Werk

Titel: Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament

Autor: Holtzmann, Oscar

Ort: Freiburg i. B.

Jahr: 1891

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1891_0001|log36

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament.

Von

Lic. **Oscar Holtzmann,**
Professor der Theologie in Gießen.

I.

Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, sondern er hat ein neues Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt. So spricht A. Harnack (Dogmengeschichte I, 1. Aufl. S. 37) einen heute fast von allen theologischen Richtungen anerkannten Gedanken aus. Hinter allen Worten Jesu steht seine ganze gottoffenbarende Persönlichkeit. Man vergleiche auch das Wort von B. Weiß (N. T. Theologie § 1 c): „Die Offenbarung Gottes in Christo hat sich nicht vollzogen durch die Mitteilung gewisser Vorstellungen und Lehren, sondern durch die geschichtliche Thatsache der Erscheinung Christi auf Erden, welche der verlorenen Sünderwelt das Heil gebracht und in dem gottgegebenen Anfang desselben seine Vollendung garantiert hat." Hiemit will Weiß natürlich den Offenbarungswert des Selbstzeugnisses Jesu nicht in Frage ziehen. Vielmehr stellt er diesen Wert des Wortes Jesu ausdrücklich fest (a. a. O. § 9 c). Wenn Jesu irdisch-lebendiges Wirken unbestrittenermaßen in der Predigt des Evangeliums gipfelte und wenn er selbst bemüht war, in seiner Rede alles das verständlich zu machen, was seinen Zeitgenossen an seinem Wirken zunächst unverständlich war[1], so wird man auch vor allem in seinem Wort als dem treuesten Spiegel seines Innern die Gottesoffenbarung

[1] So sind die Gleichnisse von der Sünderliebe Gottes Luc. 15, das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mat. 20, 1—16, die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz Mat. 13, 24—30. 47—50 aufzufassen.

zu suchen haben: Durch sein Wort verkehrt er ja mit den Sündern, weist sie auf die sie suchende, vergebende Liebe Gottes hin; durch seine Bußpredigt, deren Gewalt freilich nicht im Klang der Rede, sondern in der Macht des neuen, die Herzen ergreifenden, in ihm lebendigen Ideals lag, befreit er sie gewaltsam aus der Knechtschaft der Sünde. So stellt er sich gerade auch durch seine Predigtwirksamkeit als das Abbild seines himmlischen Vaters dar, der die Verirrten nicht von sich stößt, sondern freundlich aufnimmt.

Danach scheint doch die Möglichkeit vorhanden zu sein, eben an den überlieferten Worten Jesu die Offenbarungsthatsache festzustellen und daraus einen Maßstab für die rechte Beurteilung der andern neutestamentlichen Schriftsteller zu gewinnen. Es wäre also zu zeigen, was in der Anschauung Jesu gegenüber allem Bisherigen neu und für die besondere, christliche Entwicklung grundlegend war, und wieweit sich dieser Gehalt in den einzelnen neutestamentlichen Schriften wiederfindet. Es handelt sich hier also durchaus nicht um eine Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem in der Schrift nach einem im Voraus feststehenden Religionsbegriffe, wie sie G. L. Bauer und auch noch de Wette erstrebten, sondern um eine solche Unterscheidung von religiös Wertvollem und weniger Wertvollem, die in den biblischen Thatsachen, in einer Vergleichung der biblischen Schriften ihren festen, geschichtlich gegebenen Grund hat.

Die folgende Abhandlung will nur die Offenbarungsthatsache aus der Predigt Jesu nachweisen und die Anschauungen des Paulus, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums bezüglich ihrer Auffassung dieser Offenbarungsthatsache prüfen. Eine vollständige Darstellung der vier Anschauungsweisen ist hier also nicht beabsichtigt. Immerhin wird man zu erkennen vermögen, worauf es mir bei einer künftigen Bearbeitung der neutestamentlichen Theologie hauptsächlich ankäme.

II. Die Gottesoffenbarung in der Predigt Jesu.

1. Zur Feststellung der verschiedensten Beziehungen der Predigt Jesu pflegt man gegenwärtig ziemlich allgemein von seinem Gedanken des Gottesreiches auszugehen. Jesus knüpft allerdings

vielfach an dieſe Glaubensvorſtellung an, in der ſich die Hoffnungen der Iſraeliten zuſammenfaßten; aber auch die andere Seite der damaligen jüdiſchen Frömmigkeit, die Erfüllung des geltenden Geſetzes beſchäftigt ihn ſehr lebhaft: beides, die Hoffnung des Gottesreiches und die Auffaſſung der Geſetzespflicht, erfährt durch ihn eine weitreichende Veränderung. Aber die Vorſtellung vom Gottesreich war überhaupt damals fließend; eine neue Anſchauung hierüber brachte Jeſus mit keiner geltenden Größe in augenſcheinlichen Widerſpruch; dagegen das pflichtgemäße Leben war durch das Geſetz und die ſich an das Geſetz anſchließende Überlieferung aufs peinlichſte bis in die kleinſten Einzelheiten hinein geregelt. Jede Änderung auf dieſem Gebiet wurde als Abfall von Moſe oder, was keineswegs leichter hingenommen wurde, als ſträfliche Gleichgiltigkeit gegen ein heiliges Herkommen beurteilt[1]. So ſehen wir denn auch wie der Widerſpruch gegen Jeſus bei ſeiner Stellung zum Geſetze beginnt und nur bei ſeiner letzten Verurteilung findet es der Hoheprieſter ratſam, den Meſſiasanſpruch Jeſu zur Sprache zu bringen, aber auch das erſt, nachdem ſich die Zeugen wegen ſeines Wortes gegen den Tempel nicht hatten einigen können (Marc. 14, 55—64).

Seit ſeiner Taufe durch Johannes lebt ja Jeſus in dem Gedanken, daß er der Meſſias, der künftige König des Gottesreiches iſt (Marc. 1, 10. 11. — 8, 29. 30); er weiß, daß dieſer Meſſias nach Pſ. 110, 1 zur Rechten Gottes ſitzen ſoll (Marc. 12, 36; 14, 62) und dereinſt auf des Himmels Wolken mit den Engeln erſcheinen, das Endgericht halten und ſein herrliches Reich auf Erden aufrichten wird (Marc. 8, 38—9, 1; 14, 62). Seinen Tod deutet er ſeinen Jüngern als das notwendige Mittel, dieſe Verheißung Gottes wahr zu machen (Marc. 8, 31 vergl. 38). So iſt es zu verſtehen, wenn er ſein Leben als Löſegeld zur Erhaltung

[1] Gottesreich und Geſetz verhalten ſich zu einander wie Haggada und Halacha. Die Haggada wechſelt, die Halacha bleibt. Vrgl. Schürer, Geſch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. II, 285: „während die Auslegung und Weiterbildung des Geſetzes eine verhältnismäßig ſtreng geregelte war, ſchaltete auf dem Gebiete der religiöſen Spekulation eine faſt zügelloſe Willkür.“ Wegen der Verbindlichkeit der Halacha ſ. Sanhedrin XI, 3 (Schürer II, 273 Anm. 75).

vieler bezeichnet (Marc. 10, 45 vrgl. Josephus Antiq. 14, 7, 1) und wenn er bei der Abendmahlseinsetzung an die mit seinem Tod vollendete Bundesschließung die Verheißung knüpft, dereinst im Reiche Gottes mit den Seinigen vereint von einem neuen Gewächse des Weinstocks zu trinken (Marc. 14, 24. 25)[1]. Demgemäß hat seine Predigt hauptsächlich den Zweck, seine Hörer für den Eintritt in dieses Gottesreich tauglich zu machen. Diesen Zweck hat Jesus mit dem Täufer Johannes gemein (Luc. 16, 16 = Mat. 11, 12). Tauglich zum Eintritt in Gottes Reich ist nur, wer im messianischen Gerichte bestehen kann. So ist Jesu Predigt vor allem Bußpredigt, bestimmt durch die Nähe des Gottesreiches (Marc. 1, 15. Luc. 13, 24—30).

In diesen Gedanken unterscheidet sich Jesus nicht grundsätzlich von der vorhergehenden Prophetie. Sein Messiasanspruch wäre, wenn keine weiteren Unterscheidungsmerkmale hinzukämen, wohl etwas Besonderes, aber nichts, was eine innere Eigenart seiner Predigt begründete. Daß Israel nur durch Gerechtigkeit in das Gottesreich eingehen kann, haben die Propheten seit Amos und Hosea immer wieder verkündigt (Amos 9, 8—15. Hosea 2, 6—23); dieser Gedanke hat die mosaische Gesetzlichkeit erst hervorgebracht, wie er jetzt durch Jesus eine neue Auffassung des pflichtmäßigen Lebens hervorbringt. In dem, was bisher besprochen wurde, liegt also nicht der Offenbarungscharakter der Predigt Jesu.

Aber hier kommt bei Jesus ein Gedanke zur Geltung, der nirgends in der vorchristlichen Welt durchgeführt und zum Grundsatz erhoben war. Durch die sittlichen Wirkungen der Predigt Jesu wird das Gottesreich nicht bloß wie durch Erfüllung einer notwendigen Bedingung ermöglicht, vielmehr wird es dadurch unmittelbar herbeigeführt und verwirklicht. In seiner Gerechtigkeit schaffenden Predigt erfüllt Jesus seinen Messiasberuf; in dieser Gerechtigkeit schafft er das Gottesreich. Nur so sind die Gleich-

[1] In der Abendmahlseinsetzung liegt also eine zweifache Wertschätzung des Todes Jesu vor: rücksichtlich des nun vollendeten und durch ihn keineswegs gestörten Lebenswerkes Jesu ist Jesu Tod das Opfer des Jer. 31 verheißenen neuen Bundes; rücksichtlich der noch ausstehenden Verheißung des Herrlichkeitsreiches ist Jesu Tod das notwendige Mittel ihrer Verwirklichung.

niſſe verſtändlich, in welchen er das Gottesreich mit der langſam, aber ohne Zuthun des Sämanns reifenden Frucht (Marc. 4, 26—29), mit dem aus dem Senfkorn erwachſenden Strauch oder mit dem Sauerteige vergleicht, der den ganzen Kuchen durchdringt (Luc. 13, 18—21); nur ſo kann er erklären, daß das Gottesreich einem im Acker verborgenen Schatz oder einer auch nicht leicht aufzufindenden Perle gleiche (Mat. 13, 44—46); nur ſo begreift man, wie das Gottesreich nicht äußerlich ſichtbar, ſondern inwendig in den Herzen der Menſchen vorhanden ſein ſoll (Luc. 17, 20. 21)[1], nur ſo endlich, wie durch Jeſu Sieg über die ſündigen Mächte das Gottesreich gekommen ſein kann (Luc. 11, 20).

Der Gedanke, daß das Gottesreich in der ſittlichen Wirkung Jeſu vorhanden iſt, bezeichnet jedenfalls die chriſtliche Offenbarungsthatſache. Wir erkennen in Jeſus den Meſſias, ſobald wir es in uns erlebt haben, daß er wirklich das Gottesreich den Menſchen gebracht hat. Aber was iſt denn nun dieſes Gottesreich? Die Gleichſetzung der ſittlichen Wirkung Chriſti mit dem verheißenen Gottesreich wird gegenwärtig häufig in der Weiſe erklärt, daß man nicht ſowohl von den Werken Jeſu, als von dem abſtrakten Begriffe eines Reiches ausgeht. So hat es Kant gethan, welchem die neuere Theologie in dieſem Punkte vielfach gefolgt iſt[2]. Man erklärt wohl, Jeſus könne ſich doch nicht als Bringer eines Reiches bezeichnen, wenn er nicht mindeſtens die Stiftung einer Gemeinſchaft im Auge habe, die eben durch gegenſeitiges ſittliches Handeln verbunden ſei. Aber ſo gewiß der Meſſias in der jüdiſchen Litteratur überall als Bringer des Gottesreiches gilt, ſo gewiß iſt er nirgends als Stifter einer Gemein-

[1] Luther hat dieſe Stelle richtig überſetzt. ἐντὸς iſt zwar manchmal = ἐν μέσῳ (vrgl. Meyer-Weiß z. d. St. Grimm s. h. v.); es iſt auch richtig, daß Jeſus ſchwerlich meint, in den Herzen der Phariſäer ſei das Gottesreich vorhanden. Aber die Worte μετὰ παρατηρήσεως, ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ verlangen als Gegenſatz die Bezeichnung eines Ortes, an dem das vorhandene Gottesreich nicht wahrnehmbar ſein kann. Die Rede muß mit Olshauſen hypothetiſch gefaßt werden: „wenn das Gottesreich zu euch kommt, kommt es nicht äußerlich ſichtbar, ſondern iſt in euch.“ Etwas Wortwidriges (B. Weiß) kann ich in dieſer Erklärung nicht finden.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück III ff.

schaft gedacht. Man kann die Gedanken vom Gottesreiche und vom Messias nur mißverstehen, wenn man sie von ihrem mütterlichen Boden, von der Vorstellung loslöst, daß Israel das Volk Gottes sei. Durch den Messias wird dem Volke Gottes die Herrschaft über die Welt gegeben, der Messias findet eine bestehende, längst bekannte Gemeinde vor.[1]

Aber ist nicht vielleicht auch gerade das ein Neues, Schöpferisches im Auftreten Jesu, daß er den Messiasgedanken von seiner nationalen Schranke gelöst und in eine bis dahin nicht vorhandene Verbindung gebracht hat? Zwei Gleichnisse namentlich sind schon frühe so gedeutet worden, als ob Jesus in ihnen den Vorzug des israelitischen Volkes in Frage ziehe. So ist das Gleichnis vom Festmahl (Luc. 14, 16—24 = Mat. 22, 1—14) ganz offenbar schon von Matthäus verstanden worden. Nachdem er geschildert hat, wie die erstgeladenen Gäste nicht zur Hochzeit des Königssohnes kommen wollen, fährt er V. 7 fort: „Der König erzürnte, schickte seine Heere aus, brachte jene Mörder um und zündete ihre Stadt an." Hier ist entschieden an den Fall Jerusalems zu denken und das Gleichnis soll den Übergang des Evangeliums von den Juden, denen es zuerst gepredigt ist, an die Heiden vorführen. Der nur bei Matthäus stehende Schluß (V. 11—14) zeigt dann an, daß auch die Heiden nicht unbesehen ins Gottesreich kommen. Aber bei Lucas fehlt die deutliche Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems und wenn statt dessen bei ihm anstelle der vielbeschäftigten und darum verhinderten Erstgeladenen die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen hereingeführt werden, so erinnert das nicht an den Gegensatz von Juden und Heiden, wohl aber an den Gegensatz von Gesunden und Kranken, den Jesus Mk. 2, 17 als Bild für Gerechte und Sünder gebraucht und besonders werden wir an den Bescheid erinnert, den Jesus Luc. 7, 22 den Abgesandten des Täufers zuteil werden läßt, wo auch die Armut neben allerhand körperlichen Gebrechen erscheint. In diesem Bescheid ist jedenfalls von der Bekehrung der Heiden nicht die Rede. Auch das Gleich-

[1] Weber, System der altsynagog. paläst. Theologie XXII, nam. § 86. Schürer, a. a. O. § 29.

nis von den böſen Weingärtnern (Marc. 12, 1—12) darf nicht auf das Verhältnis von Juden und Heiden zu Chriſtus bezogen werden, obgleich auch hier ſchon Matthäus durch Einſchaltung eines Verſes (21, 43) dieſe Deutung angebahnt hat. Er und die beiden andern Synoptiker ſagen am Schluſſe ausdrücklich, daß das Gleichnis den augenblicklichen Führern des Volkes gegolten habe (Mt. 21, 24; Mc. 12, 12 cf. 11, 27; 12, 13; Luc. 20, 19); das ganze Volk iſt nach der aus Jeſ. 5 bekannten Allegorie unter dem Weinberge zu verſtehen.[1]

Auf die Berufung von Heiden zum Gottesreich unter Ausſtoßung einzelner Iſraeliten bezieht ſich ſicher das Wort Jeſu Luc. 13, 28. 29 = Mat. 8, 11. 12, das aber damit die Linie der Prophetie nicht überſchreitet. Ebenſowenig iſt das Wort Luc. 4, 25—27 hier zu verwenden, das wohl eine zeitweilige Wirkſamkeit Jeſu auf heidniſchem Boden urſprünglich rechtfertigt, aber nicht ausſagen will, daß das Gottesreich nun den Heiden gegeben ſei. Ganz unmißverſtändlich iſt aber die Weiſung an die Jünger, nicht auf dem Weg der Samariter und Heiden zu gehen, ſondern ſich nur an die verlorenen Schafe des Hauſes Iſrael zu wenden. (Mt. 10, 5. 6.)

Auf Stiftung einer Gemeinſchaft iſt es alſo nicht zu beziehen, wenn Jeſus ſich als den Bringer des Gottesreiches weiß. In dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30—37) iſt freilich ausgeſprochen, daß barmherzige Liebe enger verknüpft als Volksgemeinſchaft und es wird dort zu ſolcher Verbindung gemahnt. Aber gerade in dieſem Gleichnis kommt das Wort Gottesreich gar nicht vor und Jeſus legt die Wahrheit ſeines Gedankens nicht dar durch Ableitung aus einem allgemeinem Begriffe, ſondern durch Hinleitung von einer immer wiederholbaren

[1] Die ſpätere Kirche hat noch andere Gleichniſſe gerne auf die Verſtoßung der Juden und die Annahme der Heiden gedeutet, ſo namentlich die Gleichniſſe vom Verlorenen Luc. 15 (vrgl. Tertullian de pudicitia 7—9). Auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg wurde und wird ohne irgend welchen Anlaß im Gleichniſſe ſelbſt auf das Verhältnis von Juden und Heiden zum Gottesreiche bezogen (ſo Hilgenfeld, Scholten).

Erfahrung[1]. Auch wenn Jesus zeigt, daß in seinem Reiche der Einzelne durch Dienen, nicht aber durch Gewaltthätigkeit und Unterdrückung groß sein müsse (Marc. 10, 42—45), weist er bloß den Unterschied zwischen seinem Reich und den Weltreichen nach, ohne in eine Erörterung darüber einzutreten, ob seine Forderung dem Begriffe eines Reiches besser entspricht. Nur einmal spricht sich Jesus über gewisse notwendige Eigenschaften eines Reiches aus; da meint er aber nicht etwa Gottes Reich, sondern das Reich des Satan (Marc. 3, 24. = Mat 12, 25).

In zwei Gleichnissen über das Gottesreich kommt der Gedanke einer Gemeinschaft allerdings zum Ausdruck, im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mat. 13, 24—30) und im Gleichnis vom Netz (Mat. 13, 47—50). Die Gemeinschaft aber, von der hier die Rede ist, entspricht in keiner Weise der idealen Gemeinschaft der Gerechten, an die man bei dem Worte Gottesreich so gerne denkt, sondern gemeint ist das Zusammensein von Rettbaren uud rettungslos Verlorenen in dem Kreise der Sünder, an welche sich Jesus mit seiner Predigt wendet. Die übrigen Bilder für das Gottesreich (Samenkorn, Senfkorn, Sauerteig, Perle und Schatz im Acker) passen nicht zu der Vorstellung einer Gemeinschaft, überhaupt nicht zu der Vorstellung eines Reiches[2], wohl aber lehren sie uns, daß Jesus in den von seiner Person ausgehenden sittlichen Wirkungen das höchste Gut den Menschen zu bringen sich bewußt ist. Die langsam im Menschen reifende Gerechtigkeit ist die Seligkeit, die Jesus als Messias den Menschen bringt, er erfüllt seinen gottgegebenen Beruf, indem er die Menschen aus der Not der Sünde zu der Seligkeit der Gerechtigkeit hinführt.

2. Die Kehrseite der Anschauung, daß die Gerechtigkeit das

---

[1] S. mein „Ende des jüd. Staatswesens und Entstehung des Christentums" S. 320 (= Stade, Gesch. des Volkes Israel II, 592). Wenn Jak. 2, 8 das Gebot der Nächstenliebe als νόμος βασιλικὸς bezeichnet wird, so liegt allerdings eine Beziehung von βασιλικὸς auf die V. 5 genannte βασιλεία nahe; doch kann auch hier der Ausdruck einfach das „Hauptgebot" bezeichnen. (So Grimm s. h. v.; Huther-Beyschlag und v. Soden z. d. St.)

[2] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 110.

höchſte Gut ſei, iſt die Beurteilung der Sünde als einer auf den Menſchen laſtenden Not. Jeſus verkehrt mit den Sündern. Dadurch unterſcheidet ſich ſeine Frömmigkeit ebenſo ſcharf von der regelrechten phariſäiſchen Frömmigkeit, wie ſich ſeine Anſchauung von dem gegenwärtigen Gottesreich von der herrſchenden Auffaſſung des Gottesreiches unterſchied. Das iſt Beweis genug, daß wir es hier nur mit einer andern Seite der Gottesoffenbarung in Chriſto zu thun haben. Jeſus muß ſich verteidigen, weil er mit den Sündern ißt (Marc. 2, 16. 17), weil er von einer übel beleumundeten Frau ſich ſalben läßt (Luc. 7, 36—50); er heißt ſeinen Zeitgenoſſen der Zöllner und der Sünder Geſelle (Luc. 7, 34); er verurteilt eine auf der That des Ehebruchs ertappte Frau nicht, ſondern mahnt ſie zur Beſſerung (Joh. 8, 1—11); er ſtellt geradezu das demütige Gebet des Zöllners, der ſeiner ſittlichen Mängel gedenkt, dem Gebet des Phariſäers als Muſter gegenüber, der ſeine Pünktlichkeit in der Leiſtung ceremonieller Übungen vor Gott zu rühmen wagt (Luc. 18, 9—14)[1]; und er erklärt, daß die Zöllner und Dirnen, die ſich durch die mächtige Geſtalt des Täufers zur Umkehr treiben ließen, eher in das Himmelreich kommen als die hochangeſehenen Frommen zu Jeruſalem, die ſich an dieſe Geſtalt nicht kehrten (Mat. 21, 28—32).

Jeſus berührt ſich hier mit der altteſtamentlichen Prophetie, wie ſie in der Reihe von Amos bis Jeremia vertreten iſt, inſofern, als er gegen die herrſchende Frömmigkeit ankämpft, weil ſie geringwertigen Handlungen die größte Wichtigkeit beimeſſe, während ſie die einfachſten Pflichten des Menſchen gegen den Menſchen mißachte. Jeſus verteidigt es, daß ſeine Jünger die herkömmlichen Faſten nicht einhalten (Marc. 2, 18—22), daß ſie den Sabbat nicht mit der üblichen Strenge feiern (Marc. 2, 23—28), daß ſie die Reinheitsvorſchriften übertreten (Marc. 7, 1—23), er beurteilt es als verwerfliche Heuchelei, wenn man mit ſeinem Almoſengeben, Beten und Faſten vor den Menſchen groß thut

[1] Vrgl. das Gebet des Nechunja ben Hakkana beim Hinausgehen aus dem Lehrhaus (Bacher, Agada der Tannaiten I S. 59).

(Mat. 6, 1—6, 16—18). Er verlangt kurze Gebete (Mat. 6, 7—8) und das von ihm gelehrte Gebet ist ein Muster der Kürze (Luc. 11, 2—4). Im Gegensatz gegen die herrschende Anschauung erklärt er die Unterstützung der Eltern für wichtiger als die Gabe an Gott (Marc. 7, 10—13); die Versöhnung mit dem Bruder ist ihm dringlicher als jedes Opfer (Mat. 5, 23—24); die Leistung des Zehnten an den Tempel ist unwichtig gegenüber der Übung des Rechtes, der Barmherzigkeit und Treue (Luc. 11, 42 =Mat. 23, 23). Ja, Jesus findet, daß das mosaische Gesetz nicht die Höhe der rein sittlichen Forderung innehält: es achtet auf äußere Reinheit, die doch religiös wertlos ist (Marc. 7, 15); es verbietet nur den Mord und doch ist schon Zorn und Scheltwort verwerflich (Mat. 5, 21—22); es gestattet den Eid, der die Unwahrhaftigkeit der Menschen als Regel voraussetzt (Mat. 5, 33—37); es erlaubt die Ehescheidung, die nach der Schöpferordnung Gottes verboten ist (Marc. 10, 1—12).

In dieser Beziehung setzt also Jesus die Arbeit der älteren Propheten fort. Schon bei Amos erklärt Gott dem sündigen Volke, daß Wallfahrten, Festfeiern, Opfer und Gesänge ihm nicht gefallen, wo das Recht nichts gilt und der Arme unterdrückt wird (5, 4—24). Bei Hosea (6, 6) ruft Gott: Barmherzigkeit gefällt mir und nicht Opfer, Gotteserkenntnis und nicht Brandopfer. Ebenso will nach Jesaja 1, 11—17 Gott nichts wissen von Opfer, Festfeier und Gebet, fordert aber innere Reinigung, Recht und Barmherzigkeit. Nach Micha (6, 6—8) kann Gott nicht durch Opfer, selbst nicht durch das Opfer des erstgeborenen Sohnes versöhnt werden, wohl aber fordert er Gehorsam; Übung der Liebe, Demut. Noch Jeremia tadelt das Vertrauen auf den Tempel Gottes und verlangt statt dessen Besserung des Lebens, Recht und Zucht (7, 1—11). Mit Jeremia verstummt aber diese Richtung[1]. Ihre Wiederbelebung durch Jesus ist merkwürdig

[1] Der Grund ist leicht einzusehen. In der Verbannung (Ezechiel, Deuterojesaja) giebt es keinen Opferdienst und keine Festfeier; Haggai und Sacharja treiben zum Neubau des Tempels; Maleachi, Joel und Deuterosacharja sind Vertreter des ausgeprägten Judentums, der erste des nomistisch, die beiden letzten des messianisch gerichteten.

genug[1]. Aber nirgends finden wir in der vorchriſtlichen Entwicklung einen Propheten, der ſich unter Abkehr von der herrſchenden Frömmigkeit der als verworfen geltenden Maſſe des Volkes zuwendet, um ſie aus ihrer Verworfenheit und Verlorenheit zu erretten.

Es handelt ſich nämlich durchaus nicht bloß darum, daß mit der Geltung eines falſchen Begriffes von Frömmigkeit auch der rechte Maßſtab der Beurteilung ſich begreiflicherweiſe verſchoben hatte. Wohl ſagt Jeſus den Schriftgelehrten und Phariſäern nach, daß ſie blinde Führer ſind, die ſelber den rechten Weg nicht ſehen (Mat. 23, 16. 24.—17. 19. 26), daß ſie Mücken ſeihen und Kameele verſchlingen (Mat. 23, 24), daß ſie den Anſpruch erheben, den Menſchen das Gottesreich zu erſchließen, aber in Wahrheit ſie am Eintritt in dasſelbe verhindern, ja daß ſie aus ihren Proſelyten nicht etwa Kinder Gottes, ſondern Kinder der Hölle machen (Mat. 23, 13. 15 — Luc. 11, 52). Alſo das ſteht Jeſus allerdings feſt, daß in der phariſäiſchen Frömmigkeit noch kein Grund zur Bevorzugung eines Menſchen gegeben iſt. Aber darum beſchönigt er doch keineswegs die Sünden der Zöllner und Dirnen, denen er in freundlichem Verkehr die Botſchaft des Himmelreiches bringt. Auch bei ſeiner Verteidigung dieſes Verkehrs geht er durchaus von der Anſchauung aus, daß er keineswegs bloß mit vermeintlichen, ſondern mit wirklichen Sündern zu thun hat.

Nun erklärt ſchon der Siracide (12, 1—7)[2]: wenn du wohlthuſt, beachte, wem du es thuſt. — Thue wohl dem Frommen und du wirſt Vergeltung finden, wo nicht von ihm, ſo doch vom Höchſten. Nicht ſoll ſein Gutes dem, der auf Böſes lauert, und dem, der für Barmherzigkeit nicht dankt. — — Nicht nimm dich des Sünders an (μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ). Verſage ihm das Brot —, damit

[1] Baldenſperger (a. a. O. S. 93 ff.) hat mit Recht darauf hingewieſen, daß die apokalyptiſch-meſſianiſch gerichtete Frömmigkeit überhaupt geneigt war, das Satzungsweſen geringer zu werten. In der Anwendung auf Jeſus S. 111 ff. ſcheint mir der Nachweis zu fehlen, weshalb denn nun Jeſus die von ihm als höchſtes Gut vorgeſtellte Gerechtigkeit gerade ſo und nicht anders ausprägt.

[2] S. meine „Entſtehung des Chriſtentums“ S. 32. 33 (=Stade II, 304. 305).

er dich nicht damit beherrsche. — — Auch der Höchste haßt die Sünder (καὶ ὁ ὕψιστος ἐμίσησεν ἁμαρτωλούς). — Der Pharisäismus hat sich nun die Anschauung des Siraciden nur teilweise angeeignet. Aber in Bezug auf das Verhalten zum Sünder ist er in derselben Richtung geblieben. Das sehen wir nicht nur aus dem Anstoß, den Jesus mit seinem Verhalten den Pharisäern giebt (Marc. 2, 16. Luc. 7, 32. 15, 2), sondern ebenso aus dem Talmud. Es kommt hier der Gegensatz von Chaberim und Amme-haarez d. h. der Gegensatz von Pharisäern und Volk im Land in Betracht[1]. Vor dem amhaarez beschäftigt man sich nicht mit der Thora (Pesachim 49 b); ihm hilft man nicht bei der Theurung (Baba-bathra 8 b); nach Demai 2, 3 darf man ihm weder etwas verkaufen noch von ihm kaufen, darf nicht bei ihm herbergen und ihn nicht mit seinem unreinen Gewand beherbergen. Nach Bikkurim 3, 12 darf der Priester nur einem Chaber die Erstlinge schenken. Es ist klar, was bei der Schroffheit dieses Gegensatzes der Vorwurf besagen wollte, Jesus sei φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν (Luc. 7, 34). Aus seinem Verkehr schloß man zurück auf ihn selbst.

Aber Jesus weiß, daß er als Arzt zu den Kranken und nicht zu den Gesunden gesandt ist (Marc. 2, 17). Indem er die Sünder als Kranke bezeichnet, die einen Arzt nötig haben, erklärt er die Sünde für eine Not, aus der man gerettet werden muß. Er weiß sehr wohl, daß die Sünde eine Herrschaft über die Menschen ausübt, der er sich nicht ohne Weiteres entziehen kann. Dieser Gedanke liegt deutlich ausgesprochen vor in dem Wort über den Rückfall in die Sünde (Luc. 11, 24—26): Der aus dem Menschen vertriebene unreine Geist findet draußen keine Ruhe und kehrt deshalb in sein früheres inzwischen gefegtes und geschmücktes Haus zurück. Diese Wohnung gefällt ihm so sehr, daß er noch sieben Genossen holt, die nun mit ihm in dem unglücklichen Menschen hausen. Man wird sich hinsichtlich dieser Stelle schwerlich mit dem Satze H. Holtzmanns (Handkommentar I, 141) be-

[1] Die Stellen der Mischna bei Schürer II, 319 f. und außerdem 331 ff. Dazu vrgl. Weber § 11.

freunden: „Die Stelle enthält eine förmliche Theorie der Dämonologie und ſchlägt jede Vermutung bloßer Akkomodation an Volksmeinungen, paraboliſcher Redeweiſe u. dergl. nieder.“ Gerade dieſe Stelle iſt im Unterſchied von vielen andern Stellen von Keil, Hofmann, Meyer, B. Weiß[1] paraboliſch verſtanden worden. Viele, die gerne an wunderbare Heilungen durch Jeſus glauben, werden es als etwas ſeiner Predigt durchaus Fremdartiges empfinden, daß er eine ſolche Theorie über den Rückfall in beſtimmte Krankheiten vorgetragen habe. Wenn dieſes Wort irgendwelchen Zuſammenhang mit der ſonſtigen Predigt Jeſu hat, ſo muß es vom ſittlichen Gebiet verſtanden werden. Es bedeutet ein Wehe über den Menſchen, der anfangs von der Knechtſchaft der Sünde befreit wieder unter dieſe Knechtſchaft zurückfällt. Dieſe unſelige Knechtſchaft der Sünde wird unter dem Bilde der Beſeſſenheit vorgeführt, da der Menſch unter die Herrſchaft böſer, in ſeinem Innern hauſender Dämonen kommt. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn ſagt der Vater: mein Sohn war tot und iſt wieder lebendig geworden, war verloren und iſt wieder gefunden worden (Luc. 15, 24. 32). Der Tote iſt willenlos, wirkungslos; das hier gebrauchte Bild will jedenfalls ſagen, daß der Gerettete nicht bloß vordem das Gute nicht thun wollte, ſondern daß er es nicht thun konnte. Wenn Jeſus ſomit mehrfach den Zuſtand des Sünders mit dem Zuſtande eines heilungsbedürftigen Kranken vergleicht, ſo iſt damit für die Deutung des Gleichniſſes vom großen Feſtmahl Luc. 14, 15—24 die Richtung gegeben. Die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen auf den Straßen und Gaſſen, an den Landſtraßen und Zäunen ſind die verachteten Ammehaarez gegenüber den reichen Chaberim, die Jeſu Wort nicht begehren, da ſie mit ihrem Satzungsweſen vollauf beſchäftigt ſind. Sie waren zuerſt geladen; von den

[1] S. Meyer-Weiß z. d. St. In ſeiner N. T. Theologie § 23 b ſchärft Weiß ein: „Indem hier die Beſeſſenheit zum paraboliſchen Gegenbild der Sünde gemacht wird, iſt dieſelbe keineswegs für einen bildlichen Ausdruck, ſondern gerade umgekehrt für eine Realität des natürlichen Lebens erklärt, aus deſſen Gebiet überall in den Parabeln die Analogie des höheren Lebens entlehnt ſind.“ Bei dieſer Auffaſſung iſt es nur ſchwer, ein Kriterium dafür zu finden, wo Jeſu Rede paraboliſch und wo ſie wirklich gemeint iſt.

allwärts gerühmten Frommen war ein Eingehen auf Jesu Bußpredigt zunächst zu erwarten, aber sie kamen nicht. Da wendet sich Jesus den Zöllnern und Sündern zu. Vielumstritten ist der Bescheid, welchen Jesus den zwei Boten des Johannes giebt (Luc. 7, 22. 23). Auch hier fragt es sich, ob die Heilung der Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Tauben, die Erweckung von Toten als Wirklichkeit oder als Bild der Rettung aus der Sünde ursprünglich gemeint war. Exegetisch ist beides möglich; aber wer die sittliche Art der Predigt Jesu kennt, wird nicht zu der Annahme geneigt sein, daß Jesus dem Täufer, dessen mächtigen Bußruf er selber so hoch schätzt (V. 24—27), durch Hinweis auf äußere Heilwunder den Glauben an seine Messiaswürde kräftigen wollte.[1]

Hat also Jesus den von der Sünde geknechteten Menschen mit einem Kranken, vom Dämon Besessenen, verglichen, so verstehen wir es, wenn er das Dämonenaustreiben und Heilungenvollbringen als seine eigentliche Aufgabe ansieht (Luc. 13, 32). Diese Aufgabe stellt er auch seinen Jüngern (Mat. 10, 8), und bei ihrer Rückkehr erzählen sie ihm voll freudigen Stolzes, daß auch die Dämonen ihnen unterthan sind (Luc. 10, 17). Jesus aber sieht in solcher Heilung der an allerlei Sünde kranken Menschheit das deutliche Merkmal, daß mit seiner jetzigen Wirksamkeit das Reich Gottes den Menschen gegeben ist (Marc. 3, 23—26; Luc. 11, 20), ja, daß er selbst der Messias ist (Luc. 7, 22. 23).

Die Sünde ist aber nicht bloß die tiefste, sondern auch die allgemeinste Not der Menschen. Niemand ist gut außer dem einen Gott (Marc. 10, 18); verglichen mit ihm sind alle Menschen schlecht (Luc. 11, 13). Unter den fünf ursprünglichen Bitten des Jüngergebetes beziehen sich zwei auf die Sündennot (Luc. 11, 4). Das Gleichnis vom Schalksknecht[2] setzt voraus, daß alle Vergebung brauchen (Mat. 18, 23—35); während wir den Splitter aus dem Auge des Andern ziehen wollen, ist ein ganzer Balken in unserm Auge (Luc. 6, 41. 42). Jedes Unglück anderer soll

[1] S. die schöne Schilderung bei Keim, Leben Jesu II, 359. 360.

[2] Vrgl. das Gleichnis des Jose Hakkohen (Bacher, Tannaiten I, 7[illegible])

deshalb an die eigene Strafwürdigkeit erinnern (Luc. 13, 1—5). Wie die Geſamtheit und der Einzelne unter dieſe Gewalt der Sünde geraten ſind, beachtet Jeſus nur inſofern, als er die Macht der Verſuchung (Marc. 9, 43—48) und Verführung (Luc. 17, 1. 2) möglichſt einſchränken will; aber wie er hiebei die Andern zum Gebete mahnt (Luc. 6, 4, Marc. 14, 38, vrgl. Luc. 22, 31. 32), ſo ſchöpft er die Zuverſicht bei ſeiner eigenen Rettungsarbeit hauptſächlich aus der Gewißheit, daß auch Gott ſich über die Rettung des Sünders freut.

3. In der Sünderliebe Jeſu offenbart ſich nämlich das innerſte Weſen Gottes einer Welt, die es bis dahin nicht kannte. Und dieſe Offenbarung vollzieht ſich ſo, daß die Sünderliebe gleichzeitig als das Weſen Gottes und als der höchſte Lebenszweck der Menſchen unter einander geglaubt und anerkannt wird. Der ſünderſuchende Chriſtus iſt gleichzeitig höchſte Gottesoffenbarung und höchſtes Vorbild ſeiner Gemeinde. Dieſe Sünderliebe wird nur dann als das Weſen Gottes verſtanden, wenn ſie auch als der ſchöpferiſche Quell der neuen Gerechtigkeit begriffen wird. Indem Jeſus den Sündern ſich rettend zuwandte, hat er nicht nur den Willen Gottes voll geoffenbart, ſondern auch den Menſchen das Gottesreich gebracht.[1]

---

[1] Als Bringer des Gottesreiches iſt Jeſus der Meſſias (Marc. 8, 29—9, 1); auch die beiden Namen Gottesſohn und Menſchenſohn weiſen auf die Meſſiaswürde hin, wie die claſſiſche Stelle Marc. 14, 61. 62 beweiſt. Aber Gottes Sohn nennt ſich Jeſus als der letzte Geſandte Gottes, dem das Erbe des Gottesreiches verheißen iſt (Marc. 12, 1—11) oder als der, welcher allein volle Gotteserkenntnis beſitzt und dem in ihr alle Dinge vom Vater übergeben ſind (Luc. 10, 21. 22). Dagegen als Menſchenſohn bezeichnet ſich Jeſus im Anſchluß an Dan. 7, 13 (vrgl. Marc. 8, 38. 14, 62) und zwar meint er in vollem Einklang mit dem urſprünglichen Sinn der Danielſtelle, daß erſt in dem von ihm gebrachten Gottesreich der Menſch ſich als ſittliches Weſen im Unterſchied von der tieriſchen Rohheit der Weltleute bewähre (Luc. 9, 58 cf. Luc. 13, 32), wie er auch dem weltflüchtigen Täufer gegenüber die echte Menſchenweiſe einhält (Luc. 7, 33. 34). Über dieſes „vor den philoſophiſchen Beſtrebungen des vorigen Jahrhunderts unerhörte" moraliſche Humanitätsideal (Baldenſperger S. 137) vrgl. meine Entſtehung des Chriſtentums S. 33. 57. 58. 213—218. 322 (= Stade II, 305. 329. 330. 485—490. 594).

Hier fassen sich alle Seiten der Betrachtung des Werkes Christi in eins zusammen.

a. Jesus entnahm auch für den Gedanken des sünderliebenden Gottes sein Bild der ihn umgebenden Menschenwelt. Aber zweimal (Luc. 15, 1—10) nimmt er ein Bild, bei dem das dem Menschen Verlorene keine Menschenseele, sondern ein sachliches Besitztum ist (ein Schaf, eine Drachme). Das dritte Mal (Luc. 15, 11—32) zeigt er allerdings einen verlorenen Menschen: aber nur ein Verhältnis giebt es in der natürlichen Welt, wo auch dem Sünder noch Liebe entgegengebracht wird, das Verhältnis eines Vaters zu seinem Sohne (Luc. 15, 20—24). Schon der Bruder des verlorenen Sohnes kann diese Sünderliebe seines Vaters nicht mehr begreifen (Luc. 15, 25—32).

Am meisten Vergleichungspunkte mit diesem Gottesgedanken Jesu bietet derjenige des Propheten Hosea (Vergl. Stade a. a. O. I, 579). Hosea schildert bekanntlich, wie Gott das sündige Israel, sein treuloses Weib, dennoch liebt und durch Strafen zur Buße leitet (Hosea 2, 2—23). Auch dort stellt die treue Liebe des Propheten seinem eigenen treulosen Weib gegenüber die treue Liebe Gottes seinem treulosen Volke gegenüber dar (Hosea 1, 2. 3; 3, 1—3; Stade I, 578 Anm. 2). Aber wie die Ähnlichkeit ist auch der Unterschied handgreiflich. Bei dem altisraelitischen Propheten handelt es sich gemäß seiner Zeitstellung um das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, bei Jesus um das Verhältnis Gottes zum Einzelnen; bei Hosea ist die Treue gegen das treulose Weib nur eben ein seiner persönlichen Erfahrung entnommenes Bild für Gottes Treue gegen Israel; dagegen wird in der Sünderliebe Jesu die Sünderliebe Gottes unmittelbar wirksam: Jesus rettet dieselben Sünder, die Gott retten will.

Aber wie er selber mit seiner Sünderliebe gegen die gewohnte Übung verstößt, so stößt auch dieser Gottesgedanke auf heftigen Widerspruch[1]. Das zeigt schon die Einführung des Bruders des verlorenen Sohnes, dem klar gemacht werden muß, daß er sich über die Errettung seines Bruders zu freuen hat

[1] Vrgl. Weber a. a. O. S. 149. 150.

(Luc. 15, 25—32). Ausführlich zeigt Jeſus in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, die zu verſchiedener Zeit geworben, doch ſchließlich denſelben Lohn erhalten, daß es zu Gottes Güte paßt und ſeiner Gerechtigkeit nicht widerſpricht, wenn er noch ſpät die Sünder zur Buße und damit zum Gottesreiche führt (Mat. 20, 1—16). Ein ander Mal zeigt er aus der Erfahrungsthatſache, daß die geretteten Sünder ihm mehr Liebe erweiſen, als die von ihm gewonnenen Frommen, daß Gott ihnen wirklich ihre große Schuld vergeben hat (Luc. 7, 36—50). Es iſt übrigens nicht unwichtig, darauf hinzuweiſen, daß Jeſus hier Bedenken ſolcher Anhänger oder wenigſtens Zuhörer zu heben ſucht, die aus den phariſäiſch gerichteten Kreiſen ſtammen.

Den Gott, der die Sünder aus ihrer Not retten will, darf man nicht durch Beharren in der Sünde oder durch Rückfall in ſie verletzen: ihn muß man fürchten, aber nicht böſe Menſchen (Luc. 12, 4—7), auch nicht irdiſche Not (Luc. 12, 22—31), das höchſte Gut, das Reich Gottes, gibt ja Gott den Seinigen (Luc. 12, 32). Wie ein Vater nicht ſtatt Brotes einen Stein, ſtatt eines Fiſches eine Schlange, ſtatt eines Eies einen Skorpion giebt, ſo erhört auch Gott das anhaltende Gebet ſeiner Frommen (Luc. 11, 5—13. 18, 1—8). Das Vertrauen auf die Liebe Gottes giebt dem Menſchen eine Kraft, ſtark genug, um Berge in's Meer zu ſtürzen (Marc. 11, 23. 24). Solche Kraft iſt hauptſächlich nötig für den ſittlichen Kampf, worauf auch der anſchließende Vers (25) deutlich hinweiſt. Die Liebe Gottes, die den Sünder rettet, findet auch am Grabe kein Ende: der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs iſt kein Gott der Toten (Marc. 12, 18—27). So iſt Gottes wichtigſte Eigenſchaft die Barmherzigkeit, die ſich ſchon darin kundthut, daß Sonnenſchein und Regen dem Böſen wie dem Guten geſchenkt wird (Luc. 6, 35. 36 = Mat. 5, 45. 48). Nach der in Jeſu Wirken anſchaulichen Sünderliebe Gottes hat ſich alſo die ganze Gottesanſchauung umgeſtaltet[1].

[1] Gottes treue Liebe und die ihr entſprechende Pflicht des Gottvertrauens ſind freilich Grundgedanken der altteſtamentlichen Religion, durch welche ſie ſich als Offenbarungsreligion von den heidniſchen Religionen unterſcheidet. Aber dieſe Gedanken ruhen hier auf dem Naturgrund, daß Jahwe der Gott

b. Ebenso gestaltet aber die Sünderliebe Jesu das ganze bisher giltige Lebensideal in bedeutsamster Weise um. Weil die Sünde ihm die tiefste Not ist, fordert Jesus vor allem Kampf gegen sie. Kein Unrecht, das man ihnen zufügt, darf seine Jünger zur Gewaltthat verführen (Luc. 6, 29. 30 = Mat. 5, 38—42); lieber scheiden sie sich von den nächsten Angehörigen (Marc. 3, 21, 31—35. Luc. 9, 61. 62; 14, 25—33; 12, 51—53), opfern Hab und Gut (Mat. 13, 44—46; Marc. 10, 17—30), verzichten auf Hand, Fuß und Auge (Marc. 9, 43—48), ja auf das irdische Leben (Marc. 8, 34—37), als daß sie sich durch Sünde vom höchsten Gute losreißen lassen. Und die Sünderliebe Jesu treibt sie, auch andere vor Sünde zu bewahren (Luc. 17, 1), vor allem die Kinder (V. 2). Denn nur der kann ins Himmelreich kommen, aus der Sünde gerettet werden, der sein Leben gleichsam von vorne anfängt (Mat. 18, 3); das Kind steht noch nicht unter der Knechtschaft der Sünde (Marc. 10, 13—16). Sonst gilt die Regel, daß man die andern so beurteile und behandle, wie man von Gott beurteilt und behandelt zu werden hofft. Man soll vergeben, wie man von Gott Vergebung erhofft (Mat. 18, 21—35; Marc. 11, 25; Luc. 11, 4), soll nicht richten, damit man nicht gerichtet wird, soll geben um Gaben zu empfangen (Luc. 6, 37. 38). Ebenso wird Feindesliebe gefordert, da auch Gott seinen Feinden, den undankbaren und bösen Menschen gütig sei (Luc. 6, 27—36). Zur Versöhnlichkeit wird ermahnt, da man sich mit seinem Widersacher auf dem Weg zum Richter befinde (Luc. 12, 54—59): es ist dies nur die Kehrseite der Mahnung zu vergeben, damit man Vergebung empfange. Da nur der Barmherzige Barmherzigkeit hoffen darf, muß der Gedanke an die eigene Schuld zur Wohlthat an andern treiben (Gleichnis vom ungerechten Haushalter Luc. 19, 1—9)[1]. Jede Liebespflicht versteht sich also von selbst

---

Israels ist. Mit dem Drängen der Propheten auf sittliche Reinheit erfahren sie allmählich eine Umgestaltung, die ihr Ziel eben erst in der Offenbarung in Christo erreicht, derzufolge sich Gottes Liebe in der Hinführung des Sünders zum höchsten Gute, der sittlichen Vollkommenheit erweist.

[1] S. meine Entstehung des Christentums S. 312. 313 (= Stade II, 584. 585).

für den, der Gottes Vergebung hofft, und ihre Nichterfüllung genügt zu Gottes Verwerfungsurteil (Matth. 25, 31—46; Luc. 10, 25—37; 16, 19—31). So beſteht die Größe der Jünger Chriſti nicht im Herrſchen, ſondern im ſelbſtloſen Dienen (Marc. 10, 41—45). Sie haben für die andern zu ſorgen, wie der Schaffner für ſeine Mitknechte in der Abweſenheit des Herrn (Luc. 12, 42—48). Alle Gaben müſſen treu im Dienſte Gottes verwaltet und ausgenützt werden (Luc. 16, 1. 2; 19, 11—27); aber weder der Ruhm der Frömmigkeit noch die Luſt am Erwerb dürfen zum Handeln treiben (Mat. 6, 1—6; 16—18; Luc. 12, 13—21, 33. 34; 16, 13). Der ganze Ernſt der Lebensaufgabe ſpiegelt ſich in dem Bilde, demzufolge die Jünger ſein ſollen wie Knechte, die des Nachts wachend und mit brennenden Fackeln den vom Feſte heimkehrenden Herrn erwarten (Luc. 12, 35—40); aber trotz dieſes Ernſtes kann Jeſus ſeine armen, hungernden, weinenden, von aller Welt gehaßten Jünger ſelig preiſen: ſie haben in ihm und durch ihn etwas, was alle Schätze der Welt übertrifft und alle Leiden der Erde als geringwertig erſcheinen läßt: das Evangelium von der Sünderliebe Gottes und das Ideal eines in vergebender, helfender Liebe ſeligen Lebens (Luc. 6, 21—23).

III. Paulus.

a. Paulus[1] hat bei ſeiner Bekehrung durchaus nicht mit ſeinem ganzen früheren Glauben gebrochen. Er weiß (2. Cor. 1, 20) daß die altteſtamentlichen Verheißungen in Chriſtus ihre Beſtätigung und Erfüllung empfangen. Sie ſind Abraham (Gal. 3, 8; Röm. 4, 13. 17) und dem jüdiſchen Volke (Röm. 3, 2. 9, 4) gegeben und faſſen ſich zuſammen in der Verheißung des Gottesreiches, des erſehnten Ziels (1. Theſſ. 2, 12; Col. 1, 13), zu welchem nur rechtſchaffene Menſchen gelangen (1. Cor. 6, 9. 10; Gal. 5, 21). Denn nicht Speiſe und Trank iſt die Herrlichkeit dieſes Reiches — das vergeht mit dem vergänglichen Fleiſch und

[1] Als nicht von Paulus herrührend bleiben von der folgenden Unterſuchung ausgeſchloſſen: der 2. Theſſalonicherbrief, der Epheſerbrief und die Paſtoralbriefe. Den Koloſſerbrief halte ich für überarbeitet.

Blut (1. Cor. 15, 50. 6, 13) —, sondern Gerechtigkeit, die aber nicht bloß in Worten, sondern auch in wirksamer That besteht (1. Cor. 4, 20), Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17). Dieses Gottesreich verwirklicht sich voll erst bei der Erscheinung des Messias in den Wolken (1. Thess. 4, 15—17); seine Jünger werden daran teilhaben (1. Thess. 3, 13; 1. Cor. 15, 23); zu diesem Zweck werden die toten Jünger erweckt und die lebenden verwandelt (1. Thess. 4, 16; 1. Cor. 15, 23. 49—52; Philp. 3, 20. 21; Col. 3, 4). Sie werden mit ihm herrschen und richten (1. Cor. 4, 8; 6, 2. 3; Röm. 5, 17); dann wird auch die Kreatur frei von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19—22). Diese Herrschaft des Messias dauert bis zur Niederwerfung aller Feinde, dann übergiebt er sie dem Vater (1. Cor. 15, 25—28). Um die Bürger des Gottesreiches von den Verlorenen zu scheiden, bringt aber die Erscheinung des Messias vor allem das Gericht (1. Thess. 1. 10. 5, 2. 3; 1. Cor. 4, 5. 11, 32—34; 2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 5. 6; 13, 2; 14, 10—12).

b. In diesen Anschauungen stimmt Paulus durchaus mit der Auffassung Jesu überein. Während nun aber Jesus schöpferisch frei das Wesen der Gerechtigkeit des Gottesreiches und ebendamit das Wesen Gottes selbst in seinem sünderliebenden Thun und Reden offenbart, untersucht der nur nachschaffende Paulus mühsam und sorgsam die Wege, auf welchen der Mensch zu der Gerechtigkeit des Gottesreiches zu kommen vermag[1]. Zunächst bot sich ihm als ein solcher Weg die Erfüllung des mosaischen Gesetzes (Gal. 3, 21). Dieses Gesetz stammt vom Sinai (Gal. 4, 24) und verspricht Leben dem, der es hält (Gal. 3, 12; Röm. 2, 13; 10, 5); es verflucht aber jeden, der es nicht hält (Gal. 3, 10). Der Jude ist stolz auf dieses Gesetz, das ihn Gottes

[1] Es ist ein Erfolg der durch Baurs Forschung angeregten wissenschaftlichen Erkenntnis des N. T., wenn heute der Satz in Baurs Paulus (2. Aufl. von Zeller 1866 I, 6) veraltet und als falsch erwiesen ist: „daß das Christentum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unleugbare historische Thatsache". Vrgl. auch die heute seltsam klingende Auffassung des urchristlichen Gemeindeglaubens II, 134.

Willen lehrt, um des willen er ſich als Wegweiſer der Blinden fühlt (Röm. 2, 18—20). Dieſes Geſetz iſt gewiß etwas Herrliches (2. Cor. 3, 7); es iſt heilig, gerecht und gut (Röm. 7, 12) Freilich betrachtet Paulus daneben (Gal. 4, 4. 9. 10) die Feier der vom Geſetz beſtimmten Feſte als ein Geknechtetſein unter die Elemente der Welt; er findet ferner ein Zeichen der Minderwertigkeit des Geſetzes auch darin, daß es nicht von dem einen Gott, ſondern von den vielen Engeln ſtammt, die es deshalb durch einen Vertreter gaben (Gal. 3, 19). Wenn Paulus (Gal. 5, 14; Röm. 12, 8. 9) alle Gebote im Gebot der Nächſtenliebe zuſammenfaßt, ſo hat er das ohne Zweifel durch urchriſtliche Lehrüberlieferung empfangen. Strengſtens hält er aber daran feſt, daß die Beſchneidung als Abzeichen des geſetzlichen Judentums zum Halten des ganzen Geſetzes verpflichte (Gal. 5, 3).

Nun iſt aber der Mangel dieſes Geſetzes, daß ihm zwar die Abſicht innewohnt zum Leben zu führen, aber nicht die Kraft (Röm. 7, 10; Gal. 3. 21). An dieſer Schwäche leidet das Geſetz durch das Fleiſch (Röm. 8, 3). Hier begegnet uns nun bei Paulus dieſelbe tiefe Auffaſſung des Sündenelendes wie bei Jeſus und demgemäß das Verlangen nach der eben durch Chriſtus gebrachten Erlöſung. Röm. 7, 5 ff wird geſchildert, wie in dem fleiſchlichen Menſchen (V. 14) die Leidenſchaften gerade durch das Geſetz lebendig werden, ſofern erſt das Verbot die böſe Luſt wirkt (V. 7). Aus eigenſter Lebenserfahrung ſchildert Paulus die Unſeligkeit des Menſchen, der innerlich zwar dem Geſetze Gottes zuſtimmt, aber keine Kraft hat, ſeine Glieder dem Dienſte der Sünde zu entziehen (Röm. 7, 15—23). Alſo die im Geſetz geſuchte Gerechtigkeit wird durch das Geſetz nicht erreicht (Röm. 9, 31). Durch das Geſetz kommt nur Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20). Erſt das Geſetz macht alſo aus der Sünde eine Schuld (Röm. 4, 15; Gal. 3, 19); es ſteigert das Sündenelend ſtatt es zu mindern (Röm. 5, 20; 7, 13); durch das Geſetz gewinnt die Sünde ihre Kraft (1. Cor. 15, 56). So weckt es das Verlangen nach einem Erlöſer (Röm. 7, 24), wird alſo ein Erzieher auf den Meſſias (Gal. 3, 24). Übrigens wirkt auch bei den Heiden das Gewiſſen ein ähnliches Schuld- und Schwächebewußtſein (Röm. 2, 14).

Der Grund dieser Schwäche ist die Fleischesnatur (σάρξ) des Menschen (Röm. 8, 3)[1]. Das Denken der σάρξ ist feindselig gegen Gott, sie kann sich nicht unter Gottes Gesetz fügen (Röm. 8, 7). Der fleischliche Mensch kann Gottes Gesetz nicht erfüllen (Röm. 7, 14). Im Fleische wohnt nichts Gutes (7, 18). Das Fleisch widerstrebt dem Geist (Gal. 5, 16. 17); seine Wirkungsweisen sind die verschiedensten Laster, die von Gottes Reich ausschließen (Gal. 5, 19—21). Im Fleische lebend kann man Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8) und geht dem Tode entgegen (V. 13). Vollkommen gleichbedeutend mit σάρξ steht auch der Ausdruck Leib (σῶμα). Von seinen Lüsten (ἐπιθυμίαι) ist Röm. 6, 12 die Rede, die πράξεις τοῦ σώματος Röm. 8, 13 sind offenbar dasselbe was Gal. 5, 19 τὰ ἔργα τῆς σαρκός heißt. Dreimal (Röm. 6, 6; 7, 24; 8, 23) ist der Leib so sehr als Träger der Sünde gedacht, daß eine Befreiung aus der Sünde nur als Erlösung vom Leibe verstanden wird. Auch die Glieder (τὰ μέλη) werden statt des Fleisches oder Leibes genannt, Röm. 6, 13. 19 nur als Werkzeuge der Sünde; 7, 5 als Wirkungsort der Sünde im Menschen; endlich 7, 23 wird ausdrücklich das Gesetz der Sünde in den Gliedern als dem Gesetze der Vernunft entgegenarbeitend und den Menschen unter sich knechtend gekennzeichnet. Es ist ganz unfraglich, daß hier die Terminologie der an Plato sich anschließenden Philosophie von Paulus übernommen ist, welche die Körperwelt als Trägerin der Vergänglichkeit und Sünde betrachtete. Aber es fragt sich, ob Paulus diese Sündhaftigkeit des Fleisches als etwas seit der Schöpfung Bestehendes und ob er sie als unabänderlich fortdauernd ansieht. Für ihn gipfelt jedenfalls diese ganze Anschauungsreihe in dem Gedanken, daß der Mensch unter

[1] Ich kann der Anschauung Wendts (die Begriffe von Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch 1878) nicht beitreten, wenn er unter σάρξ (im religiösen Sprachgebrauch) auch bei Paulus den ganzen Menschen, sofern er ohnmächtige Kreatur ist, verstehen will. Dagegen entscheiden die Stellen, an denen σῶμα und μέλη für σάρξ eintritt und in denen das Fleisch unmittelbar als das böse Princip im Menschen genannt ist. Aber Paulus gebraucht eine nicht von ihm ausgeprägte Terminologie und meint gewiß nicht, daß die Sünde in der Sinnlichkeit aufgehe. S. Weiß, ntl. Theologie § 68 a.

einer zum Tode führenden Sündenknechtſchaft ſteht. In dieſer grundlegenden Erfahrung ſtimmt Paulus durchaus mit Jeſus überein.

Paulus leitet nun dieſes Sündenelend deutlich von der erſten Schuld der Menſchen ab und zwar führt er es nicht auf die zuerſt verführte Eva (2. Cor. 11, 3), ſondern auf Adam zurück (Röm. 5, 12. 14)[1]. Adams Sünde wird mit dem Todesverhängnis über ihn und ſeine Nachkommen beſtraft (Röm. 5, 15. 18; 1. Cor. 15, 22) und zwar trifft der Tod auch die Nachkommen ſelbſt dann, wenn ſie keine Sünde gethan haben, die ihnen angerechnet werden kann (Röm. 5, 13. 14). Geſündigt haben ſie alle auf Grund des Todesverhängniſſes (Röm. 5, 12 cf. IV Eſra III, 7. 8)[2]. Die Sterblichkeit iſt es offenbar, was die Fleiſchesnatur ſündig macht (Röm. 6, 12; 8, 11; 2. Cor. 4, 11). Durch den Ungehorſam des einen Menſchen wurden ſomit die vielen thatſächlich zu Sündern gemacht (Röm. 5, 19). Daß Paulus nicht vor dem Gedanken zurückſchreckt, Gott ſtrafe die Sünde durch neue Verſtrickung in Sünde zeigt ſeine Ausführung über die Entſtehung der heidniſchen Laſter (Röm. 1, 18—32). Dreimal (V. 24. 26. 28) kehrt hier der Satz wieder παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός (sc. εἰς ἀκαθαρσίαν· εἰς πάθη ἀτιμίας· εἰς ἀδόκιμον νοῦν). So beſtraft Gott die Heiden, weil ſie die ihnen geſchenkte Gotteserkenntnis nicht in der rechten Weiſe verwertet haben (V. 21—23. 25. 28). Als Strafe kann aber die Sünde nur gedacht werden, wo man ihre Macht als eine ſchwer auf dem Menſchen laſtende Not empfindet.

c. Der in der Sünde gefangenen Menſchheit fehlt nun vor allem die frohe Zuverſicht, aus dieſem Zuſtand der Sünde einſt loszukommen und die erſehnte Gerechtigkeit zu erreichen. Dieſe Zuverſicht bringt ihr nun nach dem Evangelium des Paulus der Meſſias. Dieſer Meſſias wird ja noch vom Himmel her zu Gericht und Herrſchaft erwartet (ſ. oben III a); aber er iſt auch der

[1] B. Weiß (N. T. Theologie § 68 b Anm. 6) ſcheint mir hier gegen Pfleiderer durchaus im Recht zu ſein.

[2] Theol. Litteraturztg. 1890 Nr. 17 S. 321 meine Anzeige von Völter.

Verheißnng gemäß als Sohn Davids nach dem Fleisch (Röm. 1, 2. 3) von einem Weibe geboren (Gal. 4, 4). Daß aber der so Geborene wirklich der Messias war, ist durch seine Auferweckung von den Toten erwiesen (Röm. 1, 4). Dadurch ist also für Paulus nicht bloß das jetzige Sein des Messias zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34)[1] und seine zukünftige Erscheinung in Herrlichkeit (1. Thess. 1, 10) ermöglicht und sicher geworden; für Paulus ist dadurch auch verbürgt, daß dieser Sohn Davids nach dem Fleisch in Kraft ein Sohn Gottes war κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, daß also in ihm etwas lebte, was über das sterbliche, sündige Fleisch hinausragte.

Für das Evangelium des Paulus war nur eine Thatsache von allen irdischen Schicksalen Jesu von entscheidender Bedeutung: Der Kreuzestod (1. Cor. 2, 2, vergl. 2. Cor. 5, 16). Dieser Kreuzestod des Messias hebt nämlich den Fluch auf, welchen das Gesetz über seine Uebertreter verhängt. Das geschieht folgendermaßen. Das Gesetz verflucht jeden Gekreuzigten (Gal. 3, 13. Deut. 21, 23). Gott hat sich aber an diesen Fluch des Gesetzes so wenig gekehrt, daß er den gekreuzigten Jesus durch die Auferweckung als den Messias herrlich dargethan hat (Röm. 1, 4). Also ist der Messias des Gesetzes Ende (Röm. 10, 4). Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (Gal. 3, 13). Deutlicher konnte Gott nicht darthun, daß er den Gesetzesfluch nicht achte, indem er den Messias diesem Fluch unterwarf. Das Gesetz, das den Messias verurteilte, hatte über sich selbst das Urteil gesprochen und so galt sein Urteil über die andern nicht mehr[2]. Aber der Messias, der zu gunsten

[1] Wegen der jüdischen Vorstellung, daß der bei Gott befindliche Messias schon vor seiner herrlichen Erscheinung das Heil der Gerechten wirke, s. meine Entstehung des Christentums S. 214. 215 (= Stade II, 486. 487). Soviel ich sehe, fehlt dieser Punkt des Messiasglaubens in der Darstellung Schürers (a. a. O. II § 29 S. 445).

[2] Während Paulus an dieser Stelle seine Auffassung des Todes Jesu ohne Bild ausspricht: denn nach Röm. 7, 5 ff. war der Gesetzesfluch für ihn eine sehr drückende Wirklichkeit: sind die übrigen Äußerungen des Apostels über den Wert des Todes Christi allerdings als bildliche Bezeichnungen der Heilsthatsache gemeint. Am nächsten mit der Galaterstelle berührt sich Col. 2, 14,

der Seinigen den Fluchtod am Kreuze ſtarb, hat ihnen ebendamit einen Beweis ſeiner Liebe gegeben (Gal. 2, 20). Hier berührt ſich wieder die Anſchauung des Paulus mit der Jeſu (Mark. 10, 42—45). Und mit der Aufhebung des Geſetzesfluches durch den Kreuzestod des Meſſias iſt nicht bloß eine einzelne Seite des Sündenelendes gehoben: Gott offenbart ſeine Liebe den ſündigen Menſchen, indem er durch den Kreuzestod ſeines Sohnes den Geſetzesfluch zu nichte macht und in der Gewißheit der Liebe Gottes iſt auch die Gewißheit der Rettung aus dem jetzigen Elend der Sünde gegeben (Röm. 5, 8. 9; 8, 31. 32).

Dieſe Rettung iſt nun freilich nur möglich, wenn irgendwie die durch Adams Schuld hervorgerufene Sündhaftigkeit der σάρξ aufgehoben wird. Paulus bildet hier einen Gedanken ähnlich dem von der Aufhebung des Geſetzesfluches durch den vom Geſetz verfluchten Meſſias. Der Meſſias, der keine Sünde kannte (2. Cor. 5, 21), kam in Gleichheit des ſündigen Fleiſches und verurteilte ebendadurch die Sünde im Fleiſch, damit die Gerechtigkeitsforderung des Geſetzes durch die Gläubigen erfüllt würde (Röm. 8, 3). Indem alſo der ſündloſe Meſſias Fleiſchesnatur hatte, that Gott dar, daß die σάρξ fortan kein Hindernis der Gerechtigkeit ſei. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, auf daß wir würden Gottes Rechtſchaffenheit durch ihn.“ Hier will der ſcharfe Ausdruck ἁμαρτίαν ἐποίησεν ſagen, daß Jeſus auch σάρξ ἁμαρτίας an ſich hatte (Röm. 8, 3), die aber bei ihm nicht zur Thatſünde wurde. Vom Tode Chriſti iſt in dieſem Verſe (2. Cor. 5, 21) nicht die Rede. Das iſt nun der Gedankenkreis, aus dem heraus ſich die Liebe zu dem um unſertwillen arm gewordenen (2. Cor. 8, 9) und ſich zur Knechtsgeſtalt erniedrigenden Meſſias (Philip. 2, 6—8) erklärt und um deswillen Paulus mehrfach den Gehorſam Chriſti

---

wonach Chriſtus die gegen uns zeugende Handſchrift an das Kreuz nagelte. Das Bild des Paſſahlamms 1 Cor. 5, 7 lag nahe wegen des Todestages Jeſu, wegen der Befreiung aus der Knechtſchaft der Schuld, wegen der beſondern Art der jüdiſchen Feſtfeier. Das Bild von dem Opfer am Verſöhnungstag Röm. 3, 25 mochte Paulus deshalb beſonders zuſagen, weil er als Jude in dieſem Opfer zeitweilig gefunden hatte, was ihm der Kreuzestod des Meſſias dauernd gewährte.

(Philip. 2, 8; Röm. 5, 19; Gal. 4, 4) betont. Die Bürgschaft für die Wahrheit dieser Gehorsamsleistung oder dafür, daß in Christus ein Geist der Heiligkeit vorhanden war, gibt dem Apostel die Thatsache der Auferstehung Christi (Röm. 1, 4). Für das Denken des Paulus schließt aber auch die Erscheinung des sündlosen Messias im Fleisch nicht bloß die Möglichkeit einer Rettung aus der Sünde in sich, sondern den offenbaren Liebeswillen Gottes, diese Rettung zu vollbringen.

d. Es ist nun verständlich, daß Paulus, der sich als Gegenstand der Sünderliebe Gottes und Christi weiß, das in dieser Sünderliebe gegebene Heil anschaulicher und ausführlicher schildert als Christus, der den Gedanken der Sünderliebe erst offenbart und verteidigt. Das nächste Ziel der Erlösungsthat des Messias ist nun die Rettung vom Zornesgericht (1. Thess. 1, 10). Da nun bei diesem Gericht nach allen paulinischen Stellen (1. Cor. 4, 5; 2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 5. 6; 1. Cor. 11, 32; Röm. 13, 2; 14, 10—12) Gedanken und Werke eines Menschen auf ihre Güte und Verwerflichkeit geprüft werden, so kommt es bei der Erlösung offenbar vor allen Dingen an auf die wirksame Befreiung von der Sündenmacht[1]. Daher begegnet uns bei Paulus von den frühesten bis den spätesten Briefen immer wieder die frohe Zuversicht, daß der treue Gott, der sein gutes Werk in einer Gemeinde begonnen hat, es durchführen und sie bei der Wiederkunft des Herrn in untadliger Heiligkeit vor dem Richterstuhle darstellen wird. Dieser Gedanke ist ganz unmißverständlich ausgesprochen 1. Thess. 3, 12—13; 5, 23; 1. Cor. 1, 8. 9; Philipp. 1, 6; 9—11. Nach Gal. 5, 5. 6 bildet den Gegenstand der christlichen Glaubenshoffnung die Gerechtigkeit, die in thätiger

[1] Pfleiderer (Paulinismus S. 224. 263) will nur in der Gal. 6, 7. 8 hervorgehobenen Congruenz von Aussaat und Ernte den sittlichen Kern der sonst bei Paulus vorgetragenen jüdischen Vergeltungslehre erblicken. Es scheint mir gewagt, eine sämtlichen neutestamentlichen Schriften gemeinsame Anschauung als jüdische Voraussetzung zu kennzeichnen. Auch B. Weiß (N. T. Theologie § 98 c) vermittelt den Gerichtsgedanken mit der Rechtfertigungslehre in einer m. E. die Glaubenszuversicht nur gefährdenden Weise. So schadet man dem reformatorischen Gedanken, dem man doch dienen will.

Liebe zur Erſcheinung kommt. 2. Cor. 1, 22. 5, 5 heißt der den Chriſten geſchenkte Gottesgeiſt das Unterpfand des Heils (ὁ ἀρραβών). Offenbar iſt damit die durch den Glauben bereits in ihnen vollzogene innere Umgeſtaltung als Bürgſchaft der ihnen verheißenen ſittlichen Vollendung gemeint. Röm. 6, 14 ſagt der Apoſtel: Die Sünde wird nicht mehr über euch herrſchen. Namentlich aber kommt hier noch Röm 5, 15—21 in Betracht[1]. Aus den hier gegebenen Vergleichungen geht jedenfalls ſicher hervor, daß nach der Anſchauung des Paulus ſich an Chriſtus ebenſo Leben und Gerechtigkeit anſchließt, wie an Adam Tod und Sünde. Wie die dem Tode verfallene Menſchheit wirklich auch allgemein der Sünde verfiel, ſo wird ſich auch die mit dem ewigen Leben beſchenkte Menſchheit in thätiger Gerechtigkeit bewähren. Dieſe Gerechtigkeit kommt aber nur zuſtande auf Grund des durch Chriſtus geſchenkten Lebens, wie die Sünde der Menſchen auf ihrer durch Adam herbeigeführten Sterblichkeit beruhte. Paulus betont ausdrücklich (V. 13. 14), daß der Tod die Menſchen ohne eigenes Verſchulden um des Stammvaters willen traf, und ſo iſt auch ſeine Meinung, daß das Leben den Gläubigen nicht infolge ihres Thuns, ſondern um des Gehorſams Chriſti willen zuteil wird. Aber dieſes Geſchenk des Lebens giebt ihnen auch die Kraft der Gerechtigkeit.

Dieſer Gedanke des Paulus, daß ſich die Glaubenszuverſicht des Chriſten, die ſich auf Chriſtus allein und auf kein menſchliches Werk gründet, vor allem auf dereinſtige ſittliche Vollendung bezieht und richtet, wäre fragelos längſt mehr betont und anerkannt, wenn nicht exegetiſche und konfeſſionelle Schwierigkeiten im Wege ſtünden. Handelt es ſich doch hier für die Evangeliſchen um den primus et principalis articulus (Art. Smalc. II., 1),

[1] Man verſchließt ſich das Verſtändnis dieſer Stelle, wenn man nicht beachtet, daß die Häufung der Vergleichungen namentlich V. 15—19 aus dem Ringen des Apoſtels nach dem klarſten Ausdruck ſeines Gedankens hervorgeht. Demgemäß haben wir, da V. 20 eine neue Beziehung eingeführt wird, in V. 19 die Erklärung der früheren Verſe. Hier gilt es aber feſtzuhalten, daß καθιστάναι immer die reale Verſetzung in den betreffenden Zuſtand ausdrückt, ſ. Meyer-Weiß zu V. 19 Anm.

die Lehre von der Rechtfertigung. Man thut aber gut, diesen Streit der Konfessionen erst zu erörtern, nachdem die Meinung des Paulus sachlich festgestellt ist.

Die Gerechtigkeit, die dem Christen verheißen ist, erreicht er nicht infolge der Gesetzeserfüllung; denn das Gesetz steigert nur Schuld und Sünde; aber er glaubt, daß Gott ihm durch Christus diese Gerechtigkeit giebt: der nicht erreichbaren Gesetzesgerechtigkeit steht gegenüber die zuversichtlich erhoffte Glaubensgerechtigkeit. Von dieser verheißenen und geglaubten Gerechtigkeit redet der Prophet Habakuk 2, 4 (Gal. 3, 11; Röm. 1, 17) und von Abraham heißt es Gen. 15, 6, daß ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Letztere Stelle will offenbar in ihrem ursprünglichen Zusammenhang besagen, daß das feste Gottvertrauen Abrahams ihm von Gott als ein Zeichen rechtschaffener Gesinnung gedeutet wurde. Auf den Christen übertragen (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3) würde das bedeuten, daß die Gewißheit, um Christi willen künftig die Gerechtigkeit zu erreichen, ihm schon abgesehen von allem Thun als Zeichen selbstverständlich nicht der erhofften sittlichen Vollendung, wohl aber rechtschaffener Gesinnung gedeutet werden kann. Diesen Gedanken spricht Paulus Röm. 4, 5 aus.[1]

Nun ist aber dadurch eine Verwirrung in die Exegese gekommen, daß der Röm. 4, 7. 8 angeführte Psalm nicht von künftiger Gerechtigkeit, sondern von Sündenvergebung und Nichtanrechnung der Sünde redet. Trotzdem sagt Paulus, daß dieser Psalm den Mann selig preise, dem Gott abgesehen von seinem Thun Gerechtigkeit zurechnet (V. 6). Hier scheint also Zurechnung von Gerechtigkeit nichts anderes als Sündenvergebung zu sein. Und gewiß ist beides auch als eine und dieselbe Handlung Gottes gedacht. Denn für Paulus ist neben seinem Gerichtsgedanken der Gedanke der Sündenvergebung nur möglich, weil nach seiner Vorstellung die Vergebung Gottes die Gewißheit künftiger sittlicher Vollendung in sich schließt. Gott kann keinen Sünder in Gnaden annehmen und ihn in der Sünde lassen; indem er ihn annimmt,

[1] In der Erklärung stimme ich also mit Meyer-Weiß z. d. St. überein. Nur erschwert sich Weiß die sachliche Auffassung durch seine Anschauung von der δικαιοσύνη θεοῦ.

verheißt er ihm die Gerechtigkeit, ſpricht er ihm grundſätzlich die Gerechtigkeit zu, die thatſächlich erſt ſpäter erreicht wird.

Dieſe Zuſprechung der Gerechtigkeit iſt alſo ihrem Weſen nach etwas einmaliges, für die Gemeinde der Gläubigen in der Erlöſung durch Chriſtus gegebenes, alſo kein Proceß und von der Aufgabe der Heiligung (ἁγιασμός) wohl zu unterſcheiden (2. Cor. 1. 30). Daher redet Paulus ſehr oft von einer in der Vergangenheit geſchehenen δικαίωσις (z. B. Röm. 5, 1 entſprechend 4, 25 wo die δικαίωσις ἡμῶν an die Auferſtehung Chriſti geknüpft iſt, dagegen 5, 9 an das Blut, alſo den Tod Chriſti). Andererſeits iſt aber δικαίωσις auch die ſchließliche Gerechtfindung bei Gottes Gericht und demgemäß zukünftig (Röm. 3, 30. 8, 33. Gal. 2, 16). Das ſteht der Einmaligkeit durchaus nicht entgegen, da das ſchließliche Urteil Gottes nur anerkennt, was in ſeinem erſten Urteil geſetzt war. Gerade darauf beruht die Glaubensgewißheit des Gerechtfertigten, daß ihm vor allem eigenen Thun das Ganze des chriſtlichen Heiles zuerkannt iſt. Das iſt auch die Meinung der Reformatoren.[1]

Die δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ, διὰ πίστεως Χριστοῦ (Röm. 1, 17; 3, 22; 10, 3; 2. Cor. 5, 21; Philp. 3, 9) iſt alſo eine Gabe von Gott an die Menſchen, aber nicht die ihnen von Gott verliehene Kraft: — dieſe bezeichnet Paulus mit dem Wort πνεῦμα (Gal. 3, 2. 14; 4, 6; 5, 19—23); auch iſt ſie nicht eine den Chriſten ſchon jetzt anhaftende Eigenſchaft, ſondern eine ſolche, die ihnen für ihre Vollendung verheißen iſt. Von der Offenbarung dieſer δικαιοσύνη durch Chriſtus oder das Evangelium kann geſprochen werden, weil ſie der vorchriſtlichen Welt unbekannt war (Röm. 1, 17; 3, 21); von einer Unterwerfung unter ſie redet Paulus, wie er überhaupt von einer Unterwerfung unter den chriſtlichen Glauben redet (Röm. 10, 3; 2. Cor. 9, 13).[2]

---

[1] Die katholiſche Meinung von der Verdienſtlichkeit der gottgeſchenkten Gerechtigkeit iſt hier gänzlich ausgeſchloſſen, da nach der Meinung des Paulus wie nach der Chriſti ſelbſt die Gerechtigkeit das weſentliche Stück des höchſten Gutes iſt. Chriſtus allein iſt es, durch den dem Glauben die Gewißheit gegeben iſt, zu dieſem höchſten Gute zu kommen.

[2] Anders Pfleiderer, Paulinismus S. 175 ff. Urchriſtentum S. 242 ff.

Demgemäß sind alle paulinischen Stellen zu verstehen, in denen das Wort δικαιοῦν vorkommt. Deutlich bezieht sich dieses Wort in sehr vielen Fällen auf das künftige Gericht, in welchem Gott den Rechtschaffenen gerecht spricht. So ist es gebraucht 1. Cor. 4, 4; Gal. 2, 16. 17; 3, 11. 24; 5, 4; Röm. 2, 13; 3, 20. 30; 8, 30. 33. Daneben bedeutet es aber auch häufig die grundsätzliche Gerechtsprechung derer, die im Vertrauen auf Gottes in Christo offenbare sündenvergebende Gnade dereinst gerecht erfunden zu werden hoffen. So ist das Wort gebraucht 1. Cor. 6, 11. Paulus hält der keineswegs sittlich vollendeten Gemeinde zur Warnung eine Aufzählung solcher Ungerechter vor, die nicht ins Himmelreich kommen. Dann fährt er fort: „und so seid ihr teilweise gewesen, aber ihr habt euch gereinigt, seid nun geheiligt, seid gerechtgesprochen". Hier ist ganz deutlich die Meinung: grundsätzlich gehören die Korinther nicht mehr der Sünde, der sie thatsächlich doch noch unterliegen. So ist das Wort δικαιοῦν auch zu verstehen Röm. 3, 24. 26; 4, 5. 5; 1. 9. Auch hier bedeutet also „rechtfertigen" ein Urteil Gottes über den Menschen, aber nicht das Urteil, daß derselbe sittlich vollendet ist, sondern daß er trotz seiner jetzigen Sündhaftigkeit sittlich vollendet werden soll. Gott spricht ihm die Gerechtigkeit als Geschenk (Röm. 3, 24; 5, 15. 16) zu, die er bisher nicht hatte. Dieses Urteil Gottes schließt also notwendig ein Urteil der Sündenvergebung in sich (Röm. 3, 25; 4, 7. 8; 2. Cor. 5, 19), das Paulus gerne an den Opfertod Christi anschließt (1. Cor. 15, 3; Gal. 1, 4; Röm. 3, 25; 4, 25; 5, 9).

e. Es ist hier nun nicht unsere Aufgabe, die reiche Mannigfaltigkeit der Äußerungen des Paulus bezüglich der Entwicklung des christlichen Lebens genauer vorzuführen. Träger dieser Entwicklung ist der wie ursprünglich in Christus (Röm. 1, 4) so nun in den Gläubigen wirksame Gottesgeist (Röm. 8, 9). Dieser

Aber so muß Pfleiderer die Gerichtsvorstellung des Paulus für eine aus dem Judentum beibehaltene Vorstellung halten (Paulinismus S. 262—264; Urchristentum 297. 298) und muß schließlich zwei Begriffe feststellen, die himmelweit auseinanderliegen und denselben Namen δικαιοσύνη tragen (Paulinismus 210. 211).

Gottesgeiſt, von dem alles Gute ſtammt, wie von der σάρξ alle Sünde (Gal. 5, 19—23; Röm. 8, 5—10), wird infolge glaubensvollen Hörens (Gal. 3, 2) empfangen. Schon im Alten Teſtament verheißen (Gal. 3, 14) iſt er nun den vom Geſetzesfluch Erlöſten als Geiſt Chriſti von Gott geſandt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 9)[1]. Gottes Geiſt macht aus den Menſchen einen Tempel Gottes, ſo daß er nicht mehr ſich ſelbſt gehört (1. Cor. 3, 16; 6, 19); er verbindet den Einzelnen mit ſeinem Herrn (1. Cor. 6, 17) und die Chriſten unter einander (1. Cor. 12, 12; 13, 13; Philp. 2. 1). Er iſt der Herr der Gläubigen (2. Cor. 3, 3—8. 17), die er zur Gottebenbildlichkeit verklärt (2. Cor. 3, 18). So erweckt er den um ſeiner Sünde willen dem Tod verfallenen Leib zu neuem Leben (Röm. 8, 10. 11; Philp. 3, 21), bis der Leib ganz und gar dem Gottesgeiſte entſpricht (1. Cor. 15, 44). So iſt der Dienſt des Apoſtels eine διακονία πνεύματος und deshalb δικαιοσύνης (2. Cor. 3, 8. 9). Der Geiſt Gottes lehrt vor allem die rechte Gotteserkenntnis (1. Cor. 2, 10); ihn ſelbſt verſteht nur, wer ihn beſitzt (1. Cor 2, 14. 15). Seine übrigen Gaben ſind verſchieden (1. Cor. 12, 7—11; 14, 1). Beſonders hochgeſchätzt, auch von Paulus, wird die Gloſſolalie, da der Geiſt für uns eintritt mit unausſprechlichem Seufzen, wenn wir nicht wiſſen, wie wir beten ſollen (Röm. 8, 26. 27; 1. Cor. 14, 1—27). Schon erwähnt wurde, daß der Geiſt 2. Cor. 1, 22; 5, 5 als Unterpfand des Heils bezeichnet wird, ſofern er die künftige Vollendung gewährleiſtet. Ähnlich wird es zu verſtehen ſein, wenn Röm. 8, 23 von der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος geſprochen wird. Solange die dort erſehnte ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν nicht eingetreten iſt, iſt ja der Geiſt noch nicht zur Vollherrſchaft

[1] Es iſt für die pauliniſche Auffaſſung des Chriſtentums bezeichnend, daß Paulus nirgends das Vorhandenſein des Geiſtes Chriſti in der Welt an die Predigtwirkſamkeit Jeſu anknüpft. Es entſpricht ſeinem theologiſchen Denken, daß der Geiſt Gottes erſt gegeben ſein kann, nachdem der Geſetzesfluch beſeitigt iſt (Gal. 4, 4—6). Gerade dieſe merkwürdige Anſchauung hat ſich aber in der kirchlichen Pfingſtfeier verfeſtigt, nachdem ſie von Apoſtelgeſchichte (2, 33) und Johannesevangelium (7, 39; 16, 7) übernommen worden war (ſ. mein Johannesevangelium S. 69).

über den Menschen gelangt. Jedenfalls ist also das öfters betonte Wirken Gottes in den Gläubigen als durch den Gottesgeist vermittelt gedacht (Philp. 2, 13; 1. Thess. 3, 12. 13; 5, 23. 24; 1. Cor. 8. 9; Philp. 1. 6).

Diese Anschauung von dem Gottesgeiste als dem Träger des gesamten christlichen Lebens ist nun ohne Zweifel mehr theologischer, als unmittelbar religiöser Art.[1] Das Glaubensleben des Apostels selbst ruht durchaus auf der dem Gedankenkreise Jesu vollkommen entsprechenden Anschauung, daß durch die Liebesthat Christi an den Sündern die rettende Sünderliebe Gottes verbürgt ist und daß diese Liebesthat Christi die Seinigen zu einem neuen Leben treibt, welches in hilfreicher dienender Liebe sein Gesetz findet.

Die neue Gottesoffenbarung durch Christus ist Röm. 5, 8 am schärfsten bezeichnet: „Gott beweist seine Liebe zu uns damit, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren." Auf welch große Liebe ein Tod für Sünder hinweise, ist V. 7 daran gezeigt, daß sich kaum jemand findet, der für einen Rechtschaffenen in den Tod geht. Daß Jesus in seinem Tod nur den Willen des Vaters vollbrachte, ist hier als bei dem Messias selbstverständlich vorausgesetzt. Aus der Gewißheit dieser großen Liebe Gottes geht nun aber hervor, daß die christliche Hoffnung nicht täuschen kann (V. 9—11. V. 5). Ganz ähnlicher Art ist die Stelle Röm. 8, 31—39: Die Liebe Gottes hat sich geoffenbart in der Hingabe des eigenen Sohnes und verbürgt die Erfüllung der Christenhoffnung. Bei dieser Größe der Liebe Gottes fürchtet der Christ keinen Verkläger, keinen Verurteiler, keine Versuchung, die ihn von dem Messias losreißen könnte, der ihn geliebt hat. Denn die Liebe Gottes, die im Messias Jesus sich offenbart, ist stärker als alle Gewalten dieser Welt. Dieser neuen Gottesanschauung entspricht nun die Anrufung Gottes als des Vaters (ἀββᾶ ὁ πατήρ Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Die Gotteskindschaft, die aus dieser Anrufung erschlossen werden kann (Röm. 8, 16 = Gal. 4, 6), wenn sie auch erst mit der Erbschaft des Gottes-

[1] Vrgl. die Auffassung Pfleiderers, Paulinismus S. 199.

reichs ſich voll verwirklicht[1] (Röm. 8, 23), ſteht gegenüber dem früheren Knechtsbewußtſein (Gal. 4, 1. 7), deſſen Merkmal Furcht war (Röm. 8. 15). Namentlich erſcheinen die Übel teils als gottgegebene Mittel der Vervollkommnung (Röm. 5, 3. 4) teils als geringfügig im Vergleich mit der künftigen Vollendung (Röm. 8, 18). So gehört ſchon jetzt dem Chriſten alles (1. Cor. 3, 22. 23); alles muß zum Heil deſſen dienen, der Gott liebt, wie er ſich von Gott geliebt weiß (Röm. 8, 28). Dieſes Vertrauen ſtützt ſich auf die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns (V. 29. 30) und erklärt aus der Gewißheit der Liebe Gottes auch die Rätſel der Religionsgeſchichte (Röm 11, 32 cf. Gal. 3, 22).

Aber noch häufiger iſt die Liebesthat Chriſti als Beweggrund zu einem neuen, der Sünde abgewandten Leben gedacht. So iſt von der Liebe Chriſti Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14 die Rede. Dieſe Stellen zeigen, daß die innige Beziehung des Erlöſten zu ſeinem Erlöſer es dem Apoſtel verbietet, in Chriſtus nur das geoffenbarte Ideal ſeines eigenen pflichtmäßigen Wirkens zu ſchauen; vielmehr handelt er in dankbarer Anerkennung der That Chriſti, damit Chriſtus nicht vergeblich geſtorben ſei (Gal. 1, 21 cf. 1. Cor. 8, 11). Er weiß, daß die Gläubigen Chriſto als Eigentum zugehören (1. Cor. 3, 24; 2. Cor. 10, 7); hat ſie doch Chriſtus losgekauft vom Geſetzesfluch (Gal. 3, 13), entriſſen der argen Welt (Gal. 1, 4) und ihre Erwerbung mit ſeinem Leben bezahlt (1. Cor. 6, 20. 7, 23). So gehören ſie alſo nicht mehr ſich ſelbſt (1. Cor. 6, 20), aber gehören auch niemals in erſter Linie einem Menſchen, dem ſie etwa unter allen Umſtänden zu gefallen ſuchten (1. Cor. 7, 23; 1. Theſſ. 2, 4; Gal. 1, 10; Röm. 14, 18; 15, 1). Wie ſie als Erben der Welt über alles

[1] Es entſpricht dem Gottesbegriff des Paulus, daß dem Chriſten in der Gegenwart ſchon alles das irgendwie gegeben iſt, was andrerſeits doch wieder erſt in der Vollendung ihm gegeben werden ſoll. Für Gott und darum auch für die Glaubensgewißheit iſt dieſer Proceß ſchon abgeſchloſſen (Röm. 8, 29. 30; 1. Cor. 6, 12). Wie die δικαίωσις (Röm. 3, 30; 5, 1), ſo iſt die υἱοθεσία (Gal. 4, 5. 6; Röm. 8, 23), die σωτηρία (Röm. 8, 24; 5, 9); der ἁγιασμός (1. Cor. 1, 2; 1. Theſſ. 5, 23); das ἐνδύνεσθαι Χριστόν (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14) bald als vergangen, bald als zukünftig dargeſtellt.

Herr sind, so darf sie nichts in der Welt beherrschen (1. Cor. 6, 12). So sind sie mit Christo gewissermaßen der Welt gekreuzigt und der Sünde gestorben (Gal. 2, 20; 5, 24; 6, 14; Röm. 6, 5. 6. 8. 11. 13). Das ist grundsätzlich in der Taufe geschehen (Röm. 6, 3. 4), muß sich aber thatsächlich im Leben verwirklichen. Daher leiden die Gläubigen mit ihrem Herrn (Röm. 8, 17; 2. Cor. 4, 7—11; Gal. 6, 17; Col. 1, 24; Philp. 2, 17). Bei Absterben des äußeren Menschen reift nämlich der innere Mensch zu der ihm bestimmten Herrlichkeit (2. Cor. 4, 16—18). Darin ist nun freilich noch nichts über die besondere Art christlicher Sittlichkeit ausgesagt.

Nun wird 2. Cor. 3, 18, Röm. 8, 29 als Ziel des Christenlebens die Verwandlung in das Bild Christi genannt, der selber wieder 2. Cor. 4, 4 das Ebenbild Gottes heißt (vrgl. 2. Cor. 4, 6)[1]. Diese Verwandlung soll sich vollziehen unter steter Anschauung der Herrlichkeit des Herrn (κατοπτριζόμενοι), welche die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt. Es fragt sich nun, welche Merkmale an dem Bilde Christi von Paulus regelmäßig hervorgehoben werden. Es ist nur die selbstverleugnende Liebe im Gehorsam gegen Gott (Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 14; Röm. 15, 2. 3; — Röm. 5, 19; Philp. 2, 8). Also ist es das vom Bilde Christi gewonnene Ideal und nicht bloß ein äußerlicher Anschluß an Jesu Wort, wenn auch Paulus das Gebot der Nächstenliebe als Zusammenfassung aller Gebote nennt (Gal. 5, 14. Röm. 13, 8—10), als Bethätigung des Glaubens die Liebe bezeichnet (Gal. 5, 6) und die Pflicht einer alle umfassenden Liebe immer wieder einschärft (1. Thess. 4, 9. 10; 5, 12—15; 1. Cor. 13; 2. Cor. 8, 8. 24; Gal. 5, 13; 6, 1. 2; Röm. 12, 9. 14. 17. 20). So lebt also Christus in den Seinigen (Gal. 2, 20; 2. Cor. 13, 5;

[1] Die Erklärung pflegt hier meistens nur an die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Christus zu denken; aber wenn sich die Umwandlung in dieses Bild doch schon auf Erden und zwar mittels fortgesetzter Anschauung vollziehen soll, so ist dabei doch sicher an die sittliche Vervollkommnung gedacht und es muß aus den Briefen des Paulus erkennbar sein, welche Hauptzüge dieses Bild Christi ihm trägt. Dieser Wahrheit scheint Pfleiderer am nächsten gekommen zu sein (Paulinismus 131—136).

Röm. 8. 10; Col. 1, 28; Philp. 1, 21) und in ſeiner ganzen Gemeinde (1. Cor. 12, 12). Ihn in den einzelnen Gemeinden zu Geſtalt und Leben zu bringen, iſt der oft ſchmerzvolle Beruf des Apoſtels (Gal. 4, 19). Die Gläubigen ziehen in der Taufe Chriſtum an wie ein Gewand (Gal. 3, 27); andrerſeits bezeichnet Paulus auch ſo die ganze Lebensaufgabe des Chriſten (Röm. 13, 14). Der Chriſt wird bei der Taufe in Chriſtum eingetaucht (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27) und ſein ganzes Leben vollzieht ſich nun ἐν Χριστῷ (1. Theſſ. 1, 1; 2, 14; 4, 16; 1. Cor. 1, 2. 9. 30 und ſehr oft). Den Abſtand ſolchen Chriſtenlebens von allem vorchriſtlichen faßt Paulus 2. Cor. 5, 17 in die Worte zuſammen: „iſt einer in Chriſto, ſo iſt er eine neue Kreatur; das Alte iſt vergangen; ſiehe, es iſt neu geworden."

f. Es iſt nun deutlich, daß dieſe ganze Auffaſſung des Chriſtentums, wie ſie in den pauliniſchen Briefen vorliegt, äußerlich betrachtet recht wenig Berührungspunkte mit der Predigt Jeſu bietet. Aber ebenſo klar dürfte ſein, daß gerade die Hauptſache, der Offenbarungsgehalt des Chriſtenthums, in beiden Verkündigungen vollkommen übereinſtimmend niedergelegt iſt. Die Rettung der Sünder durch Chriſtus iſt auch für Paulus ebenſo Offenbarung Gottes, wie Princip eines neuen Lebens. Die Art, wie Paulus ſich dieſe Rettung im Einzelnen dachte, iſt freilich nicht ſowohl durch die lebendige Anſchauung des Wirkens Jeſu, als vielmehr durch die beſondere theologiſche Schulung des Apoſtels beſtimmt. Geſchichtlichen Wert hatte auch ſie, da ſie ohne Frage durch ihre Betonung weniger, augenfälliger Hauptſachen ein leicht behältliches Schema von Glaubenswahrheiten darbot, das der Ausbreitung des Chriſtentums ſehr förderlich war. Aber der bleibende Wert des Paulinismus wird nicht hierin, ſondern in der Rechtfertigungslehre des Apoſtels zu ſuchen ſein, da die in ihr niedergelegte Glaubenszuverſicht die für den Beſtand des Chriſtentums durchaus notwendige menſchliche Antwort auf die in Chriſtus gegebene Gottesoffenbarung darſtellt.

IV. Hebräerbrief.

1. Eine merkwürdige Umbiegung des Paulinismus[1] bietet die Anschauung des Hebräerbriefs dar. Sein Verfasser ist wie sämtliche neutestamentliche Schriftsteller überzeugt, daß das Ende der Welt nahe sei (1, 1; 9, 26). Er sieht den Gerichtstag herannahen (10, 25). Nur eine kurze Weile und der Kommende wird da sein (10, 37). Gemeint ist Christus, der zum zweiten Mal denen, die ihn erwarten, zur Rettung erscheinen wird (9, 28). Auf den καιρὸς ἐνεστηκώς (7, 9) folgt also ein αἰὼν μέλλων (6, 5), der mit dem καιρὸς διορθώσεως beginnt (9, 10), eine οἰκουμένη (2, 5) oder πόλις (13, 14) μέλλουσα. Dann soll das Veränderliche entfernt werden, aber das Unveränderliche (τὰ μὴ σαλευόμενα) in einer βασιλεία ἀσάλευτος (12, 27. 28) bleiben. In ihr sind enthalten die μέλλοντα ἀγαθά (9, 11; 10, 1).

Nun ist aber diese künftige Stadt schon bereitet (11, 16) und zwar festgegründet von Gott, ihrem Künstler und Werkmeister (τεχνίτης καὶ δημιουργός), ein himmlisches Vaterland, da wir auf der Erde Gäste und Fremdlinge sind (12, 13—16). Das ist die längst bereite Stätte der Ruhe (4, 3), in welche das Volk Gottes eingehen soll (4, 9). Es ist das himmlische Jerusalem, die Stadt des lebendigen Gottes und der Berg Zion (12, 22). Dort ist das wahre, von Gott, nicht von einem Menschen aufgerichtete Heiligtum (8, 2), das Urbild, wonach Moses die Stiftshütte baute (8, 5), das Haus Gottes (10, 21). Das alles gehört also dem Himmel (8, 5; 9, 23), nicht dieser Schöpfung an (9, 11).[2]

Auf diese unsichtbaren, aber gehofften Dinge richtet sich der Glaube (11, 1. 13). Denn den Erben der Verheißung, zunächst Abraham hat Gott eidlich die Unwandelbarkeit seines Willens

[1] Vrgl. mein „Johannesevangelium" 1887. S. 176. 177.

[2] Die Vorstellung eines himmlischen Jerusalem findet sich auch Gal. 4, 26, Apoc. 21, 2. Aber wenn Jesus (Hebr. 6, 20) als πρόδρομος seiner Gläubigen in das himmlische Heiligtum einging, wenn er eine ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα dahin einweihte (10, 20), so bahnt sich darin eine Jenseitigkeit des Heiles an, die der auf eine diesseitige Zukunftsherrlichkeit gerichteten urchristlichen Hoffnung entgegensteht. Doch vrgl. auch hiezu 2. Cor. 5, 8; Philp. 1, 23.

zugeſichert. So reicht ihre Hoffnung feſt und ſicher in die göttliche Welt hinein, wie der Anker in den Meeresgrund (6, 13—19). Auf die Treue des verheißenden Gottes ſich ſtützend darf ſie nicht wanken (10, 23). Aber die vielen Gläubigen des alten Bundes haben die Verheißung nicht erlangt, damit ſie nicht ohne uns zur Vollendung kämen (11, 39. 40). Nur von ferne haben ſie die Verheißungen geſchaut und begrüßt (11, 13).

Nun aber gehört zum Heilsziel, daß man an der Heiligkeit des Herrn teilnimmt (12, 10); ohne Heiligung wird niemand den Herrn ſchauen (12, 14), alſo namentlich kein πόρνος[1] und βέβηλος (12, 16, vergl. 13, 4). Darum muß man bis aufs Blut der Sünde widerſtehen und durch Züchtigung des Herrn ſich zur Gerechtigkeit weiſen laſſen (12, 4—11). Solche Gerechtigkeit haben auch die vorchriſtlichen Frommen im Glauben geübt (11, 4. 7. 33). Infolge ſeiner glaubensvollen Ausdauer, welcher feiger Kleinmut gegenüberſteht, ſoll der Gerechte leben (10, 35—39) und die Verheißung ererben (6, 12). In allen dieſen Anſchauungen bezieht ſich alſo der Hebräerbrief nicht auf das geſchichtliche Lebenswerk Jeſu. Und doch hat dasſelbe auch für ihn hervorragenden Wert.

2. Chriſtus bahnt nach dem Hebräerbrief einen neuen, lebendigen Weg zu Gott (10, 20), der vorher nicht offenbar war (9, 8), ſo daß man jetzt Gott mit Freudigkeit nahen kann (4, 16; 7, 19; 10, 22); er iſt der Vorläufer ſeiner Gläubigen (6, 20). So hat er durch ſeinen Tod die Gläubigen von der Todesfurcht befreit, indem er nämlich den Teufel, den Machthaber über den Tod, vernichtete (2, 14. 15). Das iſt wohl ſo zu verſtehen, daß die Menſchen ohne Chriſtus im Tode zur Strafe ihrer Sünde der Gewalt des Teufels verfielen, was ſie ihr Leben lang ängſtigen mußte; durch Chriſtus aber iſt der Tod zum Mittel der Gemeinſchaft mit Gott geworden. Alſo iſt durch Chriſtus Vergebung der Sünde erreicht (10, 18). Dieſes Heil iſt gegeben durch Chriſti Tod (2, 14).

[1] Wenn Weiß z. d. St. ſehr ſicher behauptet, daß πόρνος hier nur den Abtrünnigen nach altteſtamentlichem Sprachgebrauch bezeichnen kann, ſo weiß ich doch nicht, ob nicht πορνεία wörtlich genommen auch ein ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ im Sinne des Verfaſſers bedeuten kann, beſonders da 13, 4 die wörtliche Auffaſſung geradezu geboten iſt.

Der Hebräerbrief bezeichnet nämlich den Abendmahlsworten Jesu und ähnlichen Aeußerungen des Paulus entsprechend den Tod Jesu als Opfer zur Sündenvergebung; nur betont er den Thatsachen entsprechend (Marc. 8, 31—9, 1), mehr als das sonst geschieht, die freie Selbstentschließung Jesu zu diesem Opfer. Jesus erscheint demnach nicht bloß als sühnendes Opfer (7, 27; 9, 26; 10, 10. 14), sondern ebenso als opfernder Hoherpriester (2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11). Demgemäß wird Jesu Eingang in den Himmel mit dem Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungsfeste verglichen (4, 14; 6, 20; 9, 12. 24; 10, 20); Jesus bringt dahin sein eigen Blut (9, 12. 14), wie der Hohepriester (9, 7) fremdes (9, 25), nämlich solches von Widdern und Stieren (9, 12. 13). Auch Jesu fehlte nicht die göttliche Berufung zum Hohenpriestertum (5, 5—10); das alte Testament weist selbst über das Priestertum des Stammes Levi hinweg auf das ahnenlose, ewige Priestertum Melchisedeks hin (6, 20—7, 17); dieses ewige Hohepriestertum übt Jesus durch fortdauerndes Retten nnd Fürbitten für die Seinigen (7, 23—25 vergl. Röm. 7, 34). Dagegen genügt sein einmaliges Opfer (7, 27; 9, 25. 26; 10, 10. 14) statt der häufigen früheren Opfer, die durch ihre Häufigkeit nur ihre in der Beschaffenheit des geopferten Gegenstandes beruhende (9, 9. 10. 13. 14; 10, 4. 11) Unzulänglichkeit bewiesen haben (10, 1—3). Redet doch das alte Testament ausdrücklich von einer Abschaffung dieser unnützen und ungenügenden Opferordnung, die nur die Hoffnung auf besseres wecken sollte (7, 18. 19)[1] zu gunsten eines neuen auf besseren Verheißungen ruhenden Bundes (8, 6—13). Der Mittler dieses neuen Bundes ist Christus (8, 6; 9, 15; 12, 24.)

3. Ein Testament (διαθήκη) wird giltig mit dem Tod des Erblassers; auch der alte Bund wurde mit Blut eingeweiht; ohne Blut gibt es im Gesetz keine Sündenvergebung (9, 15—22):

[1] Der Ausdruck ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος entspricht genau dem Ausdruck des Paulus παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Gal. 3, 24. Aber Paulus hat durchweg die jüdische Lebensordnung, der Hebräerbrief die jüdische Gottesdienstordnung vor Augen. Das ist um so merkwürdiger, als nach Gal. 4, 10; 5, 2 die Galater gerade die jüdische Gottesdienstordnung übernehmen wollten.

lauter Gründe, weshalb der Mittler des neuen Bundes ſterben mußte. Nun handelt es ſich aber darum, die Wirkung ſeines Todes genau feſtzuſtellen. Die Aufgabe des Hohenprieſters iſt nach 2, 17 das ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, nach 5, 1 das προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν (vrgl. 5, 2. 3 = 7, 27; 8, 3; 9, 7). Dieſe Gaben ſollten ſein δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα (9, 9; 10, 1). Statt τελειοῦν ſteht 9, 14 καθαρίζειν (τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων). Dieſer letzte Ausdruck wird wiederum durch 10, 2 erklärt, wonach das Ziel des Opfers iſt μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους. Iſt ſchon hier ganz deutlich die Tilgung des Schuldbewußtſeins als Ziel des Opfers angegeben, ſo tritt das noch klarer hervor, wenn V. 3 für συνείδησις ἁμαρτιῶν der Ausdruck ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν ſteht. Dieſelbe Bedeutung des καθαρισμὸς ἁμαρτιῶν (1, 3) ergiebt ſich aus 9, 22, wonach durch Blut faſt alles nach dem Geſetz gereinigt wird (καθαρίζεται) und es ohne Blutvergießen keine Vergebung (ἄφεσις) giebt.

Chriſti Opfer hat alſo jedenfalls Vergebung der Sünde bzw. Tilgung der Schuld gebracht (1, 3 καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος vrgl. 9, 22). Darauf muß ſich auch 10, 4 der Ausdruck ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας beziehen, da begründet werden ſoll, weshalb bei den altteſtamentlichen Opfern die ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν immer wieder erwachte. Desgleichen iſt ohne Zweifel überall da, wo unmittelbar an den Opferbegriff angeknüpft wird, nur Sündenvergebung, nicht etwa Brechung der Sündenmacht gemeint: ſo 9, 26 ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας; 9, 27 πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας; 10, 11 περιελεῖν ἁμαρτίας; 10. 10, 29 ἁγιάζεσθαι (vrgl. 9, 13 ἁγιάζειν = καθαρίζειν); 10, 14 τετελείωκεν (vrgl. V. 18 ἄφεσις)[1]. So iſt denn auch bei den Ausdrücken λύτρωσις (9, 12) und

[1] Wenn alſo τελειοῦν und ἁγιάζειν im Zuſammenhang mit der Opfervorſtellung auf die durch Reinigung von der Schuld bewirkte Vollendung bezw. Weihe an Gott ſich beziehen, ſo ſchließt das nicht aus, daß in anderm Zuſammenhang dieſelben Verba die durch ſittliche Arbeit zu bewirkende Vollendung bezw. Weihe an Gott bedeuten τελειωθείς 5, 8. 9; ἁγιότης und ἁγιασμός 12, 10. 14). Merkwürdigerweiſe will man bald bei τελειοῦν (Pfleiderer), bald bei ἁγιάζειν (Weiß) nur eine Bedeutung zulaſſen.

ἀπολύτρωσις (9, 15 vrgl. 11, 35) an diese Wirkung des Todes Christi zu denken, wobei es wegen 2, 14. 15 angezeigt sein dürfte, an das jener Stelle freilich nicht durchaus entsprechende Bild einer Loskaufung aus der Gewalt des Teufels zu denken[1]. Wichtiger ist, daß sich nach 9, 15 diese Loskaufung durch den Tod Christi nur bezieht auf die unter dem ersten Bund geschehenen Übertretungen, also auf die Sünden vor, nicht etwa in dem Christenstande. Ähnlich wird es auch zu verstehen sein, wenn 9, 25. 26 hervorgehoben wird, daß sich Christus nicht oftmals darbrachte, sondern einmal ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Es entspricht das dem Gedanken des Sühnopfers (5, 1—3; 10, 1—4) und auch die Schilderung des neuen Bundes bei Jeremia 31, 31—34, die in unserm Brief 8, 8—12; 10, 16. 17 angeführt wird, weiß nur von Sünden unter dem alten, nicht unter dem neuem Bunde, da dann Gott sein Gesetz in das Herz seines Volkes geschrieben hat.

Demgemäß wird von den durch das Opfer Christi Gereinigten erwartet, daß sie dem lebendigen Gott dienen (9, 14), daß sie sich heiligen (10, 14; 12, 14), wie Gott heilig ist (12, 10); sie haben den heiligen Geist empfangen (den Geist der Gnade 10, 29) und außer dem edeln Gotteswort auch die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt (6, 4. 5); es wird die Erziehungsabsicht Gottes bei Sendung der Übel betont (12, 4—11), wie denn auch Christus selbst im Leiden Gehorsam lernte und so vollendet ward (5, 8. 9; 2, 10; 7, 28). Von einer himmlischen Berufung (3, 1) zu ewigem Erbteil (9, 15) wird geredet; die Frommen sollen den Glauben an das künftige Heil als ein sie zur Ausdauer ermunterndes Ziel unverrückt festhalten (3, 14; 5, 11. 19; 10, 19—23; 35—39); es wird gewünscht, daß Gott die Leser in allem Guten stärke, seinen Willen zu thun (13, 20. 21). Nach 13, 21 vollbringt Gott das vor ihm wohlgefällige in uns durch Jesus Christus. Dahin gehört noch, daß Christus ein fortdauerndes Helfen in den Versuchungen (2, 18), ein Retten

[1] Wo λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις stattfinden muß, ist vorher δουλία (2, 15 vrgl. ἀπαλλάξῃ). Aber nach 2, 14 wird der Feind vernichtet, nach 9, 12. 15 werden die Gläubigen nur von ihm losgekauft, vrgl. Marc. 10, 45. 1. Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13; 4, 5; Apoc. 5, 9; 14, 3. 4; 2. Petr. 2, 1.

und Eintreten für ſeine Gläubigen zugeſchrieben wird (7, 25); auch wird denen, die zu Gott nahen, eine Hilfe zur rechten Zeit (εὔκαιρος βοήθεια) verheißen (4, 16). Aber zugeſichert wird ihnen doch nur das Vorhandenſein des jenſeitigen bzw. künftigen Heils (4, 9; 6, 13—20; 10, 23); ob der Einzelne dieſes ſicher vorhandene Heil erreicht oder nicht, das hängt von ſeiner geduldigen Ausdauer ab (3, 14; 4, 1. 2. 11; 6, 11. 12; 10, 36—39; 12, 14—16).

Man könnte ja nun denken, daß im Hebräerbrief der Gedanke der göttlichen Heilswirkung nur gegen den andern der menſchlichen Pflichterfüllung zurückträte, wie das auch bei Paulus häufig der Fall iſt. Ohne Zweifel konnte auch Paulus ſchreiben, daß Chriſtus allen ihm Gehorſamen der Begründer eines ewigen Heiles wurde (5, 9). Aber ſtatt der pauliniſchen Glaubenszuverſicht, die den Einzelnen des Erfolgs ſeiner Heiligungsarbeit um der Treue Gottes willen von vorn herein gewiß macht, tritt uns im Hebräerbrief eine durchaus andere Anſchauung entgegen.[1]

4. An vier bedeutſam hervortretenden Stellen des Briefs (2, 1—4; 6, 4—10; 10, 26—31; 12, 18—29) wird vor einem Verſcherzen des künftigen Heiles in einer Weiſe gewarnt, daß jeder Gedanke an Gottes ſuchende Liebe und Treue verſchwindet. Die erſte und die beiden letzten Stellen entſprechen ſich bis in die Einzelheiten genau. Die Übertretung des moſaiſchen Geſetzes wurde hart beſtraft (2, 2); ſeine klare Mißachtung mit dem Tode (10, 28); die Erſcheinungen bei der Geſetzgebung am Sinai waren ſo furchtbar, daß auch Moſes in Furcht und Zittern geriet (12, 18—21): nun aber iſt die durch den Herrn gebrachte, von Gott durch allerlei Wunder beſtätigte Rettung viel größer, alſo auch

[1] Selbſtverſtändlich mußte man dieſen Abſtand des Hebräerbriefs vom Paulinismus verkennen, wo man in der pauliniſchen δικαίωσις zwar die Zuſicherung des Heils, aber nicht die Zuſicherung der zu dieſem Heil gehörigen δικαιοσύνη d. h. ſittlichen Vollendung verſtand. Andrerſeits iſt die katholiſche Meinung von der Gerechtmachung der Sünder auch nicht imſtande, dieſen Abſtand aufzudecken, da auch Hebr. 13, 20. 21 von einer Gerechtmachung durch Gott die Rede iſt, ohne daß darum dem Einzelnen eine Gewißheit ſeines Heiles verbürgt iſt.

ihre Mißachtung viel verderblicher (2, 3. 4); nicht Moses sondern der Sohn Gottes wird dadurch beschimpft (10, 29); nicht dem Sinai, sondern dem himmlischen Jerusalem und Zion sind wir genaht (12, 22—24): es ist furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (10, 31); Gott ist ein verzehrendes Feuer (12, 29).

Der Ernst dieser Aussagen tritt noch schärfer hervor, wenn wir darauf achten, wodurch solche Strafwürdigkeit nach der Meinung des Briefes eintritt. Man denkt da gewöhnlich an den Rückfall zum Judentum, aber der ist sicher nicht gemeint[1]. Nach 2, 2 wurde πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ im Gesetze gestraft, also — ist die Meinung — wie viel mehr im Christentum, da dessen Heil doch mindestens ebenso fest steht wie das Gesetz. 10, 26. 27 ist mit dürren Worten gesagt, daß wenn wir nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis absichtlich (ἑκουσίως) sündigen, es kein Sündopfer mehr giebt, sondern nur die Erwartung des Gerichtsfeuers. Das entspricht ganz genau der Vorstellung, daß durch das Opfer Christi nur die Sünden vor Eintritt in den Christenstand Vergebung empfangen (9, 15. 26).

Man hat das Gewicht der Stelle 10, 26 dadurch abgeschwächt, daß man ἑκουσίως ἁμαρτάνειν von der Sünde mit erhobener Hand verstand (Gegensatz ἀγνοήματα 5, 2; 9, 7 vrgl. Num. 15, 27—31). Allein dem gegenüber ist zu betonen, daß

---

[1] Allerdings warnt der Verfasser öfter vor dem Abfall vom Glauben (3, 6. 12—19; 4, 1. 2. 11; 6. 11. 12; 10, 23—25, 35—39; 12, 25—29). Aber dieser Abfall vom Glauben ist kein Rückfall zum Judentum, denn nach der Anschauung des Verfassers (Kap. 11) ist der Glaubensgegenstand für Christen und Juden derselbe. An den genannten Stellen handelt es sich vielmehr um Abfall von diesem Glaubensziel durch Verstrickung in Weltlust (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας 3, 13 vrgl. 10, 24. 36; 12, 28). Die Auseinandersetzung über den Vorzug des neutestamentlichen Sühnopfers vor dem alttestamentlichen hat ihren Grund nicht darin, daß die Leser Gefahr liefen, in das Judentum zurückzufallen, sondern darin, daß der Verfasser selbst dem Lebenswerke Christi keine über den Begriff des Sühnopfers hinausgehende Bedeutung beizumessen vermag. Da war denn für ihn wirklich die Frage dringlich, ob nicht die vielen alttestamentlichen Opfer dem einen neutestamentlichen vorzuziehen seien. (Vrgl. v. Hofmann: Die h. Schrift N. T. 5. 1873).

nach jener altteſtamentlichen und den beiden angeführten Stellen des Briefes eine θυσία περὶ ἁμαρτιῶν für Sünden mit erhobener Hand überhaupt nie beſtand; alſo iſt auf dieſe Art Sünden bezogen οὐκέτι ſinnlos. Bezieht man aber οὐκέτι, ſtatt wie es der Wortlaut fordert auf die Sünden, auf die dann nicht mehr zu rettenden Sünder (die noch zu retten waren, ehe ſie mit erhobener Hand ſündigten), ſo fällt man aus der Scylla in die Charybdis. Denn das Verbum ἀπολείπεται deutet hin auf etwas, was noch ausſteht und erſt kommen ſoll (vrgl. 4, 9): für die Chriſten iſt aber das eine, vollgiltige Opfer längſt gebracht (10, 4); alſo muß hier jedes zukünftige Opfer, nicht bloß eines für bundbrüchige Sünder beſtritten ſein. Zudem iſt der Satz 10, 26 genaue Parallele von 10, 18, wo es heißt ὅπου ἄφεσις — οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. Da deutet οὐκέτι einfach auf die durch die erreichte Sündenvergebung eingetretene Veränderung hin. So iſt οὐκέτι ohne Zweifel auch V. 26 zu verſtehen. Früher konnten abſichtliche Sünden durch neue Opfer geſühnt werden; jetzt, nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis giebt es ein ſolches Opfer nicht mehr. Dabei ſoll allerdings der Zuſatz ἑκουσίως ohne Frage die ſchroffe Härte des Gedankens abſchwächen; in Wahrheit kommt er darauf hinaus, daß unabſichtliche Sünden überhaupt keiner Sühne bedürfen. Denn nur das iſt ſchwer, daß es jetzt für abſichtliche Sünden kein Opfer mehr giebt.[1]

Ähnliches finden wir in der Stelle 6, 4 ff. Hier wird die Möglichkeit einer μετάνοια für ſolche beſtritten, welche im Beſitz der Güter des Chriſtentums wieder in Sünde gefallen ſind, was einer neuen Kreuzigung und Bloßſtellung Chriſti gleichkomme. Der Satz iſt ſo allgemein gehalten, daß ſich nicht feſtſtellen läßt, was unter dem Ausdruck παραπεσόντας verſtanden werden ſoll.

[1] Der Mangel an Folgerichtigkeit, der in dem Zuſatze ἑκουσίως ſich offenbart, erklärt ſich alſo aus dem Beſtreben, die als Wirkung der urchriſtlichen Verkündigung vorhandene Heilsgewißheit der Leſer nicht um des eigenen Gedankenkreiſes willen ohne durchaus zwingenden Grund zu erſchüttern. Derſelbe ſehr beherzigenswerte Anlaß hat auch die ſofort zu beſprechende Stelle 6, 9. 10 hervorgebracht. Dem Verfaſſer iſt das thatſächlich vorhandene Chriſtentum doch mehr wert, als ſeine dieſe Thatſache nicht ganz erſchöpfende Auffaſſung.

Auch Jesus kennt eine unvergebbare Sünde, bei welcher eine μετάνοια undenkbar erscheint (Marc. 3, 29). Aber lehrreich ist es, wie der Verfasser des Hebräerbriefs hier die Anwendung seines Satzes auf die Leser ablehnt, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν (6, 9). Gott ist nämlich nicht ungerecht, daß er ihrer Liebesarbeit vergäße (V. 10). Also der Gedanke an Gottes belohnende Gerechtigkeit, nicht der an seine Treue, die den Geretteten nicht wieder sinken läßt, soll die Leser trösten. Dabei ist freilich unverständlich, wie Gott die Leser für ihre Liebesarbeit belohnen kann, wenn sie vielleicht daneben ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν (10, 26) sich zu schulden kommen ließen. Als solche absichtliche Sünde ist nämlich 10, 25 (vrgl. V. 26 γάρ) ganz deutlich das Wegbleiben aus den Versammlungen der Christen genannt. Im zwölften Kapitel dagegen ist Unzucht und Weltsinn (πόρνος, βέβηλος V. 16) als unvergebbare Sünde bezeichnet (V. 17. 18 γάρ). Als Beispiel des Weltsinns wird Esau angeführt, der um Speise sein Erstgeburtsrecht verkaufte und nachher μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν. Esau suchte also mit Thränen Besserung (μετάνοια 6, 1. 6), fand aber für sie keinen Raum (bei Gott) d. h. seine Besserung kam zu spät. Da muß man freilich fragen, wie sich das mit Mat. 20, 1—16 und Luc. 15, 10. 32 verträgt.[1]

5. Mit der Heilsgewißheit des einzelnen Christen tritt auch die Sünderliebe Gottes und Christi im Hebräerbrief zurück.

Wir beachten die Äußerungen des Hebräerbriefes über Gott. Zwar ist 2, 4 vom Heilswillen Gottes die Rede (κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν); aber gleichzeitig wird eingeschärft, wie furchtbar die Strafe der Mißachtung dieses Heiles sei (V. 3). Eine göttliche

[1] Weiß betont z. b. St., um ihre Schwierigkeit zu heben, den Unterschied zwischen Reue und Besserung. Aber der verlorene Sohn zeigt bei seiner Rückkehr, zu der ihn die Not getrieben hat, seinem Vater auch nur herzliche Reue (Luc. 15, 20. 21), der Zöllner bittet (Luc. 18, 13) nur um Vergebung der ihn drückenden Schuld; Paulus unterscheidet 2. Cor. 7, 9. 10 von der λύπη τοῦ κόσμου eine λύπη κατὰ θεὸν εἰς μετάνοιαν, die eine σωτηρία ἀμεταμέλητος wirkt. Von einer unwirksamen λύπη εἰς μετάνοιαν weiß er aber so wenig als Jesus (vrgl. Mat. 18, 22).

Warnung wird 3, 7 ff, eine Drohung 4, 3 angeführt. Zur Schärfung der Gewiſſen wird 4, 11—13 das alles durchforſchende und prüfende Gotteswort geſchildert. Als tröſtliche Eigenſchaften Gottes erſcheinen 6, 10 ſeine belohnende Gerechtigkeit; 6, 17 ſein unveränderlicher, das Vorhandenſein eines künftigen Heils verbürgender Wille. Ebenſo wird 10, 23; 11, 11 die Treue ſeiner Verheißung betont. Dagegen 10, 30. 31 werden die Sprüche: „mein iſt die Rache; ich werde vergelten“ und „der Herr wird ſein Volk richten“ angeführt mit dem Zuſatz: „es iſt furchtbar in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“ Der gottwohlgefällige Glaube ſelbſt iſt nicht auf die Sünderliebe Gottes, ſondern auf ſein Daſein und ſeine belohnende Gerechtigkeit gerichtet (11, 6 vrgl. 26)[1]. Freundlicher erſcheint wieder das Bild Gottes, wenn auf das Wort Prov. 3, 11 ff. hingewieſen wird, daß die Züchtigung des Herrn ſeiner Liebe entſtamme (ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει) und wenn als Ziel ſolcher Erziehung τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ betont wird (12, 4—11). Aber dasſelbe Kapitel erzählt, daß Eſau mit ſeiner thränenvollen Buße keine Stätte fand (12, 16. 17); es wird daran erinnert, daß man den vom Himmel redenden Gott nicht ungeſtraft mißachte (V. 25) und am Schluſſe heißt es: ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον (V. 29). Im 13. Kap. endlich werden die Opfer des Lobes, der Wohlthätigkeit und der Mitteilung als gottwohlgefällig genannt (V. 15. 16); Gott heißt der Gott des Friedens, der Chriſtum zur Aufrichtung eines ewigen Bundes erweckt habe und es wird den Leſern gewünſcht, daß er ſie in jedem Guten zubereite (V. 20. 21). Alſo: Gott hat das Heil ermöglicht und ſachlich für eine Anzahl Menſchen ſichergeſtellt (4, 3); nun aber überläßt er es ihnen, ob ſie mit den ihnen geſchenkten Kräften (6, 5; 13, 20. 21) das Heil erlangen oder nicht (4, 6—10).

Von Chriſtus wird 7, 26 geſagt, daß zu ſeinen hohenprieſterlichen Eigenſchaften neben der Heiligkeit, Sündenreinheit, Unbeflecktheit und Erhabenheit auch das gehöre, daß er ſei κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν. Gewiß ſoll dieſer Ausdruck nur ſeinen Un-

[1] Vrgl. H. Holtzmann, Einleitung 2. Aufl. S. 335.

terschied von den sündigen Menschen bezeichnen; aber wenn dem Verfasser das Bild des sündersuchenden Christus vor Augen schwebte, würde er ihn so nicht nennen. Allerdings erklärt sich der Verfasser die Menschwerdung aus den Erfordernissen des hohenpriesterlichen Berufes Christi. Er mußte Fleisch und Blut annehmen, um durch seinen Tod den Machthaber über den Tod zu besiegen und um barmherzig und treu seinen Brüdern in ihren Versuchungen beizustehen, nachdem er selbst die Versuchung an sich erfahren hatte (2, 14—18). Er hat deshalb Mitgefühl mit unsern Schwächen; nur die Sünde ist ihm ferne geblieben (4, 15). So rettet er immerfort die, welche durch ihn zu Gott nahen und bittet für sie (7, 25). Gewiß im Anschluß an Luc. 15 heißt er der große Hirte seiner Schafe im Blut eines ewigen Bundes (13, 20). An diesen Stellen klingt gewiß der urchristliche Ton von der Sünderliebe des Heilandes, wenn auch abgeschwächt, wieder.

Häufiger aber wird die Erhabenheit Christi über alle Geschöpfe hervorgehoben und darin, nicht in der Sünderliebe, findet der Hebräerbrief die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater[1]. Als Schöpfer und Erbe der Welt, der das All trägt mit seinem mächtigen Wort, der zur Rechten Gottes sitzt und weit erhabener ist als alle Engel, ist der Sohn auch der Widerschein der Majestät und das Abbild des Wesens Gottes (1, 1—4). Diese hohe Würde des Sohnes wird immer wieder betont (3, 6; 5, 5. 8; 6, 6; 7, 28; 10, 20). Ihr entspricht es, wenn Jesus in ewigem Geist διὰ πνεύματος αἰωνίου sich Gott als ein tadelloses Opfer dargebracht hat (9, 14). So dient die Gottgleichheit Jesu hier weniger dazu, Gott zu offenbaren, als dem Opfer Jesu den rechten Wert zu geben (7, 28; 9, 14).

Trotzdem hält nun aber der Hebräerbrief an der Vorbildlichkeit des Lebens Jesu für seine Gläubigen fest; aber da er die Gottgleichheit Jesu in seiner vorzeitlichen Erhabenheit sieht, kann ihm Jesus nur in der Beziehung für die Gläubigen vorbildlich

[1] Vrgl. Weiß, Theologie § 118 b, mit dem ich in diesem wichtigen Punkt vollkommen übereinstimme.

ſein, in welcher er ſich von Gott unterſcheidet. Nicht ſeine Sünderliebe, in der ſich die Sünderliebe Gottes offenbart und bethätigt, ſondern ſein gehorſames, glaubensvolles Ausharren in Schmach und Not ſoll ihnen ein Muſter zur Nacheiferung ſein (12, 2; 5, 7—9: beachte die Zuſammengehörigkeit von ὑπακοή und ὑπακούουσιν). Der Gehorſam Chriſti gegen Gott wird auch 10, 5—11 hervorgehoben. Ähnlicher Art iſt auch die Mahnung zum Verlaſſen der Welt und zum Tragen der Schmach Chriſti, wie auch Chriſtus vor dem Thore Jeruſalems gelitten habe (13, 10—14)[1]. Solche Schmach Chriſti hat ſchon Moſes getragen, als er die Pracht des königlichen Hofes verſchmähte, um gemeinſam mit ſeinem Volk zu leiden (11, 24—26).

6. Der Glaube bezieht ſich alſo nach dem Hebräerbrief auf das im Jenſeits bereite Heilsziel, das ſchon den altteſtamentlichen Frommen vor Augen ſchwebte. In dieſem Glauben muß man Gerechtigkeit üben, da ohne Heiligung niemand den Herrn ſchauen kann. Auch die vorchriſtlichen Frommen haben dieſe Gerechtigkeit im Glauben geübt. Das Werk Chriſti bringt die in den altteſtamentlichen Opfern bereits dargeſtellte, aber nicht erreichte Sühnung der Sünde; es eröffnet alſo den bisher verſchloſſenen Weg zu Gott. Aber Gewißheit des Heils haben die Einzelnen nur, ſofern ſie an jener Gerechtigkeitsübung im Glauben an das künftige Heil feſthalten; wenn ſie dieſelbe aufgeben, haben ſie ein furchtbares Gericht zu fürchten, da ihnen dann eine Umkehr nicht mehr möglich iſt (6, 4—6) oder bei dem Mangel einer Sühnung (10, 26) nichts helfen kann (12, 17). Gott unterſtützt zwar den Einzelnen durch Kräfte der zukünftigen Welt; aber ob er bis zuletzt ausharrt, iſt nur ſeine Sache. Doch iſt auch Chriſtus das Vorbild für die, welche ihrem Glauben treu die Schmach dieſer Welt tragen.

Vielleicht läßt ſich die hier vorliegende Verkürzung der urchriſtlichen Anſchauung am treffendſten ſo bezeichnen, daß der Hebräerbrief anſtelle der perſönlichen Beziehung Gottes zum Sünder die ſachliche Notwendigkeit einer Sühnung der Schuld der zu

[1] S. die richtige Deutung dieſer Stelle und ihre Begründung bei v. Soden, Hebräerbrief 1890 S. 94.

rettenden Menschheit setzt. Auch das vollkommene Opfer zur Sündenvergebung gewährt an sich keine Gewißheit der Brechung der Sündenmacht, wenn es nicht aus dem die ganze Rettung des Sünders bezweckenden Liebeswillen eines persönlichen Gottes und Heilandes hervorgeht. Andrerseits wird auch Gottes und Christi Sünderliebe nicht so gewertet, wie es die urchristliche Anschauung fordert, wo keine feste, in Gott und Christo ruhende Zuversicht auf das eigene Heil ist, und darum wird auch die Sünderliebe nicht zum treibenden Grund eines neuen Lebens. Überhaupt wird das Pflichtbewußtsein nicht gekräftigt, sondern im Gegenteile getrübt, wenn die Pflichterfüllung die Bürgschaft des künftigen Heiles gewähren soll (6, 9. 10; 10, 26; 11, 33).

V. Johannesevangelium.

1. Auch die Anschauungen des Johannesevangeliums ruhen so gut wie die des Hebräerbriefes auf paulinischer Grundlage[1]. Aber während im Hebräerbrief überall die Seite des Paulinismus nachwirkt, derzufolge Christus in seinem Todesopfer Vergebung der Sündenschuld beschafft hat, knüpft das Johannesevangelium an die andere Seite des Paulinismus an, derzufolge der geisterfüllte Christus im Fleisch erschienen ist und die Macht des Fleisches gebrochen hat.

Demgemäß finden wir im Johannesevangelium die Begriffe σάρξ und πνεῦμα in ähnlichen Verbindungen wie bei Paulus vor. Gott ist πνεῦμα (4, 24) und wird nur ἐν πνεύματι der Wahrheit entsprechend angebetet (4, 23. 24). Nur der aus Geist geborene kann in das Himmelreich eingehen, nicht der Fleischgeborene (3, 5. 6). Anderswo (1, 13) stehen die Gottgeborenen den Fleischgeborenen gegenüber. Aber nun ist der einzigartige Gottessohn[2]

[1] Vrgl. mein „Johannesevangelium S. 51—70; 76—79; 85, 86; 90—92; 108; 151; 156; 170.

[2] Der nur 1, 1. 14 gebrauchte Name ὁ λόγος weist, da er eines attributiven Zusatzes (vrgl. Apoc. 19, 13; Eb 5, 12) ermangelt, notwendig auf die Terminologie einer bestimmten Schule hin. Nun ist auch nach Philo (quis rer. div. her. 42) der Logos ebenso den Menschen Fürbitter bei Gott und Bürge der Gnade Gottes, wie er dem Schöpfer eine Bürgschaft für die Treue des Menschengeschlechtes gewährt. Dieser λόγος heißt de confus. linguar. 28 ὁ κατ'

σάρξ geworden (1, 14) und reicht ſeine von der gemein menſchlichen verſchiedene σάρξ den Menſchen als ein Brot dar, welches ihnen ewiges Leben, die Auferweckung am jüngſten Tage gewährleiſtet (6, 51—58). Dieſes Lebensbrot ſtammt vom Himmel (6, 31—33. 35. 41. 50. 51. 58); es iſt alſo dem πνεῦμα verwandt: denn nur der Geiſt ſchafft Leben, das Fleiſch iſt nichts nütze (6, 62. 63). Daher urteilt auch Chriſtus nicht κατὰ σάρκα wie ſeine Gegner 8, 17 (vrgl. 7, 24 κατ' ὄψιν); der Sohn hat Vollmacht allem Fleiſch, ſoweit es der Vater ihm giebt, ewiges Leben zu ſchenken (17, 2).

Das πνεῦμα iſt alſo auch die Ausſtattung Chriſti für ſeinen Erlöſerberuf (1, 32. 33; 11, 33; 19, 30; 20, 22). Aus dieſem Geiſte werden die Worte Jeſu hergeleitet (3, 34; 6, 63); ebendeshalb ſind ſie Gottes Worte und Worte des ewigen Lebens (3, 34; 6, 63. 68). Namentlich aber wird der Geiſt nach Jeſu Verherrlichung den Gläubigen als Fürſprecher und Berater (παράκλητος vrgl. Röm. 8, 26) geſchenkt (7, 39; 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 12—15; 20, 22). Er belehrt ſie über alles und erinnert an Jeſu Worte (14, 26), legt alſo Zeugnis von Jeſu ab (15, 26), leitet in alle Wahrheit und verkündet die Zukunft (16, 12—15). Auch für die chriſtusfeindliche Welt hat er eine Aufgabe der Unterweiſung: ſie erfährt durch ihn die Sündhaftigkeit ihres Unglaubens, die Gerechtigkeit Jeſu, der ſich von ihr ſcheidet, und das Weſen des Gerichtes, das in der Verurteilung der ſie beherrſchenden Macht beſteht (16, 8—11). Der Geiſt iſt alſo nach dem Johannesevangelium im Gegenſatz zu dem vergänglichen Fleiſch die lebenſchaffende Macht der Wahrheit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14, 16; 15, 26; 16, 13). Denn das ewige Leben gründet ſich auf die Erkenntnis des einigen wahren Gottes und ſeines Geſandten Jeſu Chriſti (17, 3). Die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ſind jedenfalls als Worte der Gottesoffenbarung und

εἰκόνα ἄνθρωπος. Nach de somniis 39 heißt er auch θεός, nach Cap. 40 erſcheint er den Menſchen in Menſchengeſtalt: ὁ λόγος ἀνθρώπῳ εἴκασεν. Nach de profugio 21 wohnt er in der Seele des Menſchen und hindert ſie an Sünde und Verderben. Dieſer λόγος iſt aber namentlich das Organ der Weltſchöpfung de mundi opif. 5, de Cherubim 35, leg. alleg. 3, 31.

Selbstoffenbarung Christi gemeint. Aber eben durch sie (6, 63) ist Christus auch das Brot, das der Welt Leben giebt (6, 33. 35. 48. 56. 58); in ihnen hat er eine zu ewigem Leben dauernde Speise (6, 27), spendet er ein lebendiges Wasser (4, 10), das in dem Trinkenden ein zum Leben sprudelnder Quell wird (4, 14), der auch Ströme lebendigen Wassers von ihm ausgehen läßt (7, 37. 38). So ist Jesu Auftrag, den er durch seine Predigt ausrichtet, das ewige Leben (12, 48—50). Ist dies der letzte Zweck seines Kommens, der sich erst bei der Auferweckung der Toten vollkommen verwirklicht (5, 25. 29; 6, 39. 40. 44. 54; 11, 43), da er sich dann erst als die Auferstehung und das Leben offenbart (11, 25), als der, welcher ebenso, wie der Vater, andern Leben zu bringen vermag (5, 26. 6, 57), so betrifft es den nächsten Zweck seiner Erscheinung, wenn er nach 18, 37 geboren ist um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, so daß jedes Kind der Wahrheit auf ihn hört. Als Bringer der Wahrheit ist er das Licht der Welt (8, 12; 9, 5), zu welchem nur die kommen, welche die Wahrheit thun (3, 19—21). Diese Wahrheit ist eine durch ihn gebrachte Gottesgnade (1, 17); er selbst war solcher gnadenreichen Wahrheit voll (1, 14)[1]. Im Besitze dieser Wahrheit ist man aber auch frei von Sündenknechtschaft (8, 32—36); man wird durch sie gottgeweiht (ἁγιάζω 17, 17—19). Daß mit letzterem Ausdruck eine Kräftigung im Guten und eine Bewahrung vor dem Bösen gemeint ist, zeigt der Zusammenhang (7, 15). Leben und Wahrheit giebt es nun nur in der Gemeinschaft mit Gott; als Bringer dieser Güter ist Jesus daher auch der Weg zu Gott (14, 6). Es ist deutlich, daß hier dem christlichen Glauben

[1] Es gehört mit zu den Eigentümlichkeiten des vierten Evangeliums, daß die höhere Wahrheitserkenntnis Christi nicht wie bei den Synoptikern menschlich-geschichtlich vermittelt erscheint; vielmehr redet der johanneische Christus nur in die Welt, was er im vorzeitlichen Sein beim Vater geschaut und gehört hat (1, 18; 3, 12 13. 32; 6, 46, 7, 28. 29; 8, 26. 38; 17, 6, 14, 25, 26). So erscheint die von ihm gebrachte Wahrheit weniger als ein neuer, alles durchdringender und beherrschender Gedanke, denn als eine Summe neuer, bis dahin unbekannter Kenntnisse.

Ziele gegeben ſind, welche für die Anſchauung Jeſu und des Paulus noch nicht dieſelbe Bedeutung hatten.[1]

2. Chriſtus handelt, wie er den Vater handeln ſieht (5, 19). Insbeſondere arbeitet der Sohn, wie der Vater, auch am Sabbat (5, 17): der in unaufhörlicher Thätigkeit wirkſame Vater treibt Jeſum zu gleicher, unaufhörlicher Thätigkeit. Somit kann man in dem Sohne den Vater ſelbſt erkennen und ſchauen (1, 14; 8, 19; 12, 45; 14, 7—9). Das entſpricht ja nun etwa dem urchriſtlichen Gedanken, daß ſich in der Sünderliebe Jeſu die Sünderliebe Gottes offenbart. Auch im Johannesevangelium richtet ſich die Liebe Chriſti zu den Seinigen nach der Liebe Gottes, freilich nicht nach der Liebe Gottes zu dieſen Menſchen, ſondern nach der Liebe Gottes zu ihm, Chriſto, ſelbſt. Chriſtus iſt es, den Gott vor allen andern liebt (3, 35; 5, 20; 15, 9; 17, 24, 26); wie Chriſtus von Gott geliebt wird, liebt er die Seinigen (15, 9). Aber ebendamit erfüllt er des Vaters Gebot und erhält ſich in deſſen Liebe (15, 10). Und des Vaters Gebot erfüllt er, weil er ſelber den Vater liebt (14, 31).

Hierbei handelt Chriſtus durchaus in der Unterordnung unter Gott. Er hat die Liebe Gottes an ſich erfahren und in dankbarer Gegenliebe erfüllt er Gottes Gebot und liebt die Menſchen, welche ihm Gott gegeben hat. Es iſt das ein ähnlicher Gedanke, wie er in den ſynoptiſchen Stücken vom Schalksknecht (Mat. 18, 21—35) und von der Sünderin (Luc. 7, 36—50) ausgeſprochen iſt, nur daß ſelbſtverſtändlich die Liebe Gottes zu Chriſto nicht in der Sündenvergebung zum Ausdruck kommt (8, 46). Dagegen tritt im vierten Evangelium nirgends der Gedanke deutlich hervor, daß Gottes Liebe zu den Menſchen in der Liebe Chriſti zu den Seinigen anſchaulich und offenbar iſt. Gerade dieſe Beziehung

[1] Ewiges Leben iſt freilich auch den Synoptikern (Marc. 9, 43. 45; 10, 17; Mat. 19, 16. 17; 25, 46) und Paulus (Gal. 6, 8; Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22. 23. Philp. 2, 16; 4, 3) als Heilsziel bekannt, aber es tritt gegenüber der δικαιοσύνη zurück. Dagegen iſt ἀλήθεια als Heilsziel den Synoptikern unbekannt, ebenſo Paulus, der aber inſofern zur johanneiſchen Begriffsbildung überleitet, als er das Evangelium häufig kurz ἡ ἀλήθεια nennt (Gal. 5, 7; 2. Cor. 4, 2; 6, 7), auch wohl die Gotteserkenntnis mit dieſem Namen bezeichnet (Röm. 1, 18. 25) und die Mißachtung des Gotteswillens als ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ auffaßt.

fehlt, so oft auch im Übrigen ausgesprochen ist, daß man in Christo den Vater zu sehen vermöge.

Nun soll aber die aufopfernde Liebe, die Christus seiner Gemeinde gegenüber bewährt, ihren Gliedern ein Vorbild der eigenen gegenseitigen Liebe sein (13, 15. 34; 15, 12). Das ist das, neue Gebot Christi, daß sich die Jünger gegenseitig lieben (13, 34; 15, 12. 17). Größere Liebe als wie sie Christus in der Selbsthingabe für seine Freunde bewährte, kennt das Johannesevangelium nicht (15, 13). Paulus weiß freilich, daß sich Gottes und Christi Liebe sogar auf die Gottlosen und Feinde Gottes erstreckte (Röm. 5, 6—10) und von einer Einschränkung der Liebespflicht auf die Gemeindeglieder weiß die vorjohanneische Auffassung des Christentums nichts. Zeigt sich hierin eine Verkürzung der urchristlichen Anschauung, die nicht unterschätzt werden darf, so ist dagegen eine Bereicherung derselben in der Hervorhebung des Gedankens zu erkennen, daß die Erfüllung der Gebote Christi aus dankbarer Liebe zu ihm hervorgehen muß (14, 21. 22), daß bei solcher Pflichterfüllung Christus und Gott selbst in dem Menschen Wohnung machen (14, 23), sofern nämlich die in solchem Thun erfahrene Seligkeit immer enger mit Gott und Christus verbindet.[1] Wenn dieser Gedanke auch so ausgedrückt wird, daß die Liebe Gottes gewissermaßen als der Lohn der in treuer Pflichterfüllung sich äußernden Liebe zu Christus erscheint (14, 22. 23; 16, 27), so ist das insofern wertvoll, als hier eine unmittelbare Beziehung der Liebe Gottes auf den Gläubigen, freilich doch in wesentlichem Unterschied von Luc. 15 hervortritt. Mit dieser Liebe Gottes zu denen, die Christum lieben, wie Christus Gott und Gott Christum liebt, ist das Ziel johanneischer Frömmigkeit erreicht: wie Gott und Christus eins sind (10, 30; 17, 11. 22), so daß der Vater (durch seine Liebe) im Sohn und der Sohn (durch gehorsame Gegenliebe) im Vater lebt (17, 21),

[1] Die Darlegung der seligen Erfahrungen, die dem Einzelnen aus dem Bewußtsein der Liebe Gottes und der Erlösung durch Christus erwachsen, begründet den dauernden Werth des Johannesevangeliums, wenn auch eine andre Seite der urchristlichen Anschauung hier nicht zur Darstellung kommt (mein Joh.-Ev. S. 90).

ſo ſind dann auch die Gemeindeglieder (durch gegenſeitige Liebe) unter einander eins und leben alle in Gott und Chriſto (17, 21—23) bzw. Gott und Chriſtus ſind zu ihnen gekommen, haben in ihnen Wohnung genommen und ſich ihnen geoffenbart (14, 18—24).

3. In denjenigen Ausführungen nun, in welchen eine Verkürzung des urchriſtlichen Gedankens ſich hier bemerkbar macht, läßt ſich eine gewiſſe Regel nicht verkennen. Gott liebt vor allen Chriſtum; dann aber auch die, welche aus Liebe zu Chriſto Chriſti Gebot halten; und dieſes Gebot verlangt nur die gegenſeitige Liebe der Gemeindeglieder, ſo wie Chriſtus nur für ſeine Freunde geſtorben iſt. Wer dieſe Freunde ſind, ſpricht 15, 14 deutlich aus: ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Alſo Chriſtus ſtirbt nur für die, welche ſeine Gebote halten, wie Gott nur die liebt, welche ihre Liebe zu Chriſto in der Erfüllung ſeiner Gebote zeigen (14, 21. 23). Von einer Sünderliebe Gottes und Chriſti iſt im vierten Evangelium nicht die Rede.[1] Alſo erklärt es ſich leicht, daß ſich auch die Pflicht der Gemeindeglieder nicht über den Kreis der Gemeinde hinaus oder gar auf den Feind erſtrecken kann. Das iſt nun freilich eine gründliche Verkehrung des urchriſtlichen Gedankens. Ihr Vorhandenſein wird aber noch durch beſtimmte Stellen des Evangeliums beſtätigt.

Ganz unmißverſtändlich iſt das Wort des geheilten Blindgeborenen, das gewiß keine irrige Meinung enthalten ſoll, da es den Standpunkt des Gläubigen gegenüber den Ungläubigen verteidigt (9, 31): οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. Das iſt ein Gottesgedanke, der dem Zöllner im Tempel (Luc. 18, 13) kaum hätte Frieden geben können. 3, 19—21 wird die durch Chriſtus gebrachte Spaltung der Menſchheit beſchrieben: Als das

[1] Wie eine frühzeitige Ergänzung dieſes den Wert des Evangeliums ohne Frage ſehr beeinträchtigenden Mangels ſieht es aus, wenn die Erzählung von Jeſus und der Ehebrecherin gerade in dieſer Schrift (8, 1—11) Aufnahme fand, nachdem ſie ihre erſte Heimat ohne Zweifel deshalb verloren hatte, weil man an der Sünderliebe Jeſu, die in ihr bezeugt iſt, Anſtoß nahm.

Licht ist Christus in die Welt getreten; aber die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse; sie hassen und fliehen das Licht, das ihre Werke beleuchten könnte; dagegen wer nach der Wahrheit handelt, will seine in Gott gethanen Werke vom Lichte bestrahlen lassen. Hier fällt schon das passive Verhalten Christi bei dem Erlösungswerke auf. Er erscheint wohl unter den Menschen; dann aber bleibt es den Menschen überlassen, zu ihm zu kommen oder nicht. Da zieht denn nur die Guten der Gute an; die Bösen bleiben ihm ferne, sie sind gerichtet (V. 18); der Zorn Gottes dauert über ihnen fort (V. 36). Bei der Fußwaschung, die Joh. 13, 4—11 an der Stelle erzählt wird, wo nach synoptischer Überlieferung die Einsetzung des h. Abendmahls erzählt werden sollte, wird zwar jedem, der sie empfangen hat, vollkommene Reinheit verheißen (V. 10)[1], aber sofort hinzugefügt, daß diese Verheißung selbstverständlich für den Verräter nicht gelte (V. 10. 11). Diesem υἱὸς τῆς ἀπωλείας kann auch die Bewahrung und Behütung durch Christus nichts helfen (17, 12).

Dahin gehört auch, daß Jesus für die Welt nicht betet (17, 9). Seine Jünger sind zwar ἐν τῷ κόσμῳ (V. 11), aber die Welt haßt sie, weil sie nicht ἐκ τοῦ κόσμου sind, wie auch Christus nicht ist ἐκ τοῦ κόσμου (V. 14. 16). Für Christus empfängt dieser Ausdruck seine Erklärung 8, 42; 16, 28: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς (θεοῦ 8, 42) καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον; für die Jünger ist bezeichnend die Stelle 15, 19: die Welt haßt sie, weil sie nicht von ihr stammen, sondern Christus sie auserlesen hat ἐκ τοῦ κόσμου. Nach 11, 52 (vergl. 10, 16) hat nämlich Christus die Aufgabe, die zerstreuten Gotteskinder zu sammeln (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ). Derselbe Gegensatz tritt uns ferner 8, 23 entgegen: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Die Wesen, die hier als οἱ ἄνω bezeichnet sind, heißen, wenn sie auf der Erde leben, ἄνωθεν ἐρχόμενοι (3, 31) γεννηθέντες (3, 3. 7). Ihr

[1] Wegen der Deutung der Stelle, insbesondere wegen des Zusatzes εἰ μὴ τοὺς πόδας s. mein Johannesevangelium z. d. St. S. 263.

Merkmal iſt das πνεῦμα, deſſen Urſprung und Ziel niemand kennt (3, 8 vgl. 1. Cor. 2, 14. 15), daher heißen ſie auch γεγεννημένοι ἐκ τοῦ πνεύματος und ſtehen den γεγεννημένοι ἐκ τῆς σαρκός gegenüber (3, 6. 8). Wenn nun 1, 12. 13 geſagt wird, daß Chriſtus — nur dieſe geſchichtliche Perſon kann unter dem Lichte gemeint ſein, an deſſen Namen man glaubt — denen die ihn aufnahmen, erſt die Vollmacht gab Gottes Kinder zu werden (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι vgl. 17, 2), die, doch wohl ſchon vorher, nicht aus Blut, Fleiſcheswillen und Manneswillen, ſondern aus Gott geboren waren (ἐγεννήθησαν)[1]: ſo ſcheint die ihnen durch Chriſtus erteilte Vollmacht doch nur in der Ermächtigung zu beſtehn, das vollends zu werden, wozu ſie von vorn herein angelegt und beſtimmt waren.

Iſt ſchon aus den hier angeführten Stellen klar, daß die urchriſtliche Anſchauung von der Sünderliebe Gottes im Johannesevangelium keine Stelle findet, weil die Kinder Gottes und der Welt durch eine in ihrer Natur begründete Kluft geſchieden ſind, ſo tritt die ganze Schroffheit dieſes Gegenſatzes doch erſt hervor, wenn man auf ſeine letzten Urſachen und Folgen achtet. 6, 44 ruft Jeſus: keiner kann zu mir kommen, wenn nicht mein Vater ihn zieht. Das wird 6, 65 aufgenommen in der Form: ‚wenn es ihm nicht gegeben iſt von meinem Vater'. Nach 6, 35—39 kommt zu Chriſtus was ihm der Vater giebt und er verſtößt keinen Kommenden (V. 37), keiner geht ihm verloren (V. 39): er aber gibt jedem ein Lebensbrot, das Hunger und Durſt für alle Zukunft ſtillt (V. 35) und erweckt ihn am jüngſten Tag (V. 39). Wenn er zum Vater geht, können ihm ſeine Jünger zwar nicht jetzt (13, 33), aber doch ſpäter folgen (13, 36), ſie kennen dahin den Weg (14, 4), aber ſeine Gegner können dahin überhaupt nicht kommen (7, 34; 8, 21). Denn nur der von oben Entſtammte,

[1]) Ich ſtimme mit B. Weiß z. d. St. vollkommen überein, wenn er ἐγεννήθησαν nicht auf die irdiſche Geburt, ſondern auf die Geburt zur Gotteskindſchaft bezieht, muß aber auch Hilgenfeld beipflichten, wenn er dieſe erſte Geburt zur Gotteskindſchaft der Verwirklichung der Gotteskindſchaft durch Chriſtus vorangehen läßt; man darf dieſe Stelle nicht ohne Rückſicht auf 3, 19—21; 11, 52 u. a. erklären.

aus Geist Geborene kann das Gottesreich schauen (3, 3. 5). Das Hirtengleichnis (Luc. 15, 4—7) kehrt Joh. 10, 1—16. 27. 28 in veränderter Form wieder; die wichtigste Veränderung ist, daß es sich für den guten Hirten nicht um die Rettung eines verlorenen, sondern nur um treue Bewahrung vor jedem Verlorengehen handelt (V. 28 οὐ μὴ ἀπόλωνται[1] εἰς τὸν αἰῶνα). Leider wird auch so der Gedanke der Sünderliebe bei Seite geschoben. Im zwölften Kapitel wird V. 39. 40 aus einer Jesajastelle über die Verstockung durch Gott es erklärt, daß die Juden nicht an Jesum glauben konnten (οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν). Daß Gott es ist, der Jesu seine Gemeinde giebt, ist namentlich im hohenpriesterlichen Gebet ausgesprochen (17, 2. 6. 9). Diese Gemeinde besteht also aus den Menschen, die Gott Christo aus der Welt gegeben hat, weil sie ihm, Gott, schon zugehörten (V. 6. 7).

4. Allerdings giebt es nun eine ganze Reihe von Äußerungen im Johannesevangelium, in welcher die urchristliche Anschauung von der Sünderliebe Gottes und Christi durchklingt. So nennt der Täufer 1, 29 Jesum das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt. Gewiß ist hier an eine Tilgung der Sünde durch den Opfertod Christi gedacht; aber dieser Gedanke kehrt im ganzen übrigen Evangelium nicht wieder, hat also nur insofern für das Verständnis des Johannesevangeliums Bedeutung, als er zeigt, daß die frühere christliche Gedankenwelt dem Verfasser nicht einfach abhanden gekommen war. Ferner wird 3, 16[2] von einer so starken Liebe Gottes zur Welt geredet, daß sie Gott zur Hingabe seines einzigartigen Sohnes behufs Rettung der an ihn Gläubigen getrieben habe. Die Stelle ist damit noch nicht erklärt, daß man sie als Nachbildung von Röm. 8, 32 bzw. Gen. 22, 12 bezeichnet. Aber es kommt hier doch in Betracht, daß nur die Gläubigen zum ewigen Leben kommen

[1] Es ist für die johanneische Gedankenwelt bezeichnend, daß das Zeitwort ἀπόλλυσθαι regelmäßig der Gabe der ζωὴ αἰώνιος gegenübersteht (3, 16; 6, 27. 39; 10, 10. 28; 11, 50: ἀποθάνῃ; 12, 25). Davon weicht allerdings die Stelle 17, 12 ab, die von sittlichem Verderben redet, wie wir das Wort von den Synoptikern her aufzufassen gewohnt sind. Von rein äußerer Bewahrung ist wieder 18, 9 die Rede.

[2] Vrgl. zu diesen und den folgenden Versen mein Joh.-Ev. S. 209 und außerdem S. 54—56.

ſollen und das ſind nach der ſofort folgenden Auseinanderſetzung die, deren Werke ſchon vorher in Gott gethan waren (V. 21). Wenn danach nur ſehr uneigentlich von einer Liebe Gottes zum κόσμος geſprochen werden kann, ſo iſt das nicht befremdlich, da der vierte Evangeliſt häufig ein allgemeines Urteil ausſpricht, das er ſofort einſchränken muß (1, 11. 12; 3, 32. 33; 13, 10). Immerhin zeigt auch dieſe Stelle (3, 16), daß der Gedanke der Sünderliebe zwar nicht in die Theologie des Evangeliſten paßt, aber doch aus dem Gemeindeglauben ſeiner Zeit nicht verſchwunden war. Ganz dasſelbe gilt von den Verſen 3, 17. 18, in denen verneint wird, daß Gottes Sohn in die Welt geſchickt worden ſei, um ſie zu richten. Auch 12, 47 wird das ausgeſprochen. Offenbar ſoll dadurch die Vorſtellung abgewehrt werden, als ob ſich Gott der Strafe des Sünders freue. Demgemäß wird das Gericht als die natürliche Begleiterſcheinung des erſten Auftretens Chriſti genannt (3, 20) oder das von Jeſus geſprochene Wort wird als eine Art unperſönlicher Richter vorgeſtellt (12, 48); 8, 15 begnügt ſich auch der Evangeliſt, zuerſt Jeſum ſagen zu laſſen: ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, um hernach gemäß ſeiner oben bezeichneten ſtiliſtiſchen Eigenart ſofort hinzufügen: καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν. So kann denn auch nach demſelben Schriftſteller Gott geradezu alles Gericht dem Sohn übertragen haben (5, 22), wobei freilich die ſonſtige Abſicht noch darin durchklingt, daß einmal der Vater niemand richtet (5, 22) und daß auch der Gläubige nicht in das Gericht kommt (5, 24); jedenfalls iſt das Gericht Chriſti gerecht (5, 30). Ganz bei Seite gelaſſen iſt aber der freundlichere Gedanke 9, 39, wo Jeſus im ſchärfſten Gegenſatz zu 3, 17; 12, 47 einfach ausſpricht: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον.

Die Samariterin kann nach 4, 18 freilich als ſündige Frau[1] betrachtet werden; aber darum iſt das Geſpräch Jeſu mit ihr nicht als Zeichen ſeiner Sünderliebe zu verſtehen; denn zu ihrer Rettung aus der Sünde geſchieht in dieſem Geſpräch ſo gut wie

[1] Weiß, Leben Jeſu I, drittes Buch, 3. Cap., und ebenſo z. d. St. faßt die Erzählung nach Analogie der ſynoptiſchen Erzählungen auf. Aber dazu genügt weder V. 18, noch V. 28, der „die Macht der entſchiedenen Erweckung neuen Lebens“ doch nicht darthun kann.

nichts (V. 29 εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα). Zu dem am Teich Bethesda an einem Sabbat geheilten Kranken spricht Jesus: μηκέτι ἁμάρτανε ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται. Dieses Wort ist aus der Absicht der Erzählung zu erklären: der Erlöser befreit zwar von der Sabbatpflicht, aber verbietet die Sünde. Daß hier wirklich einer aus früherem Sündenleben gerettet wurde, ist nicht gesagt. Ebenso ist 8, 32—36 aufzufassen. Hier wird freilich dem, welcher an Jesu Wort festhält, Freiheit aus der Sündenknechtschaft verheißen. Aber thatsächlich heben die in diesen Versen angeredeten sündigen Menschen, eben weil sie als Sünder vom Teufel stammen (V. 42. 44. 47) schließlich gegen Jesum Steine auf (V. 59); also von einer Rettung der Sünder ist auch hier keine Rede. Da erinnert es doch stark an gewisse Anschauungen der griechischen Tragiker[1], wenn betont wird, daß die Schuld dieser ohnehin rettungslos verlorenen Menschen durch das Anhören der Worte Jesu und durch das Anschauen seiner Werke sich noch gesteigert habe (15, 22—25). Lediglich als Anlehnung an den bestehenden Gemeindeglauben ist es zu verstehn, wenn der Auferstandene 20, 22 an die Geistesmitteilung die Verheißung knüpft: ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινος κρατῆτε, κεκράτηνται. In den umfassenden Erörterungen der Kapitel 14—16 über den heiligen Geist ist von einem durch ihn vermittelten Sündenerlassen und Sündenbehalten nicht die Rede.

Vielleicht scheint es ein weiteres Zeichen dafür, daß der urchristliche Gedanke von der Sünderliebe Gottes und Christi aus dem Gemeindeglauben zur Zeit des Evangelisten nicht verschwunden war, wenn mehrfach Christo die Absicht oder Aufgabe beigelegt wird, die Welt zu retten (3, 17; 4, 42; 5, 34; 10, 9; 12, 47). Doch darf hier nicht übersehen werden, daß das Johannesevangelium insofern mit Recht von einem Erlöserberuf Christi redet, als auch die guten Menschen aus der Welt zum ewigen Leben gerettet werden müssen. Das und nicht die Rettung aus der Sünde ist an allen Stellen der maßgebende Gedanke, wo von einem σώζειν durch Christus die Rede ist (3, 16; 4, 14; 5, 40; 10, 28; 12, 50).

[1] Vergl. z. B. Sophocl. Antig. 604 ff.

Ähnlich ſteht es mit den allerdings auffallenden Verſen 17, 21. 23. Jeſus hat 17, 9 betont, daß er nicht für die Welt, ſondern nur für die bete, die Gott ihm gegeben hat. Er hat V. 14. 16 hervorgehoben, daß ſie ſowenig wie er ſelbſt aus der Welt ſtammen. Nun dehnt er V. 20 ſein Gebet auch auf die aus, welche durch ſeine Jünger zum Glauben kommen. Da nun der Evangeliſt neben Jüngergemeinde und Welt kein Drittes kennt, ſo muß er die noch nicht zum Glauben Geführten unter den Begriff ‚Welt' rechnen, wenn ſie auch ihrer innern Beſchaffenheit nach nicht zur Welt gehören. Auch Jeſus hat ja ſeine Jünger ἐκ τοῦ κόσμου erwählt (16, 19); Gott hat ſie ihm ἐκ τοῦ κόσμου gegeben (17, 6) und doch ſind ſie nicht ἐκ τοῦ κόσμου (17, 14. 16). So kann ſich denn auch Jeſu Gebet auf eine Bekehrung des κόσμος richten (17, 21. 23), der als totum pro parte meliore hier wie 3, 16. 17; 4, 42; 12, 47 genannt iſt. An eine Bekehrung der Chriſtum und ſeine Jünger haſſenden Welt (5, 18; 17, 14), für die Chriſtus nicht betet (17, 9), iſt gewiß nicht zu denken.

* * *

Bei Jeſus und Paulus fanden wir trotz aller Verſchiedenheit der Form dieſelbe Grundanſchauung: die Sünderliebe als bezeichnendes Merkmal des Gottesbegriffs, als die ſittliche Eigenart Jeſu und als erſte Triebfeder ſeiner Gemeinde. Im Hebräerbrief war dieſe Anſchauung verkürzt, ſofern an die Stelle perſönlicher Liebe Gottes und Chriſti eine ſachliche Sühnung der Sünde trat, welche die ſchließliche Brechung der Sündenmacht nicht gewährleiſtete. Im Johannesevangelium iſt zwar der Gedanke der Liebe Gottes und Chriſti bewahrt, aber die Erlöſung bezieht ſich auf die Rettung aus der Vergänglichkeit und erſtreckt ſich nur auf die Menſchen, die durch ihre ſittliche Güte ſich von vorn herein als Kinder Gottes erweiſen.