an den von ihm bezeugten Sohn Gottes; kein Leben in uns, ohne daß wir den Sohn Gottes haben. Der Gott, welcher seinen Sohn gesandt hat, ist *ὁ ἀληθινὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*.

So sehen wir am Schluß der apostolischen Zeugnisse die christliche Lehre auf ihren einfachsten Ausdruck gebracht, damit man daran prüfe, was Christenthum und Christenstand ist und was nicht, und was es ist um das Widerspiel davon. Dies war des Johannes Beruf. Nachdem der des Paulus gewesen, in den verschiedensten Gegensätzen und Beziehungen den mannigfaltigen Reichthum der christlichen Wahrheit auseinanderzubreiten, führt Johannes das Christenthum auf sein einfaches Grundwesen zurück. So wird es immer wieder gesehen müssen und namentlich am Ende der Zeit der Kirche.