

# Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel  
Prof. d. Theol. in Marburg Prof. d. Theol. in Halle

Neue Folge. 23. Heft

## Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus

VON

Lic. theol. Erwin Wischmann

Mit einem Namen-Verzeichnis



Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1926

Sommer 1925 ist erschienen:

**Dibelius, M.: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. III, 173 S. 8°. 1925. 4,-; geb. in Leinen 6,-**

„Ich war gefesselt von der Klarheit, Trefflichkeit, Energie und Plastik der entfalteten Gedanken.“  
Prof. D. M. Kade in der „Christl. Welt“.

Im Sommer 1926 etwa soll erscheinen:

**Das Johannes-Evangelium. Ein neuer kritisch-exegetischer Kommentar von Prof. D. Rudolf Sultmann in Marburg.**

Dieser Kommentar wird der II. Band des Gesamtwerkes:

**Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer**

„Der Meyersche Kommentar hat sich mit Recht ein hohes Ansehen bei Theologen und Pfarrern erworben; gilt er doch wegen seiner Stofffülle und mehr noch wegen seines besonnenen und maßvollen Urteils als ein zuverlässiger Führer und Exeget des N. T.“ Haborn, Bern, im „Theol. Literaturbericht“ 1922. 1.

Neubearbeitungen aller fehlenden Bände sind in Vorbereitung.

Zur Zeit können geliefert werden:

In Halbleinwandband geb. je 2,50 mehr.

III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. IV, 370 S. 9. Aufl. 1913.	10,-
V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. XLVII, 388 S. 10. Aufl. 1925.	12,-
VI. 2. Korintherbrief, v. H. Windisch. VIII, 436 S. 9. Aufl. 1924.	15,-
VIII/IX. Gesangenschaftsbriefe, v. E. Haupt. VI, 103, 198, 247 u. 180 S.	13,-
X. Thessalonikerbriefe, v. E. v. Dobschütz. X, 320 S. 7. Aufl. 1909.	6,-
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. IV, 379 S. 7. Aufl. 1902.	6,-
XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf. IV, 329 S. 7. Aufl. 1912.	8,-
XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. VI, 240 S. 7. Aufl. 1921.	6,-
XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bouffet. IV, 468 S. 6. Aufl. 1906.	12,-

## Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. Bouffet †, H. Guntel u. W. Heilmüller, Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor D. S. Koehler, Pastor Lic. W. Lueten und Prof. D. Joh. Weiß †.

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von Prof. D. Joh. Weiß †, in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. W. Bouffet und W. Heilmüller.

**3. Auflage, 21. bis 28. Tausend**

in vier handlichen Bänden, auf holzfreiem Papier, Lex.-8°. 1916–1918, Gesamtpreis geheftet 32,-, gebunden in 4 Halbleinwandbänden 41,-, in 4 Leinenbänden 44,-, in 2 Halblederbänden 50,-.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geh. 10,-; Halbleinw. 12,50
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 9,-; Halbleinw. 11,50
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 8,-; Halbleinw. 10,50
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. 9,-; Halbleinw. 11,50

## Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

z. von W. Bouffet † u. H. Gunkel, vom 12. Hefte der N. F. ab hg. von  
of. D. Rud. Sultmann in Marburg u. Prof. D. Dr. Herm. Gunkel in Halle.

Heft: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Von Hermann Gunkel. 2. unveränd. Aufl. VII, 96 S. 1910. 3,—

Heft: „Im Namen Jesu.“ Von Prof. D. W. Heitmüller. 1908. Vergriffen.

Heft: Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. D. Johannes Weiß-Heidelberg. III, 184 S. 1904. 5,—

Heft: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen von Pbd. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga. Mit Nachwort von Prof. Dr. Ernst Ruhn. 2. verbess. Aufl. 118 S. 1909. 3,60

Heft: Sabbat u. Woche im A. T. Von Prof. D. J. Meinhold. Vergriffen.

Heft: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Von Prof. D. Dr. H. Gressmann. Vergriffen, neue Aufl. in Vorber.

Heft: Die Lade Jahves. Von Prof. Lic. Dr. Martin Dibelius. Vergriffen.

Heft: Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes. Mit einem Anhang über den liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. D. W. Wrede. VIII, 98 S. 1906. 1,80

Heft: Jona. Eine Untersuchung. 3. vergleich. Religionsgeschichte. Von Prof. D. Hans Schmidt. Mit 39 Abb. VIII, 194 S. 6,—

Heft: Hauptprobleme der Gnosis. Von W. Bouffet. Vergriffen.

Heft: Zur Synopse. Untersuchung über die Arbeitsweise d. Mt. u. Mk. u. ihre Quellen, namentl. die Spruchquelle, im Anschluß an eine Synopse Mt.-Mk.-Lk. Von Dr. G. H. Müller. IV, 60 S. 1,50

Heft: Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. Von Professor Dr. M. Dohlenz. VIII, 166 S. 1909. 6,—

Heft: Der Stil der paulin. Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe. Von Prof. D. Rud. Sultmann. 2, 110 S. 1910. 3,40

Heft: Das Gilgamesch-Epos. Neu überf. v. Arthur Ungnad u. gemeinverständlich. erkl. v. Hugo Gressmann. IV, 282 S. 6,—, geb. 8,50

Heft: Die urchristl. Abarislieferung v. Johannes dem Täufer, unterf. von Prof. Lic. Dr. Martin Dibelius. VI, 160 S. 1911. 5,40

Heft: Das Ich der Psalmen, untersucht von Professor Lic. Emil Balla. IV, 156 S. 1912. 4,—

Heft: Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Bir-Zet, und in Verbindung mit Dschirius Jusfi in Jerusalem herausgegeben von Prof. D. Hans Schmidt und Prof. Dr. Paul Kahle. Mit einer Einleitung über palästinische Erzählungskunst, ein. Abriß d. Gramm. u. Verzeichn. 96 u. 303 S. 15,—, geb. 17,60

### Neue Folge:

Heft: Mose u. seine Zeit. Ein Romm. 3. d. Rose-Sagen. N. e. Doppellarte. Von Prof. D. Dr. H. Gressmann. VIII, 486 S. 14,—, geb. 16,50

Heft: Die Geisteskultur von Carso. Von H. Böhlig. Vergriffen.

- 3. Heft:** **Aber die Pastoralbriefe (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief).** Von Dr. Hans Helmut Mayer. IV, 89 S. 1913. 1,50
- 4. Heft:** **Kyrios Christos.** Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Von Prof. D. W. Bouffet. 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921. 15,—, geb. 17,50
- 5. Heft:** **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Gesch. d. jüd. Hellenism. v. Dr. Fr. Jocke. VIII, 132 S. 1913. 4,—
- 6. Heft:** **Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom.** Literar. Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Von Prof. D. W. Bouffet. VIII, 319 S. 1915. 14,—
- 7. Heft:** **Historia Monachorum und Historia Lausiaca.** Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Von K. Reichenstein. 12,—
- 8. Heft:** **Jesus der Herr.** Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. Von Prof. D. W. Bouffet. II, 96 S. 1916. 3,—
- 9. Heft:** **„Der Sohn Gottes.“** Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. Von Prof. D. Gillis P:son Wetter. V, 201 S. 1916. 4,—
- 10. Heft:** **Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.** Von Prof. Dr. Hugo Koch. IV, 108 S. 1917. 3,—
- 11. Heft:** **Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.** Von Lic. th. Dr. phil. Roland Schüg. 27 S. 1920. —,75
- 12. Heft:** **Die Geschichte der synoptischen Tradition.** Von Prof. D. Rud. Sultmann. I, 232 S. 1921. 9,—, geb. 11,50
- 13. Heft:** **Altchristl. Liturgien I: Das christl. Mysterium.** Stud. z. Gesch. d. Abendm. v. Gillis P:son Wetter. VIII, 196 S. 1921. 5,—
- 14. Heft:** **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. Julius A. Sewer. IV, 94 S. 1922. 5,—
- 15. Heft:** **Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.** Von Privatdoz. Lic. Gg. Bertram. IV, 108 S. 1922. 2,50
- 16. Heft:** **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuells.** Von Prof. Dr. H. Ustin. 71 S. 1922. 3,—
- 17. Heft:** **Altchristl. Liturgien II: Das christliche Opfer.** Neue Stud. z. Gesch. d. Abendm. Von G. P. Wetter. IV, 122 S. 1922. 5,—
- 18. Heft:** **Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Postdonianischen Philos.** Von Lic. R. Lichtenhan. VI, 132 S. 3,50
- 19<sup>1</sup>. Heft:** **Εὐχαριστήριον.** Studien zur Religion u. Lit. d. A. u. N. T. Herm. Gunkel z. 60. Geburtstag dargebr. von seinen Schülern und Freunden, hrsg. v. Hans Schmidt. 1. Teil. Zur Religion und Lit. d. A. T. VIII, 425 S. Mit 1 Abb. im Text und 5 Abb. auf 2 Taf. 1923. (Mit 2. Teil zus. 30,—, geb. 33,—) 20,—
- 19<sup>2</sup>. Heft:** **Daselbe.** 2. Teil. Zur Religion u. Lit. d. N. T. 240 S. 12,—
- 20. Heft:** **Jesu Bergpredigt.** Rabbinische Texte z. Verständnis d. Bergpredigt, ins Deutsche übers. u. in ihren Ursprachen dargeboten. Mit Erläuterungen, Lesarten u. Registern. Von Paul Siebig. VI, 234 S. 1924. 10,—
- 21. Heft:** **Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur.** Von Prof. Dr. H. Willrich. VI, 100 S. 1924. 5,50
- 22. Heft:** **Topologische Überlieferungsstoffe im Joh.-Evangelium.** Von Prof. D. K. Kundsin. IV, 80 S. 1925. 4,—

# Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus

von

Lic. theol. **Erwin Wihmann**

Mit einem Namen-Verzeichnis



Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1926

**Forschungen zur Religion und Literatur  
des Alten und Neuen Testaments**

herausgegeben von

**D. Rud. Bultmann** und **D. Dr. Hermann Gunkel**  
a. Prof. d. Theol. in Marburg      a. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 23. Heft  
Der ganzen Reihe 40. Heft

---

**Alle Rechte vorbehalten**

---

## Vorwort.

Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus ist in der Geschichte der paulinischen Forschung gewiß je und je mitbehandelt worden, selten jedoch im Sinn eines offenen Problems. In der Regel stellte man die Dinge so dar, als ob der Glaube, dessen Problematik in diesem Zusammenhang nicht erkannt wurde, für das Verhältnis zum erhöhten Christus von selbstverständlicher und ausschlaggebender Bedeutung sei. Man hatte keinen Anlaß, an dem Recht zu zweifeln, die ganze Christusfrömmigkeit auf den Nenner des Glaubens zu bringen. Auf diese Weise blieb Paulus — wie für die Reformation — der Apostel des Glaubens und sein „System“ in seiner Einheitlichkeit unberührt. Wo man trotzdem verschiedene Elemente innerhalb seiner Lehre aufzeigte, war es gerade die πίστις, die die auseinanderfallenden Teile wieder zusammenband. Ihre Bedeutung für die Christusfrömmigkeit mußte nach dem allem als gesichert gelten, und die Frage nach ihr schien überflüssig zu sein.

Trotzdem stellt sie die vorliegende Arbeit mit besonderem Nachdruck. Sie will zeigen, wie die meisten früheren Abhandlungen mit einem mehr oder minder unpaulinischen Glaubensbegriff operieren. So sonderbar es klingen mag: Es fehlt bei den Darstellungen des Paulinismus bis auf verschwindende Ausnahmen an einer allseitigen und einwandfreien Untersuchung dessen, was bei Paulus πίστις heißt. Das unter Berücksichtigung des vorpaulinisch-christlichen und außerchristlich-jüdischen sowie des hellenistischen Sprachgebrauchs nachzuprüfen mußte darum diese Arbeit als ihre vornehmste Aufgabe ansehen. Sie kam dabei zu Ergebnissen, die weit ab von den meisten herkömmlichen Glaubensdefinitionen liegen, vor allem auch hinsichtlich der Wendungen πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ u. dgl.

Von hier aus mußte die Frage nach der Bedeutung dieser neuen πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus noch reizvoller sein. Tatsächlich ergab sich auch dabei ein Befund, der mit den landläufigen Darstellungen in schroffem Widerspruch steht und bislang nur von ganz vereinzelt Forschern eben angedeutet worden war.

Setzt sich solchermaßen unsere Untersuchung mit dem Gros der gesamten Forschung in Widerspruch, so galt es, diese selbst im einzelnen zu Wort kommen zu lassen, um die Unterschiede und die etwa vorhandene Übereinstimmung noch mehr ins Licht zu rücken. Das geschah, um den Gang der eigenen Untersuchung nicht zu sehr zu belasten, in einem vorausgeschickten historischen Teil, der in sich genommen ein bescheidener Beitrag zur Geschichte des vorliegenden Problems sein möchte. Damit wird seine verhältnismäßige Ausführlichkeit ebenso entschuldigt wie seine prinzipielle Bedeutung unterstrichen.

Die beiden übrigen Teile folgen in der Reihenfolge, die der Zwang einer möglichst vorurteilsfreien Behandlungsweise erfordert: Zuerst die Begriffszerlegung der πίστις, dann die Darstellung des paulinischen Verhältnisses zum erhöhten Christus und zuletzt die Gegenüberstellung von πίστις und Christusfrömmigkeit.

Die auf solche Weise gefundene Lösung des Problems, das für die Beurteilung des Paulinismus nicht minder wichtig ist wie für diejenige aller sich auf ihn berufenden kirchlichen und theologischen Richtungen der Gegenwart, schien mir das Recht einzuräumen, diese Erstlingsarbeit der Öffentlichkeit zu übergeben.

Sie ist entstanden aus der Weiterbeschäftigung mit der Vorarbeit zum Fakultätsexamen an der Universität Gießen, die damals Herr Professor D. Bultmann mit dem Thema: „Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus nach der Anschauung des Paulus“ gestellt hatte. Hier war das Problem zum erstenmal präzise formuliert. Die scharfe Fragestellung, Prof. Bultmanns Kritik an jener Arbeit, seine Winke bei der Weiterbeschäftigung brachten die Arbeit ungefähr auf den vorliegenden Stand, in dem ich sie der Gießener Fakultät zur Erwerbung des Licentiatengrades unterbreitete. Nach ihrer Annahme und abgelegter Prüfung gab die Besprechung mit dem Referenten Herrn Professor D. Karl Ludwig Schmidt und eine nochmalige Rücksprache mit Herrn Prof. D. Bultmann-Marburg Anlaß, die eigene These — auch in Abgrenzung gegenüber der Auffassung der genannten Herren — in manchen Punkten noch klarer, 3. T. schärfer, 3. T. vorsichtiger, zu formulieren. Außerdem wurde, um das Gesamtbild der Forschung zu ergänzen, soweit erreichbar die einschlägige englische Literatur eingearbeitet und Proben französischer und katholischer Theologie eingestreut, so daß die Untersuchung nunmehr hoffen darf, eine Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein. Ist dies der Fall, so gebührt das Verdienst daran selbstverständlich denen, die meine Lehrer und Berater waren. Ihnen sei mein großer Dank auch hier in Verehrung ausgesprochen.

Dank schulde ich daneben der Hessischen Universitätsbibliothek zu Gießen für weitgehende Unterstützung bei Besorgung der englischen Literatur und meiner Frau für ihre getreue Hilfe bei der Herstellung eines druckfähigen Manuskripts. Nicht zuletzt aber auch Dank den beiden Herren Herausgebern für die Aufnahme der Arbeit in die vorliegende Sammlung und dem Verlag für bereitwillige Übernahme des Drucks trotz anhaltend schwieriger Verhältnisse.

Wenings (Oberhessen), im Juli 1925.

Lic. theol. **Erwin Wilmann**  
Pfarrer.

#### Berichtigung

S. 10 Anm. 3 Schluß lies S. 6 statt S. 5.

S. 22 Anm. 2 lies W. Herrmann.

S. 36 Zeile 18 v. o. fehlt vor dem 2. Absatz die Unterziffer 2.



## Inhaltsübersicht

Vorwort . . . . .	V—VI
Inhaltsübersicht . . . . .	VII—VIII
<b>erster Teil: Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit in der paulinischen Forschung von S. Chr. Baur bis zur Gegenwart . . . . .</b>	
. . . . .	1—29
S. Chr. Baur 1. — R. A. Lipsius 2. — H. Sädemann 4. — C. Hofsten 6. — A. Ritschl 6. — B. Weyh 7. — W. Beyschlag 7. — W. Pfeleiderer 8. — O. Kirn 10. — L. Jhmels 10. — E. Grafe 10. — J. Haushleiter 10. — A. Schlatter 11. — E. W. Mayer 12. — H. J. Holzmann 12. — R. Seeberg 13. — W. Wrede 14. — J. Kaftan 17. — A. Deißmann 17. — E. v. Dobschütz 18. — J. Weiß 18. — H. Wernle 19. — W. Bouffet 20. — P. Wernle 21. — W. Heilmüller 22. — P. Feine 23. — E. Sommerlath 25. — O. Sämtig 25. — W. Mundle 25. — Zusammenfassung 27.	
<b>weiter Teil: Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit nach der Anschauung des Paulus . . . . .</b>	
. . . . .	30—117
<b>A. Begriffsuntersuchung von πίστις und πιστεύειν . . . . .</b>	
. . . . .	30—35
1. Das Problem in Röm. 8, 21 ff. . . . . 30	
2. Die Quellen für die Untersuchung . . . . . 35	
<b>I. πίστις und πιστεύειν ohne Objekt . . . . .</b>	
. . . . .	34—47
1. bei Paulus zur Bezeichnung des Christseins . . . . . 34	
2. im sonstigen frühchristlichen Schrifttum . . . . . 36	
3. Vorläufiges über Inhalt und Art dieses Glaubens . . . . . 37	
4. Der entsprechende Sprachgebrauch im Spätjudentum . . . . . 40	
5. Desgl. in den übrigen Religionen . . . . . 43	
<b>II. πίστις und πιστεύειν mit Objekt . . . . .</b>	
. . . . .	47—56
1. Die Stellen bei Paulus . . . . . 47	
2. Der Glaube an Gott als Monothelismus . . . . . 49	
a. bei Paulus . . . . . 49	
b. im übrigen frühchristlichen Schrifttum . . . . . 49	
c. im zeitgenössischen Judentum . . . . . 50	
3. Der Glaube in seiner Beziehung auf Christus . . . . . 54	
<b>III. Der Inhalt des Glaubens als Inhalt des christlichen Kerngmas, eine Inhaltsuntersuchung der Termini . . . . .</b>	
. . . . .	56—68
1. διάκονος 57. — 2. εὐαγγέλιον 58. — 3. εὐαγγελίζεσθαι 60. — 4. κηρύσσειν 60 — 5. κήρυγμα 61. — 6 λόγος 61 — 7. μυστήριον 62. — 8. μαρτύριον 62. — 9. καταγγέλλειν u. d. 63. — 10. διδάσκειν und διδασκῆ 64. — 11. λαλεῖν 65. — 12. εἰπούειν u. d. 65. — 13. Ergebnis für Inhalt und Wesen der πίστις 66.	
<b>IV. Der Glaube als Heilsglaube und seine Bezeichnung durch die Formeln „Glaube an Christus“ . . . . .</b>	
. . . . .	68—75

1. Der Glaube als Heilsglaube . . . . .	68
2. Die Formel πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . . .	68
3. Die Verbindung von πίστις und πιστεύειν mit εἰς . . . . .	71
4. Die Verbindung von πίστις mit ἐν . . . . .	73
5. Die Verbindung von πιστεύειν mit ἐπί . . . . .	73
6. Die Verbindung von πίστις mit πρός . . . . .	74
7. Schlußfolgerungen für die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ u. dgl. . . . .	74
<b>V. Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Gegensatz zum jüdischen Heilsweg des Gesetzes . . . . .</b>	<b>75—89</b>
1. Das Gesetz als Heilsweg des Spätjudentums neben dem Gottesglauben . . . . .	75
2. Vergleich der im jüdischen und im christlichen Heilsweg verlangten inneren Haltung des Frommen . . . . .	78—89
a. Das Fürwahrhalten 78. — b. Das Vertrauen 79. — c. Der Gehorsam 83. — d. Die Bewertung der Heilsermöglichung als Gnade Gottes 85.	
<b>VI. Abschließendes über die paulinische πίστις . . . . .</b>	<b>89—95</b>
1. Die πίστις als Korrelat der χάρις und ihr Verhältnis zu dem von Paulus übernommenen Gemeindeglauben . . . . .	89
2. Paulus und 4. Esra . . . . .	91
3. Paulus und Philo . . . . .	92
4. Kritik von Bouffets Darstellung des paulinischen Glaubens . . . . .	94
<b>B. Das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus . . . . .</b>	<b>95—110</b>
<b>I. Voraussetzungen . . . . .</b>	<b>95—97</b>
1. Die πίστις . . . . .	95
2. Der Kultus . . . . .	96
3. Christus als der Erhöhte neben Gott . . . . .	96
<b>II. Die Christusfrömmigkeit . . . . .</b>	<b>97—106</b>
1. κύριος und δούλος . . . . .	97
2. Innigere Töne des Verhältnisses . . . . .	98
3. Die Christumyistik . . . . .	98
a. Der „Geist“ bei Paulus . . . . .	98
b. πνεῦμα und κύριος . . . . .	99
c. Taufe und Christusgemeinschaft . . . . .	100
d. „In Christo“ sein . . . . .	101
e. Christus „in“ den Gläubigen . . . . .	101
4. Die Christumyistik und das Verhältnis zu Gott . . . . .	102
5. Folgerungen aus der Christumyistik . . . . .	104
6. Pauli eigene Christusgemeinschaft . . . . .	106
7. Abschließendes über die paulinische Christumyistik . . . . .	107
<b>III. Nachbemerkungen . . . . .</b>	<b>108—110</b>
1. Das Leben „in Christo“ als Tatsache und Aufgabe . . . . .	108
2. Der abgeschlossene Gebrauch von ἐν Χριστῷ . . . . .	108
3. Dehmanns Gegenüberstellung von ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι . . . . .	108
<b>C. Die Bedeutung der πίστις für die Christusfrömmigkeit . . . . .</b>	<b>110—117</b>
<b>I. Das Nach- und Nebeneinander von πίστις und Christusfrömmigkeit im Leben der Christen . . . . .</b>	<b>110</b>
<b>II. Die Bedeutung der πίστις für Pauli eigene Bekehrung und für seine spätere Missionsarbeit . . . . .</b>	<b>113</b>
<b>III. Schlußzusammenfassung: Die Artverschiedenheit von πίστις und Christusfrömmigkeit . . . . .</b>	<b>114</b>
<b>Literaturübersicht . . . . .</b>	<b>117</b>
<b>Namen-Verzeichnis . . . . .</b>	<b>119</b>

## Erster Teil.

---

### Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit in der paulinischen Forschung von F. Chr. Baur bis zur Gegenwart.

Wir beginnen den Überblick über die Behandlung von πίστις und Christusfrömmigkeit in der paulinischen Forschung mit deren Altmeister Christian Ferdinand Baur.<sup>1)</sup>

Nach ihm „hat jede Religion die Aufgabe, den Menschen zur Einheit mit Gott zu bringen, was nur durch das δικαιοῦσθαι geschehen kann“ (N. T. 133). In dieser Anschauung und mit der vorausgegangenen Erklärung (S. 132): Der allgemeinste Begriff, mit welchem der Apostel (Paulus) die Aufgabe und Bestimmung der Religion bezeichnet, ist die δικαιοσύνη rückt Baur, trotz seiner Ablehnung der die Rechtfertigung allzusehr in den Mittelpunkt stellenden Einteilungsweise eines Usteri, Neander und Dähne (Paulus 126 bis 128 doch wieder jene als den „Hauptsatz der paulinischen Lehre“ (Paulus 145) — ganz in den Fußspuren der Reformation — in den Brennpunkt einer Ausführungen über den paulinischen „Lehrbegriff“. Und hierbei finden wir seine Auslassungen über die paulinische πίστις.

„Glaube“ hat nach B. bei Paulus verschiedene Bedeutungen: „Außerlich betrachtet kommt er aus der gehörten Predigt des Evangeliums und ist daher Fürwahrhalten dessen, was überhaupt den Inhalt des Evangeliums ausmacht“ (Paulus 161). Denn das ist „das erste, das bei dieser πίστις stattfinden muß, daß dieses Gegebene und Vernommene für wahr gehalten wird“ (N. Th. 154). „Spezieller“ aber ist dann πίστις „Überzeugung von etwas Überfinlichem“ (N. Th. 154), „religiöse Überzeugung“, „Gottvertrauen“ und schließlich soviel wie „christlicher Glaube“. Dieser christliche Glaube aber hat „das Prinzip, auf welchem er beruht, in Christus“ (Paulus 161), ist daher πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und noch genauer genommen πίστις ἐν αἵματι αὐτοῦ. So erst haben wir „die eigentümlich paulinische Bedeutung der πίστις, wie das Wort immer genommen werden muß, wenn von der Rechtfertigung die Rede ist“, nämlich als Glauben an die Gnade Gottes, in den Versöhnungstod Jesu und an dessen Auferstehung (Paulus 162 und N. Th. 154 f.).

Dieser Glaube ist die subjektive Bedingung der Rechtfertigung (Paulus 170). Nur durch Glauben wird die bloß angerechnete Gerechtigkeit

<sup>1)</sup> Zum folgenden vergl. „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie“ 1864 (N. Th.) und „Paulus, der Apostel Jesu Christi“ 1867 Bd. II (Paulus).

zu einer wirklichen. Denn „der Glaube setzt den Menschen in eine solche Einheit mit Christus, daß was von Christus gilt, auch von den an ihn Glaubenden gelten muß“ (178). Indem wir im Glauben an ihn mit ihm uns auch eins wissen, werden wir in ihm *δικαιοσύνη θεού* (173).

Da nun aber das christliche Bewußtsein nach Baur's vorausgehenden Ausführungen „ein wesentlich geistiges Bewußtsein ist“, ja von Paulus „geradezu als Geist bezeichnet“ wird (Paulus 136 f.), so wird auch erst „in dem *πνεύμα* . . . die *πίστις* . . . zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewußtseins“ (175). „Man kann ja an Christus nicht glauben, ohne daß man sich auch mit ihm eins weiß“ (173). Diese „Einheit des Bewußtseins“ aber muß „ein wahrhaft inneres Verhältnis“, ein „Verhältnis des Geistes zum Geist“ sein, „in welchem der Geist als das Prinzip des subjektiven Bewußtseins, mit seinem objektiven Grund, dem Geiste Gottes, als dem Geiste Christi, zur Einheit sich zusammenschließt“. Läuft somit für den Schüler Hegels alles auf die Einheit des subjektiven Menschengeistes mit dem objektiven Gottes-Christusgeist hinaus, so vergißt er doch nicht, daß bei Paulus „das Band der Einheit . . . nur durch Glauben geknüpft wird“ (Paulus 177 vgl. N. Th. 176). Damit aber wird der Glaube „selbst dieses Band, und was vom Geist gilt, gilt auch vom Glauben. Der Glaube ist das Band einer Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher Christus so in uns lebt, daß wir nicht mehr uns, sondern nur ihm leben“ (N. Th. 176).

So steht die in Hegelscher Dialektik ausgesprochene Einheit mit Christus für B. durchaus im Vordergrund. Da diese „Identität mit Christus und Gott“ (N. Th. 143) aber wesentlich geistbedingt ist (vgl. Paulus 139), so wird die *πίστις* für Baur's Logik schier zu einer überflüssigen Größe. Sein Kapitel 1 über „das Prinzip des christlichen Bewußtseins“ (Paulus 133 ff.) könnte der beiden folgenden Kapitel über die Lehre von der Rechtfertigung ohne Schwierigkeit entfallen. Das wollen wir festhalten. B. versucht zwar immer wieder, in seiner Konstruktion dem Glauben einen Platz offen zu halten<sup>1)</sup>, jedoch vergeblich. Denn dadurch, daß er den Glauben „selbst nur als die Einheit des Menschen mit Christus“ bezeichnet (Paulus 177), gefährdet er die andere Auffassung, wonach der Glaube „die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus“ nur „vermittele“ (Paulus 178). Der Glaube an Christus wird fast zur Gemeinschaft mit Christus, jedenfalls aber wird die eingangs festgestellte Bedeutung des Glaubens als Fürwahrhalten der christlichen Heilsbotschaft oder auch als Glaube an den Tod und die Auferstehung Christi damit verdrängt und vergessen. Und selbst die anfänglich gute Auslegung von Gal. 2,20 mit der präzisen Scheidung «Christus in mir» und «Leben im Fleisch = im Glauben» vermischt sofort wieder die Grenze zwischen Glauben und Christusgemeinschaft dadurch, daß „Leben im Glauben“ „sowohl ein Leben im Fleisch als das Leben Christi in mir“ ausdrücken soll (Paulus 181).

<sup>1)</sup> Paulus S. 177: „Wenn auch die wahre lebendige Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott der Geist ist, so ist doch, da wir den Geist nur auf dem Grund des Glaubens empfangen, nie zu vergessen, daß die Rechtfertigung ihr wesentliches Element nur im Glauben hat.“

So ergibt sich für Baur's Darstellung des paulinischen Glaubens folgendes Resultat:

1. Zunächst ist der Glaube Fürwahrhalten der christlichen Heilsbotschaft, Gottvertrauen, Glaube an Gottes Gnade, an Jesu Tod und Auferstehung. Diese Aussagen gelten insonderheit für die Rechtfertigungslehre. Sie vollenden sich jedoch in der Vollbedeutung des Glaubens als

2. einer die Einheit des Gläubigen mit Christus gewährleistenden oder auch schon darstellenden Bewußtseinstätigkeit.

3. Mit dieser πίστις als „Band der Lebensgemeinschaft mit Christus“ (R. Th. 176) konkurriert der «Geist» als Prinzip des christlichen Bewußtseins und Bedingung der Identität mit Christus und Gott.

Diese drei Stränge laufen jedenfalls nebeneinander her. Es bleibt nur die Frage, inwieweit Paulus und in welcher Weise Hegel-Baur dabei ein Wort kommen. Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus wäre durch das unter 2) Gesagte hinreichend angedeutet.

Baur's Behandlung der paulinischen πίστις bestimmte weitthin die Forderung nach ihm.

Schon Richard Adalbert Lipsius zeigt das. In seiner gewissenhaften Schrift „Die paulinische Rechtfertigungslehre“ (1863) geht er folgenden Weg: Nach Kennzeichnung der allgemeinen Bedeutung von πίστις als Vertrauen, Fürwahrhalten und sittliche Gemütskraft (95. 105) erhebt sich ihm der christliche Glaube durch Prüfung der einzelnen Konnotationen von πίστις und πιστεύειν als derjenige „innere Zustand der vertrauensvollen Hingabe des Gemütes an Gott und Christus . . . , welcher prinzipiell mittelst des λόγος und der ἀκοή im Menschen . . . herbeigeführt wird und als solcher die ideelle Rechtfertigung . . . wirkt“ (118). Dabei ist das Moment des Fürwahrhaltens nicht vergessen (vgl. 106. 120) und der Glaube an Christus genauer definiert als „Glaube an die Messianität Jesu“ (110), an seine Auferweckung von den Toten und an „die durch Christi Tod vermittelte Sündenvergebung und die durch seine Auferstehung vermittelte Rechtfertigung“ (113). „Sonach ist denn als Objekt der christlichen πίστις überhaupt das in Christo erschienene Heil zu betrachten“ (114 ff.). Das Nebeneinander «Glaube an Gott» und «Glaube an Christus» (112) wird für  $\Sigma$  erklärlich, „sofern die vertrauensvolle Hingabe an den Gott, welcher Christum für uns in den Tod gegeben und auferweckt hat, zugleich die vertrauensvolle Hingabe an den in sich schließt, der uns von Gott zum persönlichen Träger des messianischen Heils gemacht ist“ (115). Daß dieser Glaube an Christus her ausgesprochenerweise — gerade wie bei Baur — auch ein Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus darstellt, zeigt der weitere Satz: Das Ziel der πίστις ist die Einheit mit Gott und Christo im Geiste“ (121). Durch den Glauben treten wir nämlich in die — bildlich wie geistig, immer aber ethisch zu verstehende (130 ff.) — „Gemeinschaft mit Christi Tod“, der positiv „die durch den Glauben vermittelte“ — und zunächst auch ethisch bedeutete (154) — „Lebensgemeinschaft mit Christo“ (157) entspricht. Diese Lebensgemeinschaft ist aber eine „wirkliche Wesens-

gemeinschaft" (158. 167. 191) und wird durch das „vermittelnde Prinzip" des Geistes (166) als innerlich ethisch (165) und metaphysisch (175) gekennzeichnet.

Die Schwierigkeit, die sich hier wieder — wie bei Baur — aus dem Nebeneinander von Glaube und Geist ergibt, versucht Lipsius im Gegensatz zu jenem durch besondere Prüfung des Verhältnisses von πίστις und πνεῦμα und von Glaube und Christusgemeinschaft zu beheben (174 ff.). Obwohl er meint, „daß es überhaupt nicht gut möglich ist, die πίστις in ihren Wirkungen streng von πιστεύειν zu scheiden" (177), faßt er doch schließlich sein Ergebnis dahin zusammen, daß der Glaube (als das innerliche Prinzip der Rechtfertigung!) die Grundvoraussetzung sowohl für die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus wie für die Geistesmitteilung sei (a. a. O.). Damit wird die Baur'sche Priorität des Geistes fast in ihr Gegenteil verkehrt, eine befriedigende Lösung ist uns aber nicht gegeben. Denn nun bleibt zu fragen, weshalb es überhaupt des neuen Geist-Prinzips bedarf, um aus der „Wesensgemeinschaft mit Gott und mit Christo", in die der Gläubige doch schon durch Wirkung des Glaubens versetzt ist (vgl. die oben zitierten Stellen a. a. O. 158. 191) eine „wirkliche Wesensgemeinschaft" (167. 177) zu machen. Diese Frage stellt und beantwortet L. nicht. Wir aber spüren hier wieder eine Unausgeglichenheit. Ob sie bei Paulus selbst zu suchen ist? <sup>1)</sup>

Hermann Lüdemann glaubt dies nachweisen zu können. In seiner Untersuchung der „Anthropologie des Apostels Paulus" (1872) kommt er — freilich mit anderem Interesse wie wir — zu dem Schlusse, „daß sich bei Paulus auf zwei verschiedenen anthropologischen Grundlagen, die sich in verschiedenen Begriffen der σαρξ charakteristisch ausprägen, zwei Gedankenreihen erheben, welche durch ihre ganze Länge hin von einander abweichen" (171), nämlich „eine religiöse oder subjektiv-ideelle und eine ethische oder objektiv-reale". Den anthropologischen Unterbau hier beiseite gelassen finden wir innerhalb der einen Gedankenreihe eine „bloß ideelle ἐκ πίστεως zugerechnete δικαιοσύνη" (164 u.), bei der anderen „eine reale δικαιοσύνη ἐκ πνεύματος ἁγίου" (166 o. vgl. 172 o.); „auf der einen Seite den Glauben, — auf der anderen Seite die Taufe als Vermittler der respektiven Erlösung" (172). Nach Lüdemanns Auffassung fließt die eine Anschauung „aus dem Wesen der jüdisch-religiösen", die andere aus dem der „hellenistisch-dualistischen Kategorien" (173). Das noch ungeklärte Ineinander der beiden Gedankenreihen im Galater- und in den Korintherbriefen entwickelt sich bei Paulus „zu der eigentümlich zweifächtigen" Lehre des Römerbriefs (200), wo die in Kapitel 1—4 entwickelte und „mit voller Absichtlichkeit" (206) „auf die Subjektivität des jüdisch-gesetzlichen Bewußtseins berechnete" (208) δικαιοσύνη ἐκ πίστεως

<sup>1)</sup> A. Schweizers Urteil, L. sehe als erster „nicht wie bisher immer geschehen war, die eine" Gedankenreihe „durch die andere außer Kraft" (Ges. d. paul. Forsch. 16) mag, angewendet auf den juristischen Gedankenkreis der Rechtfertigung und den ethischen der realen Neuschöpfung durch den Geist, zu Recht bestehen, erweist sich aber bei der uns berührenden Problemzuspitzung als löcherig.

„hinausgedrängt“ wird (165. 215 f.), um der „realen Neuschöpfung des Menschen durch das  $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha$ “ (208) den allein gebührenden ersten Platz einzuräumen.

$\kappa\alpha\tau\alpha$  und  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  bezeichnen also hier, wie bei Baur und Lipsius, die beiden Pole paulinischen Denkens. Ihr gegenseitiges Verhältnis wird aber jetzt schärfer umrissen. Die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ , deren Objekt Christi stellvertretendes Straßleiden und sein Tod ist (156. 169) und auf Grund deren eine ideelle Gerechtigkeit angerechnet werden kann, verschafft lediglich „vorbereitend den Zutritt zur objektiven Gnade der . . .  $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha$  Verleihung“ (215) und verliert damit ihre beherrschende Bedeutung für des Apostels Lehre: „Gerade die Momente, in welchen man nicht selten das Palladium des Paulinismus erblickt, die stellvertretende Genugtuung Christi und die Gerechtigkeit aus Glauben, sind, nachdem sie einst zu einem Teil wirklich den innersten Kern des paulinischen Evangeliums gebildet haben, dennoch aus dieser zentralen Stellung nach und nach herausgedrängt worden, um in der reifsten Gestalt der Lehre vielmehr nur die Propyläen darzustellen, durch die namentlich der vom Judentum herkommende Christ seinen «Zutritt» nehmen muß zu den Hellsgütern . . .“ (216).

Nach alledem stellt sich uns das Verhältnis von Glaube und Christusgemeinschaft gemäß der „in lebhaftester Bewegung befindlichen Gedankenarbeit des Apostels“ (217) verschieden dar. Im „Glaubensbegriff des Galaterbriefes“ finden wir das Moment eines mystischen Einswerdens mit Christo  $\delta\iota\alpha$   $\tau\eta\varsigma$   $\pi\iota\sigma\tau\omega\varsigma$ , und die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  wird „in der subjektiven Aneignung der Erlösungstatsache . . . geradezu zum subjektiven Nach- und Mitvollzug“ (118 f.). Auch nach den Korintherbriefen ist mit der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  eine „mystische Einigung der Gläubigen mit Christo“ (194 o.) gegeben, beide-male, weil die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  „ebenso wie im Galaterbrief eine reale Erneuerung durch die Verleihung des  $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha$ “ „vermittelt“ (193 u. vgl. 189). Im Römerbrief wird die „reale Gemeinschaft des neuen pneumatischen Geschlechts mit Gott und Christo“ „nicht mehr endgültig in der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ “ (214 f.), sondern unabhängig von dieser im  $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha$  erlebt und erfahren. Damit aber werden die beiden Brennpunkte der Ellipse, wie wir sie noch bei Baur und Lipsius vorfanden, zu Mittelpunkten selbständiger Kreise, die in der Konsequenz ihres Ursprungs und — in Lüdemanns Dialektik gesprochen — der Artverschiedenheit ihrer Anthropologie entsprechend, wenn auch anfangs noch ganz benachbart, immer weiter auseinanderrücken, bis ein letztes kleines Überschneiden der Kreise an ihrem Rande noch spärliche Kunde der früheren Vereinigung gibt.<sup>1)</sup> Von einem Verhältnis des «Gläubigen» zum erhöhten Christus kann aber, selbst wenn es nach L. noch in Gal. und Kor. bestanden haben sollte, infolge des Hinausdrängens der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  aus dem die reale Gemeinschaft mit Christus gewährleistenden  $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha$ -Kreise kaum noch die Rede sein. Glaube und Christusgemeinschaft sind nun auseinandergerissen, die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  hat für das Verhältnis des Frommen zum erhöhten Christus prinzipiell keinerlei Bedeutung mehr.

Diese Zerlegung des bei Baur noch eine Einheit bildenden Lehrbegriffs

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die Beispiele L.'s S. 200 und seine Bemerkung S. 217 o.

des Apostels in zwei getrennte, wurzelhaft verschiedene Gedankenreihen ist das bedeutungsvollste Ereignis sowohl im Hinblick auf die weitere Geschichte der Sorschung wie für die uns angehende Beurteilung des Verhältnisses von πίστις und Christusfrömmigkeit.

Das läßt schon Carl Holsten erkennen.<sup>1)</sup> Von einer Beziehung zwischen Glaube und Christusgemeinschaft ist bei ihm nur einmal ganz beiläufig die Rede, dort, wo er sagt, daß „der Glaube die innergeistige Wirklichkeit“, die Taufe aber als „das äußere Zeichen des Gläubiggewordenseins“ die äußere Darstellung einer geistigen Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus sei (113 u.). Sonst erscheint die πίστις lediglich „mit der δικαιοσύνη im Zusammenhang“ (70) als deren „Ausgang, . . . Ziel und Zweck“ (71) im Sinne „reiner Rezeptivität“ (70), „reiner Innerlichkeit“ (72) und somit als Gegensatz aller Werke. „Objekt der πίστις ist im allgemeinen Christus Jesus“, doch nur „als der Gekreuzigte“ (70) bzw. „der innerlich in der Tatsache des Kreuzestodes geoffenbarte göttliche Heilswerk oder auch der in dem Kreuzestod diesen Heilswerk Gottes verwirklichende Messias“ (71). Geweckt wird dieser Glaube durch das Kernigma von dem heilswilligen Gottes (113) und muß sich erweisen als volle Gewißheit, Hoffnung, Gottesgehorsam und lebendige Gemütsbewegung (73 ff.). Christus gegenüber ist der Glaube also wesentlich historisch eingestellt, nur jene eine Bemerkung gelegentlich der Behandlung der Taufe läßt die Möglichkeit einer „Lebensgemeinschaft mit Christus“ im Glauben offen.

Kaum anders liegen die Dinge bei Albrecht Ritschl.<sup>2)</sup> Auch für ihn hat der Glaube seine Hauptbedeutung nicht für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus, sondern für das zu Gott, nämlich wieder als Rechtfertigungsglaube. Für sich genommen ist der Glaube (324 f.) „geistige Funktion“, „vom sinnlichen Augenschein unabhängige Gewißheit“, „stetige Geistestätigkeit in derselben Richtung“, alles in allem „persönliche Überzeugung mit Einschluß des Gefühls von dem höchsten Werte Gottes, also Vertrauen auf Gott in Hinsicht der von ihm verbürgten geistigen Güter“. „Ferner“ aber „richtet sich der Glaube auf das Evangelium und auf denjenigen, welcher im Evangelium als Träger der göttlichen Gnade bezeichnet wird, nämlich auf Christus“ (325). Infolge dieser „Beziehung des subjektiven Glaubens auf jene Person“ (324 o.) steht Christusglauben neben Gottesglauben. Und zwar definiert R. nach Gleichsetzung von ὑπακοή und πίστις (325) folgendermaßen: „Es ist also der Gehorsam gemeint, welcher in specie der religiöse Glaube an Christus und an Gott ist, so wie Gott durch Christus sich offenbart.“ Deshalb ist die Vermittlung der Rechtfertigung „für die Menschen daran geknüpft, daß sie durch den Glauben sich der Person Christi unterordnen“ (326). Dadurch wird aber kein besonderes Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus ausgerichtet. Es wird vielmehr nur dessen historische und prinzipielle Bedeutung für die Ermöglichung der „Gnadenverfügung Gottes“ unterstrichen, die darum als „Rechtfertigung von Gott her oder im Namen Christi erfolgt.“

<sup>1)</sup> „Das Evangelium des Paulus“ Bd. II, herausgegeben von Mehlhorn 1898.

<sup>2)</sup> Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung, 1900 Bd. II



Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt der Ritschl auch hier geistesverwandte Bernhard Weiß.<sup>1)</sup> Auch für ihn ist Glaube in erster Linie Rechtfertigungsglaube im Sinn eines „Verzichtlebens auf alles eigene Tun“ (316) und eines „unbedingten Vertrauens auf die göttliche Gnade“ (320). Da nun aber „die göttliche Gnade uns durch das Versöhnungswerk Christi erworben ist, so kann der Glaube“ — gemeint ist dieser Glaube an Gott! — „bezeichnet werden als ein Glaube, der auf Christus sich gründet, der in Christo beruht oder endlich geradezu als Vertrauen auf Christum“. So kommt W. zu der schon S. 316 ausgesprochenen Formel: „Das unbedingte Vertrauen auf Gott, der da rechtfertigt, oder (!) das Vertrauen auf Christum als den Heilsvermittler.“

Neben diesem „technischen Begriff des Glaubens“, den Paulus erst im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre ausgeprägt habe und nur dort gebrauche (322), findet W. dann — wir erinnern uns an Baur's Feststellungen — noch einen einfacheren Glaubensbegriff, wonach die πίστις die „vertrauensvolle Annahme der Heilsbotschaft“ (einschließlich der ὑπακοή!) und „die zurechtweisende Überzeugung von der Wahrheit ihres Inhalts“ ist (322 vgl. 316 d).

Die Grenze zwischen diesen beiden Glaubensbegriffen zieht freilich auch W. nicht eindeutig (323). Uns genügt, daß er sie trotz allem unterschieden wissen will. Das ist wichtig. Außerdem die Feststellung, daß W. bei Glauben in erster Linie doch an den rechtfertigenden Glauben und an das Verhältnis zu Gott denkt. Die Bezeichnung des Rechtfertigungsglaubens als „Vertrauen auf Christum“ läßt es offen, ob und inwieweit W. mit dieser Redewendung über Ritschl hinaus ein besonderes Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus berücksichtigt wissen will.

Ganz anders steht es in diesem Punkt bei Willibald Benßlag, so sehr dieser auch gelegentlich der ersten Ausführungen über den paulinischen Glauben in seiner „Neutestamentlichen Theologie“ (2 II 1896) mit B. Weiß übereinzustimmen scheint. Trotz seines theoretischen Vorbehalts hinsichtlich der Bedeutung der Rechtfertigungsfrage für das Verständnis des Paulus (25 f.) steht doch auch für ihn die Rechtfertigung im „Mittelpunkt des Ganzen“. Damit gewinnt der Glaube sein Gewicht. Er wird zunächst wieder allgemein charakterisiert (178 ff.) als Vertrauen zu „Gott, der sich in Christo geoffenbart hat und in seinem Evangelium zu uns redet,“ und — weil aus dessen Verkündigung erwachsen — als „Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums“. Formal ist er nach B. Sache des Herzens wie des Erkennens und Willens; „als das Prinzip der wahren Religion . . . aller Werkgerechtigkeit entgegen“ gesetzt, durch seine „Empfänglichkeit für Gott und seine Gnade“ „wesentlich ἔργον λατρείου“ (182 f.). „Die spezifisch christliche Glaubensidee“ ist „eine Vollendung der allgemein religiösen“. „Darum ist . . . auch das πιστεύειν schlechthin ohne Objektsangabe geradezu Bezeichnung des Christenstandes.“

„Andererseits“ aber — und nun kommt für Benßlag und uns das Wichtigste — „hat kein Apostel den Christenglauben so bestimmt und nach-

<sup>1)</sup> Lehrbuch der Biblischen Theologie \* 1895.

drücklich auf seinen eigentümlichen Gegenstand bezogen wie Paulus in seinem πιστεύειν εἰς Χριστόν oder ἐν Χριστῷ, in seinem selbstverständlich im Sinn des Gen. obj. gedachten πιστὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (184). Christus ist dabei nicht etwa historisch verstanden wie bei Lüdemann, Hölsten, Ritschl und B. Weiß, sondern als „der Erschienene, Erhöhte, Gekreuzigte und Auferstandene“ (185). Und „in dieser Beziehung des Glaubens auf die Person Christi vollendet sich nun“ — ähnlich wie bei Chr. F. Baur — „der paulinische Glaubensbegriff“: „In der lebendigen Anwendung auf den persönlichen Heiland, . . . auf den Verkärlt-lebendigen . . . wird der Glaube selbst zum persönlichen Verhältnis . . ., mit einem Wort zum Gemeinschaftsband zwischen der Seele und ihrem Herrn. Nicht als ob die πιστὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ formell «Lebensgemeinschaft mit Christo» bedeutete; aber in Wirklichkeit ist sie es.“

So greift Benschlag zurück auf Chr. F. Baur und Lipsius. Was jener mit Hegelscher Dialektik bei Paulus interpretierte, glaubt B. ohne Schwierigkeit aus Eph. 3, 17, 2. Kor. 13, 5 und Gal. 2, 20 beweisen zu können, dies nämlich, daß Paulus „den Glauben an Christus als das mystische Einheitsband der Seele mit Christo gedacht hat“ und „daß ihm der christliche Glaubensstand und die Lebensgemeinschaft mit Christo sich deckende Begriffe sind“ (185). Immer handle es sich für Paulus um diesen „mystischen Glaubensbegriff“ (186), „immer“ um diesen „Glauben an Christus im Vollsinn des Wortes, . . . welcher in die Lebensgemeinschaft Christi versetzt“ (190). Nur mit einem so verstandenen Glaubensbegriff meint B. „das Schwierige und Befremdliche“ des Rechtfertigungsgedankens aufhellen zu können. Denn „wer sich im Glauben mit Christo zusammenschließt, der tritt eben damit in ein neues Verhältnis zu Gott“ (a. a. O.), weshalb B. auch schon S. 186 auf die Gleichbedeutung von δικαιοσύνη δικαιοσύνη (Phil. 3, 9) und δικαιοσύνη ἐν Χριστῷ (2. Kor. 5, 21) hinweisen zu müssen glaubte. Auch Gal. 2, 20 dient ihm nur als Kronzeuge für seine These, da er dessen ersten Teil — ohne Bedenken und ohne Chr. F. Baur sachlich tieferes Eindringen (s. o. S. 2) — als „offenbar mit dem folgenden . . . gleichgesetzt“ anspricht (201).

Damit ist bei Benschlag zum erstenmal die Gleichung Glaube an Christus = Lebensgemeinschaft mit Christus trotz Lüdemann wieder aufgestellt. Schwankte Baur infolge seiner mit dem πνεῦμα operierenden Identitätstheorie noch zwischen der Auffassung, der Glaube sei das Mittel der Gemeinschaft mit Christus, und der anderen, er sei diese Einheit mit Christus selbst, so fällt für Benschlag mit der Bedeutung des Geistes die bloße Mittelstellung des Glaubens dahin: Der Glaube selbst ist die Lebensgemeinschaft mit Christus im mystischen Sinne und damit das A und O dieses Verhältnisses zu dem erhöhten Heiland.

Zwischen dieser von Benschlag vertretenen mystischen Auffassung des paulinischen Glaubensgedankens und der von Lüdemann, Ritschl pp. entwickelten objektiven Erfassung Christi als des historischen Heilmittlers schwankt nun im folgenden der Kampf der Meinungen hin und her.

Benschlag sehr nahe steht zunächst Otto Pfleiderer. In seinem

„Paulinismus“<sup>1)</sup> schildert er in Kap. 4 über „Die Rechtfertigung durch den Glauben“ zuerst ähnlich Beschlag den „spezifisch christlichen oder (1) rechtfertigenden Glauben“ als „wesentlich gleichartig“ dem „allgemein religiösen Glauben“ (168 f.). Er weist in ihm die Elemente des Fürwahrhaltens, der Empfindung, des Willens und des Gehorsams nach (170 f.) und seine Entstehung aus der menschlichen Überlieferung des vermittelnden Gotteswortes (172 vgl. U. 245 f.). Definiert wird der Gottesglaube als „Vertrauen in Beziehung auf den Gott, der Christum von den Toten auferweckt hat“ und „der den Gottlosen rechtfertigt“; die πίστις Χριστοῦ im besonderen als „der Glaube an Christum im Sinn von Vertrauen auf den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen Gottes“ (169 vgl. U. 247). Dazu sagt Pfleiderer: „Christus ist allerdings das Objekt des Glaubens nicht im selben Sinne wie Gott . . . . Sondern er ist Objekt des Glaubens . . ., sofern er . . . Stützpunkt und Vermittlung des spezifisch christlichen Gottesglaubens . . . ist“ (169 f.).

Damit scheint Pfl. nicht über die Aussagen eines Hölsten, Ritschl oder B. Weiß hinauszugehen. Nun aber kommt die wichtige Erklärung (174), der Glaube sei „als Hingabe des Gemüts an die Liebe Gottes und Christi nicht bloß Annahme der Heilsbotschaft, sondern Zusammenschluß mit dem Heilsobjekt selbst zur mystischen Liebes- und Lebenseinheit“. „Im lebendigen Vertrauen schließt sich der Mensch an Christum als seinen Herrn an und wird damit zu einem Geist mit ihm (1. Kor. 6, 17)“ (175 vgl. U. 249 o.). Mit diesem ganz nach Beschlags Vorbild mystisch verstandenen Glaubensbegriff — vgl. auch noch U. 247 ff. — erklärt sich Pfleiderer darauf die paulinische Rechtfertigungslehre.

Diese „Mystik der Glaubensverbindung mit Christus“ ist die Überwindung einer bloß „forensischen Imputation“ und gibt der Rechtfertigung „ihre ethische Grundlage“ (181); sie ist eben „geknüpft an die Lebensgemeinschaft mit Christus“ (188), sofern Christus „den Gläubigen in die Gemeinschaft seines Lebens aufnimmt“ und „sofern der Gläubige sich in der Hingabe an Christum mit ihm gestorben und neu geworden weiß“ (182). Pfl. versichert: „Nur unter Wahrung der vollen mystisch-ethischen Tiefe des paulinischen Glaubensbegriffs wird auch die paulinische Rechtfertigungslehre richtig verstanden“ (185). Nur „vermöge dieser seiner Identifikation mit Christus wird der Gläubige von Gott als gerecht anerkannt“ (189 vgl. U. 255).

Es sind nicht nur Nachklänge Baur'scher Formulierung, die wir hier hören, es ist Baur und Beschlags Standpunkt selbst. Gewiß auf anderem Boden gegründet. Baur's Glaubenseinheit mit Christus hatte sein Korrelat in seiner Lehre vom Geist, Beschlags mystischer Glaubensbegriff war erwachsen aus der Voraussetzung des persönlichen Verkehrs des Heilands mit der Seele (N. Th. 185). Pfleiderer entwickelt seine Auffassung von „Mystik“ bei Paulus aus der „Liebe, welche den Menschen in eine Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo versetzt“ (174, U. 247 u.) und läßt sie wurzeln in der „dem Paulus eigentümlichen und originalen mystischen Betrachtung des Todes und der Auferstehung Christi“, die — wir denken an Lüde-

<sup>1)</sup> Zitiert ist die 2. Aufl. 1890, da und dort auch die Parallestellen aus dem „Urchristentum“<sup>2</sup> 1902 Bd. I.

mann — eine „wesentliche Ergänzung der früheren rechtlichen“ „Denkweise“ des Apostels sei (U. 236). Der Erfolg der Betrachtung ist aber derselbe. Das zeigt auch die Baur und Beyßlag verwandte Auslegung der Stelle Gal. 2, 20, deren Glieder für Paulus „offenbar parallel“ stehen und „denselben Zustand realer Lebensgemeinschaft des Christen mit dem göttlichen Heilsprinzip“ bezeichnen sollen (174 f.): „Es ist klar, das hier das „Leben im Glauben“ daselbe besagt mit dem „Christus lebt in mir““ (U. 248).

So ist Pfleiderers Verständnis der paulinischen πίστις gekennzeichnet durch den Satz: Durch Glaube zur Christusgemeinschaft und durch diese gläubige Gemeinschaft zur Gerechtsprechung mit Christus und in Christo. Diese These scheint nun vorerst selbstverständliches Ergebnis aller Forschung bleiben zu wollen ohne Rücksicht auf die sonstige theologische Stellung ihrer einzelnen Vertreter.

Ob wir Otto Kirn fragen in seinem Artikel „Glaube“ (RE. <sup>3</sup> S. 675 f.), Ludwig Ihmels (in dem „Rechtfertigung“ RE. <sup>3</sup> S. 485 f.) oder Eduard Grafe (RGG. „Glaube bei Paulus“, Band II Spalte 1428—30): Sie alle haben die gleiche Antwort: Der Glaube als Mittel der Rechtfertigung hat zum Inhalt „die Heilsveranstaltung Gottes in Christus“ (Kirn a. a. O.). Dieser, „der lebendige, erhöhte Herr ist Gegenstand des Glaubens, aber auf Grund dessen, was er geschichtlich für uns geworden ist. Um deswillen kann der Glaube ebensowohl auf jene geschichtlichen Tatsachen bezogen werden, als die Person zu seinem Objekt haben“ (Ihmels). „Im Glauben wächst der Christ mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu einer Einheit zusammen“ (Grafe). Damit gilt „alles, was von Christo gilt, um dieser unserer Gemeinschaft willen auch von uns“ (Ihmels).

Zu demselben Ergebnis kommt Johannes Haushleiter in seiner „Was versteht Paulus unter christlichem Glauben“ betitelten Untersuchung der Formel πίστις Χριστοῦ“<sup>1)</sup>

Er wirft Albrecht Ritschl „Einseitigkeit“ und „Mangelhaftigkeit“ der Erklärung vor, weil er „den Glauben wesentlich auf eine vertrauensvolle Beziehung zu dem geschichtlichen und geschichtlich fortwirkenden Versöhnungswerk Christi einschränkt“, und will durch seine Untersuchung der Formel πίστις Χριστοῦ nachweisen, daß R. A. Lipsius Recht hat, wenn er in dem Glauben „ein mystisches Gemeinschaftsband mit Christo“ sieht (162)<sup>2)</sup>. Seine im einzelnen oft recht anfechtbare Darstellung gründet sich auf eine sachliche Verwandtschaft von βαπτίζεω εἰς und πιστεύω εἰς, wonach (168) „ein und derselbe Vorgang der mystischen Vereinigung mit Christo objektiv an die Taufe, subjektiv an den Glauben geknüpft sei“<sup>3)</sup>. Mit Deigmann ist er der Überzeugung, daß deshalb auch πίστις ἐν Χριστῷ nichts anderes heißen und bedeuten kann als „Glauben in Christus“<sup>4)</sup>; denn

<sup>1)</sup> Festschrift für Hermann Cremer, Greifswalder Studien 1895, 161—182.

<sup>2)</sup> Kommentar zu Gal., 1892, 32.

<sup>3)</sup> So Lipsius zu Gal. 2, 16, vgl. die ähnliche Auffassung Holtkens o. S. 5.

<sup>4)</sup> Schon Lipsius schrieb (Die paul. Rechtfertigungslehre S. 109): „Dieses bedeutet aber . . . allerdings nicht Glauben an Christus, sondern Glauben in der Gemeinschaft mit Christo, . . . gläubig sein auf Grund der Gemeinschaft mit Christus . . .“

„der Glaube ruht in Christo und Christus ist zugegen im Glauben: Es ist ein Ineinander der innigsten Gemeinschaft“ (170). Dementsprechend soll πίστις Χριστοῦ nicht heißen „Glaube an Christus“ — einen Gen. obj. hier anzunehmen lehnt Hauffleiter entrüstet ab — sondern allein richtig: „Der von Christus gewirkte, in ihm ruhende Glaube“ (178). Die Stelle Gal. 2, 20 beweist ihm daselbe (ebendort) und gleichzeitig die völlige Identität der beiden Verhältnisse. So schließt er in seinen „Ergebnissen“: „Das Ziel ist, daß Christus durch den Glauben Wohnung erhalte in den Herzen“. „Im Glauben vollzieht sich eine Einigung Christi mit dem Menschen“. „Es gilt fortan in Christo zu bleiben wie die Rebe am Weinstock“ (179 f.).

Auch Adolf Schlatter vertritt in seiner Monographie „Der Glaube im N. T.“ (1905) trotz des eigenen Weges, den er zu gehen pflegt, im wesentlichen die gangbare Auffassung.

Seiner Aufgabe entsprechend holt er weit aus. Er beginnt mit einer Beschreibung des Glaubens in der palästinensischen und griechischen Synagoge, weil er dort den christlichen Glaubensbegriff — im wesentlichen als Vertrauen und Überzeugtsein — vorgebildet zu finden meint. Von dort kommt er über den Glauben Jesu schließlich zur Behandlung des Glaubens in der „Gemeinde der Glaubenden“, der auch Paulus unterstellt wird.

Dessen Glaube ist gewiß Glaube an Gott, doch „nie bloß — monotheistisch“ (263), sondern stets theo- und christologischer Art (259), ja eigentlich immer ein „Glauben an Christus“ (vgl. den Sprachgebrauch und die Bemerkungen auf S. 251, 254, 257, 260, 261, 268, 363). Entstanden durch die Verkündigung des Evangeliums von Christus“ (260, 277 f.) hat er zum Ausgangspunkt die Bejahung der als göttliche Wahrheit anzuerkennenden Auferstehung Jesu (256 f.). Die πίστις Ἰησοῦ erklärt Schl. als „Jesu gehörender Glaube“, da Jesus der Auferstandene „Grund und Ziel“ dieses Glaubens sei (269 f.). Die S. 281 behauptete Identität von Glauben und Μυστικ findet gelegentlich der besonderen Besprechung des paulinischen Rechtfertigungsglaubens die Erklärung: „Christus ist für Paulus kein abwesender, sondern hat eine stete gegenwärtige Gemeinschaft mit dem Glaubenden; er nimmt ihn bei sich auf und gibt ihm in sich seinen Ort“ (363). Was Schl. damit meint, wird weiter nicht erklärt. Der Satz: „Die Vermittlung desselben, durch welche die Gegenwart Christi im Glaubenden entsteht, ist der Geist“, wobei „die Relation des Glaubens zum Geist derjenigen zu Christo genau parallel“ sei, kompliziert diese merkwürdige Auffassung nur noch mehr, läßt aber doch Raum für die Annahme, daß Schl. das Verhältnis von Glaube und Christusgemeinschaft nicht anders sieht als Pfleiderer und die nach diesem genannten Forscher.

Das bestätigen die entsprechenden Ausführungen in seiner „Theologie des N. T.“ (II 1910). Danach wird Rechtfertigung und Versöhnung von dem Menschen angenommen durch den „Glauben an Christus, weil die Rechtfertigung und Versöhnung für uns an Christus haften und der Glaube uns in die Gemeinschaft mit dem Christus versetzt“ (286). „Paulus gebraucht . . . gern ein Raumbild: Die Glaubenden sind im Christus, da er sie bei sich aufnimmt und umfaßt. Der Ort gibt uns die Gestalt; wo wir sind, bestimmt was wir sind. Indem wir in Christus sind,

gestaltet und leitet er unser Denken und Wollen. Die Vollständigkeit seiner Gemeinschaft mit uns kommt dadurch zum Ausdruck, daß damit die andere Formel wechselt: Der Christus ist in uns . . . Nicht geschieden von ihm, sondern vereint mit ihm stehen wir in Gottes Blick; deshalb sind wir gerechtfertigt und geheilt" (317).

Neben Schlatters Monographie verdient diejenige Emil Walter Mayers „Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus" (1899) genannt zu werden, schon deshalb, weil solche Spezialuntersuchungen über den Glauben nicht allzu dicht gesät sind.

Mayer ist freilich Systematiker und will lediglich „den psychologischen Konnex zwischen Gottvertrauen und Christusglauben . . . schildern" (pag. IV). Doch fällt dabei das, was er über Glauben an Christus sagt, für uns ins Gewicht. Vorbildliche, ins einzelne gehende Wortuntersuchungen über πίστις und πιστεύειν beweisen ihm, daß zweierlei den paulinischen Glauben ausmache: Erstens der Charakter des Fürwahrhaltens und zweitens „des eigentlichen Gottvertrauens" (96). Objekt des Glaubens ist Gott und Christus (97). „Seinem Inhalt nach aber ist er die Gewißheit, daß der Gekreuzigte auferstanden ist . . ." (ebendort). Das ist der „Heilsglaube in seiner einfachsten, primären Form" (101 vgl. 114). Die formellste Definition des rettenden Glaubens von Pauli Hand findet M. Rö. 10, 9 (99). Danach ist dieser Glaube „eine affektvolle Überzeugung in Bezug auf Christus" (100) „mit der Gewißheit der Auferstehung Christi als Basis" (112). Von Christumyistik verlaute nichts, auch dort nicht, wo M. die „sogenannte mystisch-ethische Theorie und die juristische" als „nicht konkurrierende oder sich widersprechende Erscheinungen" erwähnt (144). Beide sind ihm nur „zwei Versuche", die „objektiven" bzw. „subjektiven Vorgänge darzulegen . . ., durch welche das neue Verhältnis zu Gott ermöglicht wird (a. a. O.). Für ihn mündet alle πίστις, auch die an Christus, „in unbedingtes Gottvertrauen aus". Über die Bedeutung des Glaubens für das Verhältnis zum erhöhten Christus wird nicht verhandelt.

Das von E. W. Mayer beiläufig als gleichwertig anerkannte Nebeneinander der beiden von Lüdemann erstmalig scharf getrennten Gedankenreihen wird von H. J. Holkmann eingehend erörtert.<sup>1)</sup>

Auch H. unterscheidet gebliffentlich „die juristisch basierte Versöhnungslehre" (123) und die „ethisch gerichtete Theorie", die „in Wahrheit die mystische heißen" müsse (125)<sup>2)</sup>. Er führt diese auf „die hellenistische Myistik des synkretistischen Zeitalters", jene auf „die jüdische Theologie" zurück (126) und erklärt, „daß Paulus erst in dieser (scil. der mystisch-ethischen) Theorie sein eigenstes persönliches Erlebnis Gal. 2, 19—21 zum Ausdruck gebracht hat, während die juristisch gerichtete Theorie den Niederschlag der Herausarbeitung des Glaubens an Christus aus den Beständen seines angestammten Vorstellungsmaterials darstellt" (127). Erinnern wir uns hier an Lüdemanns Schlüsselausführungen, so bestimmt Holkmann das Verhältnis der beiden „Gedankenstränge" nicht wie jener als das einer

<sup>1)</sup> Lehrbuch der Neutest. Theol. 3 1911 Bd. II ed. Jälskjer-Bauer.

<sup>2)</sup> Dies mit Berufung auf Wrede.

langsamem Verdrängung des einen Kreises durch den anderen, sondern einer „wohltätigen Ergänzung“ der juridischen durch die mystische Anschauung (130)

Mit diesem Vorbehalt behandelt er den Glauben bei Paulus unter dem Oberbegriff der Gottesgerechtigkeit. Er findet im Glauben „zunächst . . . ein rein intellektuelles Moment: für wahr halten, als wahr Annehmen, Anerkennen und Bejahen dessen, was den Inhalt der Verkündigung ausmacht<sup>1)</sup>, aber freilich aus dem Motiv der Zuversicht auf die Heilskraft dieses Inhalts“ (132). Dies Vertrauen auf den in Christo „geoffenbarten Gnadenwillen Gottes“ (133) ist damit sowohl „Glaube an Gott“ wie „Glaube an Jesus Christus“, nämlich Glaube an Christi Auferstehung und an Gott den Totenerwecker. So ist „streng genommen der Glaube nur die erste Annahme des Evangeliums“.

Schließlich aber sagt H. im Blick auf die umfassendere Bedeutung des Wortes: „Glaube ist die ganze pneumatisch erhöhte Stimmung des Versöhnten, die er als Werk und Schöpfung des Geistes kennt. Daß Paulus im Glauben lebt, ist Gal. 2, 20 gleichbedeutend damit, daß Christus in ihm lebt“ (134). Diese überraschende Behauptung macht nun aber Holzmanns peinliche Scheidung zwischen juridischer und ethisch-mystischer Theorie in dem wichtigen Punkte des Glaubens zuhanden, indem sie an die Stelle eines theoretisch geforderten Parallelismus<sup>2)</sup> mit einem Mal im konkreten Fall völlige Identität treten läßt. Der Glaube, der im wesentlichen historisch orientiert war, und ausdrücklich als „Stellung des Menschen zu Gott“ (134), als „der tiefste Gefühlsgrund des Friedens mit Gott, der Freude an Gott, der Hoffnung zu Gott“ (135) umschrieben war, wird plötzlich ohne jede Begründung zum Exponenten der mystischen Einheit mit Christus. Das Nebeneinander der beiden Theorien wird zum Ineinander, die von Lüdemann auseinandergerückten Kreise fallen wieder zusammen, ja decken sich, — das Ergebnis ist für uns faktisch daselbe wie bei Benschlag.<sup>3)</sup>

In bemerkenswerter Weise berührt Reinhold Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte<sup>2</sup> 1908 I) eben diesen uns bei Holzmann verblüffenden Punkt, ohne daß ihm die in Frage kommende letzte Fassung des Holzmannschen Buches vorliegen konnte.<sup>4)</sup>

Als „ersten Gedankenkreis“ bezeichnet er (S. 69 ff.) den der Gleichung Christus-Kyprios-Pneuma. Der sei „das Herz der paulinischen Theologie“ (72). Der zweite Gedankenkreis der Rechtfertigung dient ihm zur „Begründung“ (74) des ersten und ist aus der Polemik gegen Juden und Judenchristen erwachsen (69). Hier begegnen wir dem Glauben an Jesus: „Der Glaube richtet sich auf Christus den Sühner und empfängt so die Gerechtigkeit“ (75). Sonderbar ist nur, daß Seeberg vorher bei Be-

<sup>1)</sup> Dies wieder mit Berufung auf Wrede.

<sup>2)</sup> S. 130 hieß es: „Die beiden Gedankenkreise, welche immer deutlicher als parallel nebeneinander herlaufend in Sicht getreten sind“!

<sup>3)</sup> Holzmann rückt damit bedenklieh nahe an die sich selbst verurteilende Auffassung von Carl Clemen heran, daß, wenn „Geist neben Glaube genannt wird“, es sich „nur um eine andere Betrachtungsweise derselben geistigen Vorgänge“ handle (Paulus, sein Leben und sein Werk 1904 II S. 104).

<sup>4)</sup> Holzmann<sup>2</sup> 1911 — Seeberg<sup>2</sup> 1908.

zeichnung des ersten Gedankenkreises die Zustände des Geistesgriffenseins und der Christusgemeinschaft auch schon „in die Formel Glaube und Liebe zusammenfassen“ will und daß er dann (73) von eben diesem Glauben sagt, er sei „bei Paulus das geistige Organ, um Gott und seine Gaben aufzunehmen“, sei „Erkenntnis des göttlichen Willens“ und „gehorsame Unterwerfung unter Gott“. Derselbe Glaube als „Organ der Hinnahe“ erscheint dann aber wieder im zweiten Gedankenkreis der Rechtfertigung (75). Hier stimmt etwas nicht. Im Punkt des Glaubens werden die beiden voneinander abgehobenen Gedankenkreise jedenfalls vermengt. Aber Seeberg ist sich dessen bewußt. Er will von der „beliebten reinlichen Scheidung“ (76 Anm. 1) nichts wissen und gibt gern zu: „Darin liegt eine Schwierigkeit“ (76). Aber sofort hat er des Rätsels Lösung. Sie ist ganz einfach: „Im Glauben schneiden sich die beiden Gedankenkreise.“ Ob diese Lösung das Richtige trifft? Der Glaube bekommt durch sie wieder das Doppelantlitz der Christusgemeinschaft nach 1. Kor. 6, 17 (72 f.) und der subjektiven Rechtfertigungsbedingung, und überdies soll er die Eigenschaft der Rezeptivität in beiden Fällen erweisen. Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis zum erhöhten Christus läßt sich infolgedessen kaum greifen. Der Rechtfertigungsglaube ist zwar „Begründung“ der Christusgemeinschaft (s. o.), aber diese Vermittlerrolle wird vergessen, und das Wort Glaube bezeichnet schließlich nur diese Gemeinschaft selbst. Damit bleibt die „Schwierigkeit“ bestehen, genau wie eben bei H. J. Holtmann.<sup>1)</sup>

Die Bemerkung Seebergs, in dem Gedankenkreis der Heiligung und nicht in dem der Rechtfertigung öffne sich „das Herz der paulinischen Theologie“, spiegelt den Einfluß des Epoche machenden Bändchens von William Wrede: „Paulus“ wider.<sup>2)</sup>

Darin hatte Wrede den für die landläufige Anschauung unerhörten Satz aufgestellt, die Rechtfertigungslehre sei nicht der Zentralpunkt der paulinischen Theologie (72). Ganz ohne Vorgänger war er mit diesem Urteil freilich nicht. Wir erinnern uns, wie schon Lüdemann die Bedeutung der πίστις für Paulus in Frage gestellt und was er über „das Palladium des Paulinismus“ gesagt hatte.<sup>3)</sup> Auch Carl Weizsäcker war zu dem Ergebnis gekommen, „daß in seiner — des Paulus — selbständigen Lehrentwicklung der Begriff (der Rechtfertigung) nicht die entscheidende Stelle einnimmt“. <sup>4)</sup> Aber erst Wredes Schrift hatte nachhaltige Wirkung.

<sup>1)</sup> Die Dogmengeschichten von Loofs und Harnack sind in ihrer summarischen Darstellung für uns ohne Förderung. Loofs bietet gar nichts und Harnack nur folgenden Satz: „Christus lebt als Geist und durch seinen Geist in den Gläubigen . . ., er ist eine schaffende und heiligende Macht des Lebens für die, welche im Glauben an seinen erlösenden Kreuzestod ihm Raum bei sich geben.“ (I 1909 S. 103). — Beiseite lassen müssen wir auch Eberhard Vischers Schrift: „Der Apostel Paulus und sein Werk“ (Natur und Geisteswelt 1910), die in ihrer populären Abzweckung unserer Frage nicht nachgehen konnte.

<sup>2)</sup> Erschienen in 1. Aufl. 1904, unverändert als 2. 1907 (Seeberg 2 1908).

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. 5 und Lüdemann selbst a. a. O. 125.

<sup>4)</sup> Apostolisches Zeitalter 2 1902, 139. Für unsere Untersuchung finden wir bei Weizsäcker sonst nichts.



Für ihn ist die Rechtfertigungslehre nur „die Kampfeslehre des Paulus“, nur für die „Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Judenchristentum . . . gedacht“ (72). „Die eigentliche Erlösungslehre des Paulus beherrscht“ dieser Gegensatz zum Judentum „nicht, sie ist ein geschlossenes Ganze für sich“ (52). Sie behandelt Wrede an erster Stelle, vor der Rechtfertigungslehre. Doch bittet er, „was so zu bequemerer Auffassung geschieden wird, nicht als ein Zweierlei“ zu betrachten, „das von Paulus als solches empfunden würde und das vollständig auseinanderfiel. Beide Gedankenkreise greifen in Wahrheit fortwährend und nach vielen Seiten ineinander über: Beide haben ja auch ihren Mittelpunkt in Christus“.

Wir erwarten nun, daß Wrede wie Lüdemann und sämtliche übrigen Forscher den Glauben bei der Rechtfertigung mitbehandelt. Das tut er aber nicht. Die Trennungslinie zwischen den beiden Gedankenkreisen verläuft bei ihm im Gegensatz zur gesamten vorangegangenen Forschung so, daß der Glaube nicht zur Rechtfertigung, sondern zur Erlösungslehre gerechnet und dort besprochen wird. Das verblüfft. Sollte wirklich der gesamte Protestantismus von der Reformation bis zu Wrede den Irrweg gegangen sein und Paulus an diesem Punkte mißverstanden haben? Wredes Erklärung des paulinischen Glaubensbegriffs bringt Licht in unsere Frage.

Er meint (S. 67): „Der Glaube ist einfach gehorsame . . . Annahme und Bejahung der Predigt von der Erlösung“. Aber „die Überzeugung von dieser ihrer Wahrheit stellt ohne weiteres (!) jene mystische Verbindung mit Christus her, kraft deren nun sein Tod und seine Auferstehung sich auf den Glaubenden von selbst übertragen, so daß er auch gestorben und auferstanden ist. Gewiß kann der Glaube auch als Vertrauen und Hoffnung erscheinen, aber auf solche Bestimmungen fällt kein Gewicht.“ Wesentlich ist nur dies eine (S. 70): „Die Glaubenden treten . . . mit Christus in eine mystische Gemeinschaft, so daß alles, was er hat, erlebt und ist, in geheimnisvoller Weise auf sie überfließt.“

So auch nur erklärt sich für W. die Rechtfertigung. Sie ist „ganz ebenso gedacht wie jenes Sterben mit Christus, das von allen gilt, die zu Christus gehören“ (77).

„Mit und in Christus gerechtfertigt werden“ lautet also wiederum die Parole, wie ehemals bei Baur, Benschlag, Pfeleiderer und den übrigen. Dadurch aber wird Wredes Grundposition illusorisch. Er wollte die Erlösungslehre „als ein geschlossenes Ganze“ (52) darstellen. Er wollte zeigen, wie die Rechtfertigungslehre unabhängig davon nebenher bestehe. Die Erlösungslehre hatte die beherrschende Stellung. Die hat sie scheinbar auch bei Wredes Glaubenserklärung. Aber dadurch, daß W. den Glauben nach den uns bekanntesten Vorbildern zur Vermittlerin der Christusgemeinschaft macht, wird diese Christusgemeinschaft selbst Voraussetzung und Mittel zur Rechtfertigung. In demselben Augenblick aber büßt die Erlösungslehre ihre Herrscherstellung ein und wird zum Vehikel der Erklärung der Rechtfertigungslehre; auf diese scheint alles ankommen zu sollen, trotz der Eliminierung des Glaubens.

Dazu kommt, daß der Glaube gar nicht vollständig aus dem Rechtfertigungskomplex herausgenommen ist. Er ist, als Gegensatz zum Ge-

seß (73, 75) sogar die Bedingung der Rechtfertigung. Wrede sagt ja ausdrücklich, „daß es auf Gnade und Glaube . . . ankommt“ (77). Wo bleibt nun die Christusmystik?

Und weiter noch: Kommt es wirklich „auf Gnade und Glaube“ an, so tut sich eine dritte Schwierigkeit auf. Wir haben damit doch den doppelten Gegensatz: Werke—Glaube und Werke—Gnade. Den ersten läßt W. unter dem Gewicht des zweiten und seiner oben erwähnten Glau- benstransponierung allmählich unter den Tisch fallen. Wenn es auch an- fangs noch so aussah, als würde der Mensch infolge seines Glaubens, nämlich seines „Glaubens an Christus“ gerechtfertigt (73), so wird doch schließlich die Rechtfertigung einzig und allein auf Gottes Gnade gestellt, „die mit dem Erlöser alles gab“ (74).<sup>1)</sup> Eben diese Gnade aber soll es wiederum sein, „die sich der Glaube dann aneignet“ (76).

Wie ist das zu verstehen? Wie verhält sich dieser Glaube der bloßen Rezeptionität zu dem ersten Rechtfertigungsglauben „an Christus“ und zu den andern oben aufgeführten Glaubensformen? Wo bleibt bei alledem die Trennung und wo das angekündigte „Ineingreifen“ der beiden Gedankenkreise?<sup>2)</sup> Und an welcher *πίστις* muß man sich ihre Bedeutung für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus klar machen?<sup>3)</sup>

Doch zum Letzten. Wrede hat den Glauben, der für die Früheren Grund- und Eckstein der Rechtfertigungslehre war, dort herausgebrochen und ihn in dem Gebäude der Erlösungslehre einmauern wollen. Dieser Bau hatte sich aber bislang als durchaus fest erwiesen, auch ohne eine derartige Ein- beziehung der *πίστις*. Dergegenüber ergab sich nach W. die Belanglosigkeit des Glaubens für das Verständnis des Rechtfertigungsgegensatzes. So ist man versucht zu fragen: Wo bleibt die *πίστις*, wenn sowohl die Rechtfertigungslehre—nach Wrede—wie die Erlösungslehre—nach den Früheren—ihrer als Grundpfeiler entraten können? Dann schwebte sie in der Luft, dann hätte die aus Paulus geschöpfte Zentralgröße der Reformation über- haupt kein Heimatrecht bei Paulus. Sollte sie in anderer Weise das Schick- sal der Rechtfertigungslehre teilen, vor dem W. sie durch Herübernahme in die Erlösungslehre hatte retten wollen?

<sup>1)</sup> Daß damit der letzte Rest juristischer Vorstellung aus dem Rechtfertigungs- komplex beseitigt ist, darf nicht Wunder nehmen, denn nach W. „schließt der Ausdruck «Rechtfertigen» die juristische Vorstellung vom Verhältnis von Gott und Mensch aus“ (76).

<sup>2)</sup> „Überhaupt wird der Zusammenhang zwischen der eigentlichen, in der Erlösungsmythik angelegten Theologie und der «Kampfeslehre» nicht offenbar“. A. Schweißer, *Gesch. d. paul. Soteriologie*, 133.

<sup>3)</sup> Freilich soll der oben zuerst wiedergegebene Glaube die Christusgemein- schaft vermitteln. Aber selbst diese Vermittlung ist problematisch. Denn die Christus- gemeinschaft entsteht gar nicht nur durch Glauben, sondern — ebenso? auch? — durch die Sakramente der Taufe und des Abendmahls (71). Auch bleibt es offen, inwieweit durch den Geist diese Verbindung mit Christus möglich ist, denn W. sagt, daß „jeder Christ, indem er gläubig wird, den Geist ohne weiteres besitzt“ (64). Wie steht es angesichts der Taufe, des Abendmahls und des Geistesbesitzes um den „ohne weiteres“ die mystische Verbindung mit Christus herstellenden Glauben? — A. Schweißer urteilt nicht zu scharf, wenn er schreibt: „Worauf gründet sich die mystische Gemeinschaft mit Christo? Auf diese Frage hat auch Wrede nicht geantwortet“ (a. a. O. 132).

Die Widersprüche, in denen sich Wrede bewegt, vor allem aber seine Grundposition, riefen Julius Kastan mit seiner Streitschrift „Jesus und Paulus“ (1906) auf den Plan. Er gibt zwar zu, daß bei Paulus mehrere theologische Gedankenreihen „vielfach unvermittelt nebeneinander herlaufen“ (40), erklärt aber, für Paulus sei „beides gleich wichtig, die Gottesgerechtigkeit für den Glauben und die Erlösung von der Welt“ (42). Vor allem aber tadelt er Wredes Verbindung von Glauben und Erlösung. Er meint: „Dem Glauben ist in diesem Zusammenhang nicht viel die Rede. Gewiß er ist vorausgesetzt. Aber er begründet eine innere Lebenseinheit zwischen dem Gläubigen und dem Gegenstand des Glaubens, weshalb sich andere Ausdrücke näher legen . . .“ Es ist wichtig, daß Kastan das Fehlen des Terminus πίστις innerhalb der Erlösungslehre feststellt. Doch führt seine These: Durch Glauben zur Lebenseinheit mit Christus nur wieder auf frühere Ergebnisse zurück.

Wredes scharfe Hervorkehrung der mystisch verstandenen Erlösungslehre und seine Zurückstellung der Rechtfertigung hat trotz Kastan Schule gemacht. Das sehen wir besonders deutlich bei Adolf Deißmann.

Schon dessen Erstlingschrift „Die Formel „in Christo Jesu““ (1892), zu der sich auch Hauptleiter bekannte (f. o. S. 10) und auf die wir im einzelnen bei anderer Gelegenheit eingehen müssen, zeigt den Weg, den er später in seinem hier zu besprechenden Buche „Paulus“ (1911)<sup>1)</sup> weiterführt.

Deißmann sieht in dem „Damaskusvorgang“ „das grundlegende mystische Erlebnis des religiösen Genus“ (83) und das „Geheimnis der paulinischen Frömmigkeit“ in der Feststellung: „Christus in Paulus und Paulus in Christus“ (84). Damit war schon bei Damaskus in Paulus „eine unerschöpfliche religiöse Energie konzentriert“, die Paulus selbst als „Christuskraft“ oder „mit einem wohlbekannten religiös-technischen Worte“, „dem griechischen Begriff der πίστις“ bezeichnet hat, „den wir durch Glaube zu übersetzen gewohnt sind“ (91). D. will, daß dieser „Begriff“ (so er selber) „noch schärfer formuliert“ werde, „als es zumeist üblich ist“. D. kennt keinen „Glauben an Christus“ (93). Er hält diese Übersetzung „für eine Derivierung paulinischer Eigenart an einem der wichtigsten Punkte“ (94). Nach ihm ist der Glaube bei Paulus „Glaube «in» Christus, d. h. der Glaube ist etwas, was in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus sich vollzieht.“ Das gilt für alle präpositionalen Verbindungen von πίστις, auch für die Gen.-Verbindung π. Χριστού, in der D. einen „Gen. mysticus“ erkennen will. Objekt dieses «Christusglaubens» ist nun aber nicht Christus, sondern Gott (95): Es ist eben „der in der Gemeinschaft mit dem pneumatischen Christus lebendige Glaube und zwar der Glaube «an» Gott“ im Sinne eines „unerfütterlichen Abrahamsvertrauens auf die Gnade Gottes“. Dieser Glaube spielt seine Rolle natürlich auch in der Rechtfertigung. D. erklärt: „Die «in Christus» erfahrene Freisprechung deckt sich mit der Rechtfertigung «aus dem Glauben» oder «durch den Glauben», weil ja der Glaube die Verbindung mit Christus ist“ (97).

Erinnern wir uns dabei an frühere mystische Deutungsversuche der

<sup>1)</sup> Die während der Korrektur erschienene 2. Auflage des „Paulus“ (1925) zeigt an den hier zitierten Stellen keine Änderungen (vgl. S. 106, 107, 125 ff. 132).

Rechtfertigung, so ist nur nicht klar, wieso D. dann doch sagen kann: „Der Glaube ist nicht die Vorbedingung der Rechtfertigung, er ist das Erlebnis der Rechtfertigung“ (98). Wie reimt sich das mit dem griechischen Wortlaut  $\epsilon\kappa\ \pi\iota\sigma\tau\omega\varsigma\ \tau\eta\sigma\theta\epsilon\omicron\upsilon$ ? Und wie mit den vorher von D. gewählten Übersetzungen und Deutungen „unererschöpfliche religiöse Energie“, „Christuskraft“, „Glaube in Christo“, „Christusgemeinschaft“, „Glaube an Gott“? Bei aller Entschiedenheit, mit der D. die Bedeutung der  $\mu\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus bis zur Gleichsetzung der beiden Größen steigert, bleibt eine Fülle von Unklarheiten und Unausgeglichheiten bestehen.

Gegen diese hat Wilhelm Bouffet scharf Stellung genommen.<sup>1)</sup> Er vermißt bei Deißmann „vor allem . . . ein näheres Eingehen auf den stark juristischen Geist“ des Paulus (780), kritisiert die Ableitung der Christumystik lediglich aus dem Damaskuserlebnis, verlangt demgegenüber Berücksichtigung der Bedeutung des Christuskults der Gemeinde und „eine ausgedehnte religionsgeschichtliche Milieuforschung.“ Er stellt dem unhaltbaren «Gen. myst.» Deißmanns „den bestimmten und harten Begriff des Glaubens an Christus“ entgegen (781) und gibt nur zu: „Daß dann mystische Töne in die paulinische Glaubenswelt hineinklingen, daß der an Christus Gläubige durch den Glauben in mystische Verbindung mit Christus tritt, hat kein Erforscher der paulinischen Theologie geleugnet“ (782). Doch müssen wir auf Bouffet später noch ausführlicher eingehen.

Ein weiterer Gegner erwächst Deißmann in Ernst von Dobschütz. In seinem Vortrag „Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus“<sup>2)</sup> erklärt er die Rechtfertigungslehre als „Kern und Stern des paulinischen Evangeliums“ und wendet sich gegen Alle, die mit Deißmann der Mystik bei Paulus das Wort reden, indem sie sagen, „Glauben heiße, mit dem erhöhten Herrn in eine mystische Gemeinschaft treten“. Demgegenüber macht v. D. — in Bahnen Lüdemanns und Wredes — wieder einen scharfen Schnitt zwischen der Rechtfertigungslehre und der Mystik bei Paulus und stellt fest: „So wichtig ihm die Gedankengänge der Mystik sind, die Gedanken der Glaubensgerechtigkeit hält er davon ganz getrennt“ (64).

Wieder anders entwickelt Johannes Weiß („Urchristentum“ I 1914) seinen Widerspruch gegen jede Art Wredescher oder Deißmannscher Überschätzung der Mystik bei Paulus.

Wenn er auch in Gal. 2, 20 „die eindrucksvollste mystische Aussage“ zu finden glaubt, „auf die eigentlich alle unsere Kenntnis seiner Mystik zurückgeht“ (? 361), so sieht er diese Aussage doch „sofort sozusagen interpretiert oder limitiert . . . durch ein Bekenntnis ganz im Geiste der Ich- und Du-Religion“. J. Weiß meint, dem Apostel lägen „beide Ausdrucks- und Empfindungsweisen gleich nahe“, doch sei „das «Leben im Glauben an Christus . . . jedenfalls die geläufigere Betrachtungsweise“, die allein der

<sup>1)</sup> Theol. Lit.-Zeltg. 1911, Nr. 25, 778—782.

<sup>2)</sup> Theol. Studien und Kritiken 1911/12, 38—67.

„Erfahrung und Empfindung“ Pauli entspreche, „während die mystische Ausdrucksweise . . . dem wirklichen Leben voranleite.“ Ihm scheint in der Sprache des Paulus die eigentliche Blut und der Zauber der Mystik . . . zu fehlen“ (362). Der Schwerpunkt der Christuserfrömmigkeit liegt in dem Verhältnis Pauli als des Knechtes zu seinem Herrn, „nicht in der Christuserfrömmigkeit, die doch in gewisser Weise sekundäres, ja vielleicht geradezu fremdes Element bleibt“ (? ebendort). „Das letzte Ziel der Erlösung ist nicht das Ausruhen in der Gemeinschaft mit Christus, sondern die Rechtfertigung vor Gott, die Versöhnung mit ihm, der Friede mit Gott, . . . gewiß in der Gemeinschaft mit Christus, aber das Höchste ist doch das in Gott verborgene Leben, das Aufgehen in Gott“.

Trotzdem spürt auch J. W. die „Uneinheitlichkeit des paulinischen Systems“ und den „inneren Zwiespalt im paulinischen Denken“ (365). Er sagt jedoch: „Paulus ist nicht der eigentliche Urheber dieses Dilemmas“, sondern „er hat den Kyriosglauben, in dem das alles liegt, empfangen und übernommen.“ Wir wollen diesen Hinweis auf die Abhängigkeit des Apostels von der Frömmigkeit der Gemeinde nicht überhören. Immerhin bleibt es auch damit unerklärt, weshalb Paulus in den entscheidenden Sätzen über die Rechtfertigung Gal. 2, 16, Röm. 3, 22—26 nicht vom «Glauben an Gott» redet, wie es J. W. besonders auf S. 393 hinstellt, sondern vom «Glauben an Jesus Christus». Was diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ aber sei, läßt J. W. unbeantwortet.

Mehr sagt uns darüber Heinrich Weinel. Hatte dieser sich in seiner „Biblischen Theologie des N. T.“ (1911) noch mit dem Erklärungsverzicht begnügt: „Undeutlich bleibt, was «der Glaube an Jesus Christus» ist“ (259), so behandelt er in der zweiten Auflage des „Paulus“ (1915) ausführlich das Verhältnis von Christusglaube und Christuserfrömmigkeit, wenn auch mit dem Vorbehalt: „Sich des Paulus Gedanken über den Glauben verständlich zu machen . . . ist durchaus nicht so leicht, wie es nach dem vielen oberflächlichen Reden über den Apostel des Glaubens und der Rechtfertigung aus dem Glauben scheinen könnte“ (85). Seine erste Feststellung ist die, daß „Mystik und Glaubensreligion . . . wurzelhaft verschiedene Frömmigkeitsarten sind“ und sich deshalb auszuschließen scheinen (85 f.). Paulus jedoch habe sie — wofür Gal. 2, 20 mit dem Wortlaut „Denn (!) was ich jetzt lebe . . .“ zeugen muß — „parallel und gleichwertig nebeneinander“ gestellt. Die Erklärung für „diese widerspruchsvolle Verdoppelung“ (87) findet W. darin, daß das Damaskuserlebnis nicht nur — wenn auch in erster Linie — ein mystisches Erleben des innewohnenden Christus (66), sondern „auch ein Glaubenserlebnis“ gewesen sei (87). Und weil W. zu sehen vermeint, daß Paulus auch im Römerbrief „fast (!) ganz ohne die Mystik auskommt, jedenfalls an den entscheidenden Stellen mit dem Glauben allein arbeitet“, und von Röm. 1, 16 bis 10, 9 überall nur „klassische Glaubensreligion“ finden will (86 f.), — wie ganz anders argumentierte Lüdemann! — so wird aus dem prius der Mystik seiner Darstellung, die ihn den Satz schreiben ließ: „An den Christus glauben, mit dem man eins geworden ist. — das ist im Grunde ein Widerspruch“ (87), nunmehr ein prius der Glaubensreligion, die „bei Paulus meist als die Vorhalle der

Mystik“, „als der Weg zu ihr“ erscheine (88). „Ein Gleichschweben der beiden Religionen“ soll aber dennoch bestehen bleiben. Die Mystik hat in ihm durch das Damaskuserlebnis und durch den Einfluß anderer Mysterien (66 ff.) ebenso Wurzel gefaßt wie der Glaube an Christus im Sinn des Glaubens an Jesu Auferstehung, Gottessohnschaft und Messianität (87), wie ihn die Jünger vor Paulus schon bekannt hatten und wie er ihn sich mit allen anderen aneignen mußte, denen er diesen Glauben verkündigte (87). Hiermit aber wird der Glaube in seiner Bedeutung für die Missionsarbeit gekennzeichnet, weil „aus der Predigt zunächst Glaube und aus diesem dann das Leben, auch das Erleben des Christus und des Geistes erwuchs“ (87), und gleichzeitig wird die für Gal. 2, 20 abgelehnte Erlebnisfolge, „daß man durch Glauben zum Innewohnen des Sohnes Gottes komme“, dargetan. Das ist uns aber nichts Neues mehr, ebenfowenig wie die wechselnde Betrachtung des Glaubens als eines Fürwahrhaltens der Auferstehungstatsache einerseits und eines Glaubensverhältnisses zum Auferstandenen selbst andererseits.

Wenden wir uns darum nunmehr Wilhelm Bouffet zu, dessen Lebensarbeit zu einem großen Teil der geschichtlichen Erfassung des Christenglaubens gewidmet war. Er hatte, wie wir sahen, schon in seiner Besprechung von Deißmanns „Paulus“ die Eigenart des paulinischen Glaubens gegen D's rein mystische Ausdeutung verteidigt<sup>1)</sup>, hat sie dann in seinem eigenen Artikel „Paulus“<sup>2)</sup> knapp skizziert und schließlich in seinem „Kyrios Christus“ breit auf religionsgeschichtlicher Grundlage dargelegt<sup>3)</sup>.

Ausschlaggebend ist für Bouffet die kultische Verehrung des Kyrios Christus durch die heidenchristliche Urgemeinde mit dem Bekenntnis zu dem Herren Christus und dem Glauben an ihn, den Gott von den Toten erweckte (Röm. 10, 9 f. vgl. K. Chr. 2 102): „Auf dieser Grundlage . . . erhebt sich die persönliche Christusfrömmigkeit des Apostels Paulus“ (ebendort 104). Sie ist zunächst „Christusmystik“, gekennzeichnet durch die Formel ἐν Χριστῷ (a. a. O.) und wiederum wesentlich zu begreifen und herausgewachsen aus der Kultmystik der Gemeinde, nicht so sehr aus dem Bekehrungserlebnis bei Damaskus (106 ff.)<sup>4)</sup> Das hält B. auch durch den Hinweis auf die parallele Entwicklung der Formel ἐν πνεύματι für erwiesen. Er hebt die Christusmystik des Apostels und seine πνεύμα-Auffassung von einer Fülle religionsgeschichtlichen Materials scharf ab und läßt sie gipfeln in der πίστις κυρίου Ἰ. Χρ., d. h. in dem Christenglauben (145). B. meint, „daß bei dem Apostel Paulus zuerst der Glaube (in der Form des Christenglaubens) als das innere Zentrum des religiösen Lebens erscheint“. Und zwar sei „der Glaube . . . für Paulus in demselben Sinn und in demselben Umfang Glaube an Christus Jesus wie an Gott“ (149). Paulus habe damit zunächst zwar nur die Gemeindeüberzeugung übernommen, habe dann aber den im Kult bekenntnismäßig formulierten

<sup>1)</sup> S. o. S. 18.

<sup>2)</sup> R. G. G. IV, 1285 ff.

<sup>3)</sup> Kyrios Christos 1 1913; Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen 1911; Kyrios Christos 2 1921.

<sup>4)</sup> Vgl. Jesus der Herr 33.

emeindeglauben „vertieft und vergeistigt“ zu dem „Organ, mit dem er : gegenwärtige Wirklichkeit des πνεῦμα χριστός umfaßt“.

Was Bouffet damit sagen will, wird durch Vergleich mit seinen übrigen Schriften noch klarer.

Zweiterlei steht für ihn nebeneinander: Die Glut der Christumystik (R. G. IV 1287 vgl. K. Chr. 2 113) und der Glaube an den erhöhten Herrn. Dieser Glaube ist gewiß auch der Glaube, „daß Jesus der Messias ist . . . und . . . trotz Kreuzestod . . . lebe“ (J. d. H. 33); er schließt für Paulus wie für die Gemeinden „den Glauben an die großen Wundertaten des Todes, der Auferweckung und der Erlösung ein“ (R. G. G. 1275) aber das ist doch nur der Glaube „in seiner allgemeinsten Form“ (J. d. H. 5). Er erschöpft sich nicht mit dem Hinweis auf die Heilstatsachen der Vergangenheit, so wichtig diese „zunächst“ auch sind (J. d. H. 46/7), sondern bedeutet „schließlich . . . ein Erfassen Christi als einer in seinem Tod und seiner Auferstehung gegenwärtigen Macht“ (ebendort). Dem so gegenwärtigen Herrn gegenüber geziemt sich auf der einen Seite „Gehorsam“ (R. G. G. 1285); auf der anderen Seite aber wird dieser „bestimmte und irrtümliche Begriff des Glaubens“ (Theol. Lit. Zeitg. 1911, S. 781) erweicht, wie wir vorsichtiger: erweitert und ergänzt durch „die speziellen Formen paulinischen Christusglaubens“, nämlich durch „Khnosverehrung und Christumystik“ (J. d. H. 33).

Was im besonderen dieses Verhältnis von Christusglaube und Christumystik betrifft, so glaubt Bouffet zu sehen, „daß die Mystik den paulinischen Glauben seinerseits . . . zu färben und zu beeinflussen scheint“ und will deshalb von einer „mystischen Wendung des Glaubensgedankens bei Paulus“ sprechen (J. d. H. 47). Für ihn greifen Christusglaube und Christusgemeinschaft weit ineinander und übereinander — beachte auch ihre Nebeneinandernennung J. d. H. 52 f. — und es hat in der Tat manchmal den Anschein, als ob der harte, gehorsame, heilsgewisse, erkennende und vertrauende Glaube an den erhöhten Herrn in der Glut der Christumystik aufgehen wolle, wie das auch im „Khnos Christos“ abschließend zum Ausdruck kam (s. o.).

Der Begriff der πίστις bleibt auf diese Weise aber leider doch wieder in der Schwebe und ungeklärt, weil Glaube bald nur Ja-sagen zur Gemeindeberzeugung, bald vertrauendes Aufblicken zu dem gegenwärtigen Herrn ist und schließlich neben dem Gottesglauben zum Vollausdruck der Christusgöttlichkeit wird. Darum ist auch die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus nicht eindeutig zu bestimmen, weil sie bald als die Voraussetzung dieses Verhältnisses und bald als dessen Protagonent erscheint.

Diese Stellung Bouffets wurde auf das heftigste von Paul Wernle angegriffen.<sup>1)</sup>

Ging Bouffet von dem Gemeindeglauben und der dort lebendigen Christumystik aus, so lehnt Wernle diesen Ausgang sowohl wie das Denken an

<sup>1)</sup> Jesus und Paulus, Antithesen zu Bouffets K. Chr., J. Th. K. XXV, 1915, S. 1 u. 2. — Wernles Standpunkt in „Die Anfänge unserer Religion“ 2 1904 : weiter unten bei anderer Gelegenheit berücksichtigt.

ein mystisches Verhältnis zu Christus schroff ab. „Christusmystik“ gibt es für ihn bei Paulus nicht. Was andere Forscher so nennen, ist für ihn „der Christusglaube selbst, ganz lebendig als Erlebnis gefaßt“ (42): „An ihn glauben heißt: ihn haben, in ihm sein“. Das „Mystik“ zu nennen hält er für eine „ungeheure Übertreibung. Zum mindesten müßte man betonen, daß diese Mystik etwas ganz Abgeschliffenes, Formelhafes geworden ist, für das der tiefsinnige (?) Name „Mystik“ die denkbar schlechteste Bezeichnung ist“ (69). Der Glaube sei, zumal im Hinblick auf den Römerbrief, „ein sittlicher Glaube“ (60), aus dem sittlichen Kampf hervorgewachsen. „Aber nun bricht überall aus dem Christusglauben die Christuskommunion mystischer Art (sic!) mit Macht hervor, nicht als Gegensatz zu Glauben, nicht als höhere Stufe, sondern als dessen tiefer Sinn und Wert, als die innerliche Berührung mit dem Glaubensobjekt und die Umwandlung des eigenen Ich in den im Glauben ergriffenen Christus oder Christusgeist“ (65).

Diese Sätze genügen, um zu zeigen, daß auch Wernle, trotz seines leidenschaftlichen Widerspruchs gegen Bouffets Darstellung das Rätsel der *εὐαγγέλιον* nicht eindeutig zu lösen vermag. Wenn er auch eine Wertabstufung ablehnt, so nimmt er doch mindestens zeitliche Aufeinanderfolge an und verweist vollends die Grenzen, die Bouffet noch zwischen Glauben und Christuskommunion gezogen hatte.

Den Komplex der Rechtfertigungslehre ließen wir bei den letzten Forschern unberücksichtigt. Das hatte bei Bouffet seinen guten Grund. Nach ihm spricht Paulus von der Rechtfertigung bei der „Hauptmasse der paulinischen Gedankenwelt“ überhaupt nicht. Sie ist lediglich dazu da, „dem Recht der Heidenmission die gedankenmäßige Grundlage zu geben“ (R.G.G. IV 1299 vgl. J. d. H. 52). Gerade Wernle gegenüber, der wie wir sahen, den „Zusammenhang des Scheiterns des geselligen Moralismus mit dem erlösenden Christusglauben“ wieder so stark betonte (a. a. O. 65), weist Bouffet darauf hin, daß bei Paulus „in erster Linie Christusglauben und Christusmystik“ stehen (J. d. H. 52), daß „die Erfahrung der Christuskommunion die fundamentale Tatsache“ sei, „die Loslösung vom Gesetz“ erst „die Folgerung“ (53). Damit wendet er sich gegen das „Gesamt-schema Wernles“ und erklärt unmißverständlich: „Die Hauptfaktoren des paulinischen Christentums sind nicht dieselben wie die des reformatorischen“ (47 vgl. 54, 7 v. u.).

In dieser Auffassung wird Bouffet auf das eifrigste von Wilhelm Heitmüller unterstützt und ergänzt. In seinem Vortrag über „Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums“<sup>1)</sup> zieht er scharf die Grenzen zwischen der lutherischen und der paulinischen Rechtfertigungslehre; und in dem Aufsatz „Die Bekehrung des Paulus“<sup>2)</sup> legt er den Nachdruck auf den „primären Inhalt seines Bekehrungserlebnisses“ als eines visionären Schauens des erhöhten Jesus im Sinn „ekstatisch-mystischen Er-

<sup>1)</sup> Rede zur 400jährigen Reformationsfeier der Philippsuniversität, Marburg 1917.

<sup>2)</sup> Festgabe für W. Hermann, 1917, J. Th. K. XXVII S. 136—153.



bens" (147). H. glaubt — wie Deißmann — hier den „Anfang dessen“ zu sehen, „was wir in der paulinischen Frömmigkeit die Christumystik nennen“ und hält „die Christumystik . . . in diesem Sinn für ein von Anfang an vorhandenes primäres Moment des paulinischen Christentums“ (ebendort). Mit Bouffet weist er — besonders auf Grund von Phil. 3, 4 ff. — für Paulus den Vorrang der „Christusanerkennung und Christumystik“ vor dem „Rechtfertigungskomplex“ nach und zeigt, wenn auch etwas ab schwächend, wie „der bei Damaskus hervorbrechende Christusglaube des Paulus und seine Christumystik“ an den Glauben und die Christusverehrung der hellenistisch christlichen Gemeinde „anknüpften“ und unter deren Einfluß entstanden (150 f.). Die Rechtfertigungslehre ist auch nach ihm „als Verteidigungs- und Kampfeslehre“ „erst das Erzeugnis späterer Entwicklung des Christen und Missionars Paulus“ (152). Hierbei wächst dann der Christusglaube von der einfachen Anerkennung Jesu als des Messias empor zu dem „Christusglauben im paulinischen Vollsinn als Glaube an Christus, als Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott, auf die in Jesus Christus sich offenbarende Gnade Gottes, auf die in ihm sich vollziehende Erlösung“.

Christusglaube und Christumystik sind danach aber zweierlei. Gemäß „für das Bewußtsein Pauli“ fallen sie nicht auseinander. „Aber das bedeutet nicht, daß sie einfach identifiziert werden dürften.“ (151). „Das Verhältnis von Glaube und Mystik ist bei Paulus . . . nicht das der Identität oder des Ineinander, sondern ein Nebeneinander der beiden Formen der Frömmigkeit (152 f.), wie sie ja auch nacheinander und nebeneinander entstanden waren. Daraus ergibt sich hinsichtlich der Bedeutung der *πίστις* für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus zweierlei: Für Pauli eigene Frömmigkeit scheint sie, rein genetisch betrachtet, von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Ausschlaggebend war ja für ihn die Damaskusvision. Der Glaube folgte ihr nach als intellektueller Schluß (vgl. 147 f.). Später freilich, als Paulus als Missionar die Christusgemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes, das Evangelium weiterträgt“, als er sich dabei „über die Entstehung der Christusgemeinschaft . . . klar“ werden muß, wird sich das eigene posterior des Christusglaubens zum prius, d. h. zur Voraussetzung der Christumystik gewandelt haben (153). Die grundsätzliche und praktische Artverschiedenheit der beiden „Erlebnismweisen“ (152) bliebe damit aber gewahrt.

Während so die gesamte neuere Forschung, insbesondere die religionsgeschichtlich eingestellte, immer mehr dahin kommt, bei Paulus zwei Stränge der Frömmigkeit aufzuzeigen, den Glauben von der Mystik in irgendeiner Weise abzugrenzen bzw. abzuheben, um damit — wenn auch unter anderen Voraussetzungen — die alte These eines Lüdemann, Holzmann uff. neu zu legen, schildert Paul Seine in seiner 3. Auflage der „Theologie des L. T.“ (1918) den Paulinismus, als sei die Frage: Glaube und Mystik sei Paulus nie gestellt worden. Das nimmt nicht Wunder, wenn man sein antireligionsgeschichtliches Selbstbekenntnis (pag. V/VI) mit den früheren wesentlich freundlicheren Ausführungen der 1. Aufl. (S. 11) vergleicht und wenn man die Ergebnisse, die er auf dem „Boden der biblischen Überliefe-

rung" (214) stehend darbietet, mit denen etwa eines Schlatter oder auch Benfäslag vergleicht.

F. glaubt wieder alles auf den einen alten Kenner der Rechtfertigung bringen zu können. Nicht nur den Glauben, sondern auch das, was die übrigen Forscher „Mythik“ nennen, behandelt er ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des rechtfertigenden Glaubens. Wichtig ist dabei sein Vorbehalt, daß der „Glaube im paulinischen Sinn nicht ein eindeutiger Begriff“ sei (291), „nicht einmal innerhalb der Rechtfertigungslehre“. So schildert er ihn an den verschiedenen Orten verschieden, vor allem als „die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Ungerechtigkeit und die Zuweisung des von Gott im Erlösungstod Christi . . . geordneten Heils“ (275 vgl. 284). So ist der Glaube „die subjektive Beschaffenheit des Menschen, die erforderlich ist, um der Rechtfertigung teilhaftig zu werden“ (291). „Der Inhalt des Glaubens ist aber . . . der aus dem Tod auferweckte Christus, der seinen Reichtum über die Seinen ausschüttet“ (292). Besonders durch Röm. 10, 6 ff. werde deutlich, „daß der christliche Glaube nicht nur Fürwahrhalten, nicht nur Vertrauen ist, sondern innere Verbindung des Gläubigen mit Christus“ (292). „Der Glaube zieht zugleich Christus ins Herz und stellt eine Lebensverbindung mit Christus her“ (284 vgl. 282). So kann F. zusammenfassend sagen: „Der Glaube im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre ist also Anerkennung des gestorbenen und auferstandenen Christus als des königlichen Herrn und unlösbarer Zusammenschluß mit diesem Herrn“ (284). Wir gedenken dabei all der früheren Auffassungen, „denen zufolge durch den Glauben Christus in den Herzen wohnt“ (293). Bestätigt wird dies Ineinander von Glaube und Christusgemeinschaft durch S. 294, wo F. sagt: „Zur Bezeichnung des Glaubensverhältnisses zu Christus gebraucht Paulus mehrfach die Formel «in Christo sein»“ und wo er (Anm. 2) immer wieder versichert, „daß es der Glaube ist, welcher in dies innige Verhältnis zu Christus versetzt“. Daß ausgerechnet Gal. 2, 20 für diese These Kronzeuge sein muß, ist dabei ebenso bezeichnend wie die in Anm. 3 derselben Seite aufgestellte Behauptung, „die nächste Parallele zu «ἐν Χριστῷ»“ sei die Wendung „in Gott“ mit dem folgenden Hinweis auf Apg. 17, 18.

Glaube und Mythik sind für F. jedenfalls dieselbe Sache. Den Ausdruck „Mythik“ weist er zurück wegen des „magischen“, „gefühlsmäßigen“, oder auch „naturhaften“ Beigeschmacks (254 vgl. Anm. 2 zu 294). Nach ihm liegt lediglich „aller Nachdruck auf dem Gedanken, daß der Christ mit Christus eine so innige Lebensverbindung eingegangen hat, daß er sich in Christus als seinem Lebenselement bewegt“ (294 vgl. 247), wobei er immer wieder den ethischen Charakter dieser Gemeinschaft hervorhebt (247, 254, 284, 293 f.).

Die Bedeutung der πίστις für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus ist also für F. nichts weniger als ein Problem. Was andere Forscher mühsam fanden und aufhellen wollten, wird von ihm kurzer Hand mit der alten Formel „durch Glauben zur Christusgemeinschaft“ als erledigt angesehen und abgetan.

Nicht viel besser sind die Lösungsversuche, die die neuesten synthetischen

Arbeiten über die paulinische Frömmigkeit an unserem Punkt zutage fördern.<sup>1)</sup> Charakteristisch ist für sie, daß sie in der Tendenz nach Zusammenfassung die Einheit des „Lebensgefühls des Paulus“ (Schmig) zum Ausgang nehmen und ihm als Ziel zusteuern. Das mag für die Gesamtdarstellung reizvoll sein, birgt aber die Gefahr der Verwischung des Einzelsachverhalts und subjektiver Idealisierung in sich.<sup>2)</sup> Dieser Gefahr sind alle drei Forscher für unsere Teilfrage mehr oder minder erlegen.

Nehmen wir die Arbeiten von Ernst Sommerlath und Otto Schmig voraus, so sehen wir, wie sie oft genug von Glauben reden, aber nirgends befriedigend definieren, was der „Glaube“ sei oder gar was „Glaube an Christus“ genau genommen heiße. Gewiß erklärt Schmig, „glauben bedeutet für Paulus nichts anderes als das Ja-sagen des ganzen Menschen zu dem, was Gott in Christus getan hat“ (71 vgl. 80, 7 v. u.) und sagt: „Als Glaubender ist Paulus fort und fort ein Empfangender“ (71 f.). Gewiß weiß Sommerlath, daß „das Gläubigwerden als Eingang in den Christenstand empfunden“ und „πιστις . . . geradezu zum Merkwort und dauernden Charakteristikum des Christenstandes“ wird (84). Aber sofort ist ihm „das Glaubensbewußtsein des Apostels Christusbewußtsein“ und „der Gläubige ist als solcher in Christo“ (ebendort), weil ja „das Christusleben in ihm im Glauben erfaßt und erlebt werden muß“ (85 vgl. 99 u. ö.). Macht sich hier schon eine Lockerung der seither beobachteten Auffassungen von πιστις bemerkbar, insofern nicht klar zu unterscheiden ist, ob Sommerlath mit „Glauben“ das Mittel zur Christusgemeinschaft oder schon diese selbst bezeichnet, so stellt sich Schmig noch mehr außerhalb der verschiedenen Forschungsergebnisse, wenn er den „Glauben“ zum „Lebensgefühl des Glaubenden“ verflüchtigt und diese „innere Einstellung, die Paulus „Glauben“ nennt“, sowohl „die mystischen wie die nichtmystischen Sätze . . . erfüllen“ läßt (46 f.). Damit aber verlieren wir jeden festen Boden unter den Füßen.

Eingehender als Sommerlath und Schmig, doch ohne dadurch der oben genannten Gefahr zu entgehen, handelt W. Mundle über das vorliegende Problem. Ihm wird zur Fehlerquelle der grundlegend (45) ausgesprochene Verzicht auf eine Begriffsuntersuchung von πιστις. Ist doch für ihn „die entscheidende Frage . . . letztlich gar nicht die der Terminologie, d. h. die Frage, wie weit man das Wort „Glaube“ und seine Ableitungen zur Bezeichnung des Verhältnisses der Gläubigen zu ihrem Herrn verwandt hat, sondern die, ob die Sache, d. h. die religiöse Einstellung zu Christus, die wir (!) glauben nennen, bereits vorhanden gewesen sei. Diese Frage ist“ für Mundle „unbedingt zu bejahen“, — für uns fallch gestellt.

<sup>1)</sup> Otto Schmig, Das Lebensgefühl des Paulus, 1922; Ernst Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, 1923; Wilhelm Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus, 1923. — Die Studie von Hans Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, 1923, ist weiter unten gelegentlich berücksichtigt. Ebenso konnte auf die erst nach Abschluß unserer Arbeit erschienene Spezialuntersuchung von O. Schmig über „Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetisgebrauchs“ (1924), die zu uns genau entgegengesetzten Ergebnissen über unser Kernproblem kommt, nur noch in der zusammenfassenden Anm. 3 zu S. 70 (vgl. 59, Anm. 5) eingegangen werden.

<sup>2)</sup> Vgl. die entsprechende Bemerkung von Dibelius in Theol. Blätter III 1924 S. 60.

Trotzdem macht M. über den Glauben, auch wenn er ihn mit „Frömmigkeit“, „Frömmigkeitsleben“, „Urfunktion des religiösen Lebens“ und dgl. identifiziert (69 u. ö.), Aussagen, die uns an frühere Forschungsergebnisse erinnern lassen. Auch nach ihm ist „der Glaube für Paulus zur umfassendsten Bezeichnung für das Christentum überhaupt geworden“ (69). Seiner Beziehung nach aber ist er „Glaube an den Christus Jesus auch da, wo Gott als Glaubensgegenstand neben Christus erscheint“ (ebendort vgl. 143). Ja M. schreibt: „Alles was der Apostel an Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit für Christus empfindet, faßt er in dem einen Wort Glauben zusammen“ (69). Gemeint ist des Näheren „die Überzeugung von der Gegenwart und Wirkbarkeit des Erhöhten“ (80 vgl. 70), bzw. der „Glaubensgehorsam, der mit jedem Gedanken sich Christus unterwirft“ (80) und damit „die Abhängigkeit des Christen von seinem Herrn“. Von diesem „Christusglauben“ unterscheidet M. die „Christusmystik“; zwar nicht als „höhere Stufe des Christentums“ (70), sondern so, „daß für die paulinische Mystik in jeder Form der Glaube die entscheidende, grundlegende Voraussetzung ist“, „das Primäre“ (ebendort) und „das tragende Fundament“ (71). Damit wird die Christusmystik aber doch wieder zum „Höhepunkt und Ziel der paulinischen Frömmigkeit“ (71 vgl. 143), weil sie eben „die engste Gemeinschaft mit ihm“ ist (71) und zum „Bewußtsein der mystischen Verbundenheit mit Christus“ werden kann (80). „Das Verhältnis von Christusglaube und Christusmystik“ läßt sich nach M. „deshalb abschließend dahin bestimmen, daß es sich hier nicht um zwei sich ausschließende . . . Seiten der paulinischen Frömmigkeit handelt, sondern um das Nebeneinander zweier Pole, die sich gegenseitig ergänzen und bedingen“ (80 vgl. 70). Der Glaube bezeichnet mehr das „Distanz-“, die Mystik mehr das „Einheitsbewußtsein mit Christus“ (81).

Damit wäre die Bedeutung des Glaubens für die Christusfrömmigkeit aufgewiesen und er innerhalb derselben festgelegt. Nun aber handelt M. in Parallele zu der schon S. 67 gefallenen Erklärung, daß man den Glauben des Apostels auch „als eine „Theologie der Heilstatsachen“, der geschenehen objektiven Erlösung“ verstehen kann, in einem weiteren Abschnitt (81 ff.) von der „Bedeutung, die den Heilstatsachen der Geschichte, der Erscheinung Christi, seinem Sterben und Auferstehen für das religiöse Leben des Apostels zukommt“. Und hier wird der „Glaube“ plötzlich in neuer Weise präzisiert als „Glauben an die Erlösungstat Christi“ und als „Auferstehungsglaube“ (91 f.). Dieser geschichtlich orientierte „Glaube“ ist mit einem Male seinerseits „die Wurzel, aus der die Christusnähe und Christusgemeinschaft des Apostels herausgewachsen sind“. Ja mehr noch: Er „schließt“ als „Gedanke der Auferstehung Christi Geschichte und Gegenwart für Paulus zur Einheit zusammen. Denn beides, der Glaube an das Heilswerk Christi und die Überzeugung seiner lebendigen Gegenwart sind für das Bewußtsein des Paulus eng zusammengehörig. In demselben Augenblick, in dem der Apostel den Gedanken ausspricht, daß Christus in ihm lebe, erinnert er sich auch der gewaltigen Leidensoffenbarung, die Christi Selbsthingabe in den Tod für ihn bedeutet (Gal. 2, 20)“ (92).

Damit aber ergibt sich für das Verhältnis von Glaube und Mystik schließlich folgende Staffelung:

1. Obenan, als „innigste Verbundenheit“ mit Christus (80), steht die Christumsmystik.

2. Ihre „unerläßliche Vorbedingung“ (80) ist der Christusglaube als „Bewußtsein der Nähe und Gemeinschaft mit dem Erhöhten“ (143) im Sinne eines Frömmigkeitsverhältnisses größerer „Distanz“.

3. „Wurzel“ von 1. und 2. ist der besondere „Glaube“ an die Heilstatfachen der Vergangenheit.

Der Glaube ist also bald Vorbedingung der Christusfrömmigkeit, bald Bezeichnung ihrer einen Hälfte. Merkwürdig und unverstänlich bleibt nur, wie M. von solchem Glauben, der doch in jeder Form Vorstufe der Christenmystik sein soll, in seinen „Ergebnissen“ schreiben kann: „Dieser Glaube prägt sich aus in der Christumsmystik“. Denn damit ist zu guter Letzt — wie bei Schmitz — wieder alle Begriffsuntercheidung verlassen, bzw. einem übergroßen Streben nach Synthese zum Opfer gefallen. Was es aber mit solcher Synthese auf sich hat, zeigt M's Schlußurteil: „Die Beziehung auf Christus, das eine und identische Glaubensobjekt, fügt alle diese Seiten der paulinischen Frömmigkeit zur Einheit zusammen“. Mit einer derartigen Aussage wird ebensowenig etwas für das synthetische Verständnis des Apostels gewonnen wie alle eindringendere Einzelanalyse durch sie verschüttet werden muß. Der Ring der Forschung schließt sich nicht, sondern wird vor seinen Anfangspunkt zurückgebogen.

Wir aber wollen sehen, was die Geschichte uns zu sagen hatte.

### Zusammenfassung.

Viele Stimmen ertönten. Ihre Mannigfaltigkeit scheint Einheit nur finden zu können in der gemeinsamen Anerkennung, daß die  $\pi\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma$  Vermittlerin der Christusgemeinschaft sei. Alles übrige ist umstritten oder gruppenweise verschieden, doch nicht so, als könnten die Unterschiede einfach nach Schulen und Richtungen festgelegt werden. Die theologische Grundstellung färbt freilich ab, gibt aber in unserer Sonderfrage nicht den Ausschlag. Vertreter entgegengesetzter Richtungen können in Einzelpunkten zu überraschender Einstimmigkeit kommen, während umgekehrt theologisch sich nahestehende Forscher in manchem recht verschiedener Ansicht sind.

Baur's Problemstellung bildet den Auftakt. Er gab den Grundakkord: „Durch Glauben zur Einheit mit Christus“. Die Richtigkeit dieses Satzes hat nach ihm Lüdemann scharf bestritten. Aber er war Prediger in der Wüste. Die Bedeutung des Glaubens für die Christusgemeinschaft blieb im wesentlichen unberührt und unangefochten. Eines nur wurde mehr und mehr anerkannt: Daß bei Paulus zwei Gedankenreihen nebeneinander herlaufen. Lüdemann hatte sie als die religiöse = subjektiv-ideelle und die ethische = objektiv-reale unter den Begriffen der  $\pi\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma$  ( $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{o}\nu\upsilon\tau\eta$ ) und des  $\pi\omega\beta\acute{\alpha}\mu\alpha$  (Taufe) subsumiert und sie in ihrem Ursprung auf eine jüdische, bzw. hellenistisch-dualistische Wurzel zurückgeführt. Ein ähnliches Nebeneinander vertreten dann später unter neuen Gesichtspunkten H. J. Holtzmann,<sup>1)</sup> — er nannte die eine die juristische, die andere die mystisch-ethische —

<sup>1)</sup> Beachte dessen Zusammenstellung über das Verhältnis der beiden Theorien bei den verschiedenen Forschern a. a. O. 131, Anm. 1.

der vorwärtsstürmende Wrede, der modern-positiven Seeberg, auf dem rechten Flügel Kaftan mit E. v. Dobschütz, auf dem linken Weinel, Bouffet und Heitmüller. Sie alle unterscheiden den Kreis der Rechtfertigungslehre von dem anderen der Erlösung, betonen — außer Wrede — die Bedeutung der πίστις für die Rechtfertigung und schildern die erlösende Christusgemeinschaft bald mehr als ethisch bestimmten, bald mehr als mystisch bedingten Vorgang.

Anderwärts spielt bald um die Rechtfertigungslehre, bald um die Christuskommunion der Kampf.

Die Rechtfertigung wird schon durch die Anerkennung des Erlösungskomplexes in ihrer aus der Reformation herrührenden Alleinherrschaft erschüttert. Lüdemanns Untersuchungen, Wredes Vorstoß, Weisäckers, Seebergs, Bouffets und Heitmüllers Wertung als einer Kampfeslehre gegen die Juden haben ihr trotz des Domes, den Ritschl ihr baute, trotz der Kirchen, die die Rechte durch B. Weiß, Kaftan, v. Dobschütz und Seine ihr weihte, die Krone zerbrochen. Es blieb neben dem Weg der Rechtfertigung der Weg der Christusgemeinschaft, neben dem rechtfertigenden Glauben der mystische.

Was πίστις ursprünglich und an und für sich sei, das wurde mit sehr verschiedener Hingabe untersucht. Vielfach begnügte man sich, die herkömmlichen Bezeichnungen in Anlehnung an vielgenannte Stellen wiederzugeben und den Glauben als Fürwahrhalten, religiöse Überzeugung, Vertrauen, Bedingung der Rechtfertigung, Empfangsorgan für Gottes Gnade u. dgl. m. zu kennzeichnen. Darüber hinaus unterschieden eine ganze Reihe von Forschern zwei Stufen von Glauben. Auf der unteren Stufe ist er nach ihnen das Fürwahrhalten der Verkündigung, daß Jesus der Messias und auferstanden sei, und bezeichnet damit die erste Annahme des Evangeliums als der Heilsbotschaft.<sup>1)</sup> Gleichzeitig wird betont, daß der Glaube eben dem Kernigma seine Entstehung verdanke.<sup>2)</sup> Als weitere Eigenschaft dieses durch die Predigt geweckten fürwahrhaltenden Glaubens erscheint bei einigen der Glaube im Sinn des Gehorsams gegen Gott (Holsten, Pfeleiderer), gegen Christus (Bouffet, Mundle), gegen Gott und Christus (Ritschl vgl. Schlatter „Glaube“<sup>3</sup> 364) oder auch gegen das Evangelium (Wrede, auch andeutungsweise B. Weiß a. a. O. 322). Bei allen ist er Vertrauen auf Gott und dessen in Christo erschienene Gnade oder auf Gott und Christus selbst. Solches Vertrauen auf Christus führt dann hin zur zweiten Stufe des Glaubens, zu dem eigentlichen, speziellen Christusglauben. Dieser wird im Gegensatz zu dem bloß rückschauenden, historisch orientierten Heilsglauben geschildert als das Erfassen des gegenwärtig lebendigen Heilands Jesus Christus in Lebenseinheit und Liebesgemeinschaft. Dabei bleibt bei einigen der Glaube lediglich das Sprungbrett zum Eintauchen in Christi pneumatische Gegenwart (Baur, Lipsius, Lüdemann für Gal. und Kor., Wrede, Weinel, Bouffet, Heitmüller), bei anderen ist er in seiner Vollentfaltung die Bezeichnung der Christusgemeinschaft selbst (Benzschlag, Pfeleiderer, Holzmann, Hauptleiter,

<sup>1)</sup> So besonders Baur, Lipsius, B. Weiß, Pfeleiderer, Holzmann, Wrede, Weinel, Bouffet, Heitmüller und z. T. auch Mundle.

<sup>2)</sup> Vgl. Lipsius, Holsten, Benzschlag, Pfeleiderer, Schlatter, Holzmann, Weinel, Heitmüller.

Deißmann, Schlatter, Wernle, Feine, auch Sommerlath und Schmitz, während Mundle zwischen beiden Gruppen steht), und diesen ist Gal. 2, 20 ein Hauptbeweis für die Gleichsetzung von  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  und Christusmystik, sofern sie letzteren Ausdruck zulassen (vgl. Baur, Benjählag, Pfeleiderer, Hausleiter, Holzmann, Weinel, Feine, Mundle). Dieser mystisch gewendete Glaube dient einigen Forschern zum Verständnis der Rechtfertigungslehre (Baur, Benjählag, Pfeleiderer, Schlatter, Wrede, Deißmann), andere empfinden gerade in solch mystischer Färbung eine rätselhafte Spannung zu dem Glauben des Fürwahrhaltens oder auch der werkverzichtenden Gnadenempfänglichkeit (Seeberg, Weinel, J. Weiß).

All diesen Forschern aber wird jener „Christusglaube im Vollsinn“, zur Krönung der paulinischen Frömmigkeit. Nur Lüdemann und Heitmüller setzen hier ein Fragezeichen.<sup>1)</sup> Jener bestreitet dem „Glauben“ überhaupt irgendwelchen Einfluß auf die Höhe paulinischen Christuserlebens, dieser unterscheidet geflissentlich zwischen Christusglauben und Christusmystik und läßt nur für Pauli Mission, nicht für ihn selbst, die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  von Bedeutung für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus sein. Ob Lüdemann mit Heitmüller oder ob die übrigen Forscher Paulus besser verstanden haben, versucht die folgende Untersuchung nachzuprüfen.

<sup>1)</sup> J o h. W e i ß' allzu subjektives Nichtsehenwollen der paulinischen Christusfrömmigkeit kann unberücksichtigt bleiben, da mit dem Aufgeben der Christusgemeinschaft die Bedeutung des Glaubens für diese hinfällig ist.

## Zweiter Teil.

---

### Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit nach der Anschauung des Paulus.

#### A. Begriffsuntersuchung von πίστις und πιστεύειν.

##### 1. Das Problem in Röm. 3, 21 ff.

Der Überblick über die Geschichte der Forschung zeigte uns, wie die πίστις eigentlich immer nur in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre behandelt und untersucht wurde, ganz selten nur ohne jene (Wrede, Bouffet und Heitmüller). Diese Zusammenkoppelung von π. und Rechtfertigungslehre erklärt sich einerseits aus den Nachwirkungen reformatorischer Grunderkenntnisse, andernteils aber aus den schon für die Reformatoren maßgebenden Briefstellen des Apostels Paulus selbst. Und da ist es freilich unabweisbar, daß Paulus, so oft und wo immer er mit Nachdruck von der π. und ihrer Bedeutung spricht, das stets nur im Rahmen seiner Rechtfertigungsvorstellungen oder in Anlehnung an diese tut. Das gilt ausgesprochen von Röm. 3, 21 ff., dem locus classicus der paulinischen Rechtfertigungslehre. Dort wird diese entwickelt. Dort wird ihr Aufbau klar, sowohl in ihrem juristischen wie in ihrem eschatologischen Schema, worin sich beidemale die Abhängigkeit von den entsprechenden jüdischen Vorstellungen ausspricht.

Das Schema der jüdischen Rechtfertigungslehre war dieses: Wenn du die Werke des Gesetzes tust, wirst du von Gott gerecht gesprochen werden.

Paulus erklärt und beweist dagegen: Die reiflose und sündlose Erfüllung des Gesetzes ist unmöglich. Das zeigt die Wirklichkeit und das bezeugt die Schrift. Also kann man nicht durch das Gesetz und nicht durch Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit erlangen, die vor Gott gilt.

Darum stellt er sein neues Rechtfertigungsschema auf mit dem negativen Leitsatz: „Rechtfertigung ohne das Gesetz“ (Röm. 3, 21) und der positiven Botschaft: „Durch Glauben an Jesus Christus“. Er entwickelt: Alle Menschen sind sündig (D. 23). Gott hätte sie alle bestrafen müssen, um seine Gerechtigkeit zu beweisen (D. 26). Das hat er nicht getan. Vielmehr hat er ein Sühneopfer für die vielen — früher von ihm in Langmut übersehenen — Sünden aufgestellt: Jesus Christus in seinem Blut (D. 25). Durch dessen Opfertod sind die früheren Sünden getilgt. Freilich nicht absolut, sondern nur für den, der daran glaubt. Wer aber daran glaubt, den will Gott gerecht machen, sofern er Glauben an Jesus Christus hat.



Der Glaube an Jesus Christus erscheint also hier als Bedingung der Gerechtfertigung durch Gott. Paulus scheint sagen zu wollen: Wenn du an Christi Sühneopfer glaubst, wirst du gerechtfertigt werden.

Bei solcher Darstellung haben wir jedoch den entscheidenden Punkt in des Apostels Gedankenführung verschwiegen. Paulus sagt gewiß, daß „Gottesgerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die da glauben“ gewährleistet sei (V. 22). Aber er sagt daneben außerdem, daß die Menschen „gerecht gesprochen werden geschenkweise durch seine Gnade“ (V. 24). Neben dem sachlichen Unterschied: „Werke leisten“ und „Glauben an Jesus Christus“ entwickelt er einen zweiten, absoluten, inneren Gegensatz: den eigener Werke und den der Gnade Gottes. Die Wörtlein *δωρεάν* und *τῆ αὐτοῦ χάριτι* (V. 24), die zuerst nur wie nebenbei genannt werden und von der Betonung des Glaubens an Jesus Christus in V. 22 und 26 eingeschlossen sind, erheben nichtsdestoweniger hinterher mächtig ihre Stimme. Schon V. 27 mit seiner kategorischen Frage: *πῶς οὖν ἢ καὶ γρηγοῖς*; und V. 28 mit dem scharfen *χωρὶς ἔργων νόμου* zeigen, wo Pauli eigentliches Interesse liegt. Ganz deutlich wird das aber im 4. Kapitel mit dem Schriftbeweis für die These von der Rechtfertigung durch Glauben. Denn bei aller Betonung des Glaubens Abrahams ruht doch der gedankliche Nachdruck darauf, daß auch Abrahams Glaube nur deshalb zur Gerechtfertigung angerechnet werden konnte, weil er bei dem Glauben ein *μη ἐργαζόμενος* (V. 5) war, weil sein Glaube *χωρὶς ἔργων* (V. 6) stattfand und er sich darum in keiner Weise irgendeines Werkes „rühmen“ konnte (V. 2). Nur deshalb, weil Paulus auf Grund des Wortlauts von Gen. 15, 6 — mit ausgeklügelter rabbinischer Spitzfindigkeit — bewiesen zu haben glaubt, daß der Terminus *λογισθεῖσθαι* für Abrahams besondere *πίστις* das *μη ἐργαζεσθαι* garantiert, kann er verallgemeinernd folgern, daß *πιστεύειν* überhaupt auch unter den Oberbegriff der Gnade falle. *Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν*: Das ist der Kernpunkt seines Beweises; hier liegt für ihn das Ziel und der entscheidende Inhalt seiner Ausführungen über die Rechtfertigung.

Wenn dem aber so ist, wenn für Paulus wirklich alles darauf ankommt festzustellen, daß die Rechtfertigung gnadeweise erfolgt, ohne eigenes Werkverdienst und ohne des Menschen Zutun, — wenn sich als Gegenpole also *ἔργα* und *χάρις* gegenüberstehen, — wozu spricht Paulus dann überhaupt noch von der *πίστις*? Wozu diese Verdoppelung des Gegensatzes zu *νόμος*? Hätte es nicht genügt, einfach zu erklären: Die Menschen können nichts zu ihrer Rechtfertigung tun, all ihr Tun ist ja doch sündig, Gottes Gnade allein entscheidet über ihr ewiges Schicksal? Wozu daneben die Forderung des Glaubens? Man könnte es noch verstehen, wenn er Glauben an diese Gnade Gottes verlangte oder Vertrauen auf den ewig gnädigen Erbarmer. Aber das tut er nicht. Paulus spricht gar nichts von einem Glauben an Gott, geschweige denn von einem Vertrauen auf Gott und seine Gnade — das *πιστεύοντα ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἁμαρτῆν* steht nicht in der Rechtfertigungsthese selbst, sondern erst bei Behandlung des Abrahamglaubens! — er handelt lediglich von einem „Glauben an Jesus Christus“ (V. 21. 26). Was meint er damit? Was bedeutet diese *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*? heißt es mit V. 25 soviel wie: glauben, daß die Sünden der Menschen durch Christi Blut und Opfertod gesühnt seien? Warum

wird solcher Glaube dann aber so merkwürdig kurz und farblos „Glaube an Jesus Christus“ genannt? Und ferner: Wie kann Paulus überhaupt etwas von den Menschen verlangen, wenn er in demselben Atemzug sagt, alles menschliche Tun sei eitel und sündig? Wie kann er die Rechtfertigung von irgendeinem Glauben abhängig machen — und wäre es der Glaube an die in Christo geschehene Entsühnung — wenn sie doch nur abhängig ist von Gott und seiner Gnade? Der Gnadencharakter der Rechtfertigung ist ja gar nicht mehr gewahrt, wenn von den Menschen irgend etwas gefordert wird.

An dem „Schwierigen und Befremdlichen dieses ganzen Gedankens“<sup>1)</sup> ändert aber auch der Umstand nichts, daß Paulus sich so große Mühe gibt, dem Wort πιστεύω jeden Geruch von Werkgerechtigkeit zu nehmen. Bei aller Wortklauberei schriftgelehrter Exegese vermag er doch keinen inneren Grund für die Wahlverwandtschaft von πίστις und χάρις beizubringen. Die Doppelköpfigkeit seiner Beweisführungen bleibt bestehen und ebenso der „Kompromißcharakter des Rechtfertigungsgedankens“.<sup>2)</sup>

Rätselhaft erhebt daraus die Sphinx der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ihr Haupt.

Mit keinem Wort sagt uns Paulus, was sie ihm bedeutet; nur, daß er sie für nötig hält als Bedingung der Rechtfertigung durch Gott. Mehr sagt er nicht. Er sieht sich nicht genötigt, ein Wort der Erklärung darüber zu verlieren.

Das muß uns aufmerksam machen. Hier müssen wir einhalten. Nicht gilt es, darauf los zu erklären, wie es so viele Forscher immer wieder taten, — dazu fehlt uns jeglicher Anhalt. Auch was D. 25 an Andeutung bietet, wäre nur eine Möglichkeit, keine Gewißheit. Die Frage bliebe offen, warum Paulus nicht von einem Glauben an Christi Sühnetod, sondern von einem Glauben an Jesus Christus selbst spricht. Alle anderen Deutungsversuche aber sind völlig aus der Luft gegriffen. Wir können auf Grund von Röm. 3, 21 ff. keine Auskunft darüber geben, was Paulus mit der πίστις Ἰ. Χρ. meint.

Die Leser des Briefes mußten es gewußt haben. Sie mußten verstanden haben, was Paulus mit der zu Anfang und am Schluß seiner Rechtfertigungsausführungen (3, 21. 27) genannten π. Ἰ. Χρ. im Sinn hatte. Das anzunehmen zwingt uns die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus, ohne sich zu irgendwelcher Deutung veranlaßt zu sehen, dort von ihr redet. Die π. Ἰ. Χρ. muß den übrigen Gemeinden, auch der dem Apostel noch fremden Gemeinde zu Rom, eine bekannte Größe und also vor Paulus schon geläufig gewesen sein.<sup>3)</sup>

Ist diese Annahme aber richtig und ziehen wir aus ihr den weiteren Schluß, daß Paulus ihr Bekanntsein vorausgesetzt haben muß, ja nehmen wir an, daß er nicht nur mit ihrem Vorhandensein, sondern vielleicht sogar

<sup>1)</sup> Beyschlag a. a. O. 190.

<sup>2)</sup> Pfeleiderer, Urchristentum, 254 ff., bes. 260.

<sup>3)</sup> G. P. Wetter, Sohn Gottes, 136, schreibt: „Daß dies nicht öfter ausgesagt wird, liegt daran, daß Paulus ja an schon christliche Gemeinden schreibt, denen es sozusagen selbstverständlich war, was dieser «Glaube» bedeutete, von dem er redet. So sehen wir, daß Paulus auch hier auf überliefertem Gute fußt, wenn er von Glauben redet.“ — Ebenso M. Dibelius, Der Brief des Jakobus<sup>1</sup> (1921) 164 und — wenn auch mit etwas anderer Beziehung — Healdam 66.

mit einer selbstverständlichen Hochschätzung und Bewertung der  $\pi$ . I. Xp. überall rechnen mußte<sup>4)</sup>, dann könnten wir eher begreifen, weshalb er in seinen Rechtfertigungsausführungen an jene  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  anknüpfte und sich dadurch dann in jene merkwürdige Verdoppelung und Unlogik verstrickte. Diese Möglichkeit, daß Paulus die ihm vorliegende  $\pi$ . I. Xp. in seine Rechtfertigungsanschauungen hineingestellt haben könnte, mit dem Versuch, beide auf den gleichen Nenner der göttlichen „Gnade“ zu bringen, wäre dann der Ariadnefaden, um sich aus den Wirrnissen seines Beweises herauszufinden, — wäre der Schlüssel zum Verständnis des in Röm. 3, 21 ff. sich auftuenden Problems. So nur wären mit vernünftigen Mitteln jene Inkongruenzen aufzulösen und zu erklären. Die seitherigen Gepflogenheiten der Exegete bringen dagegen in das widerspruchsvolle Nebeneinander von  $\gamma\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  und  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  nur immer noch neue Fragen und Schwierigkeiten hinein.

Gibt somit die Rechtfertigungsstelle Röm. 3, 21 ff. keinerlei Aufschluß über die  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  und insbesondere über die  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  I. Xp., so muß man sich eben ihre Bedeutung auf Grund der anderen Stellen klarzumachen versuchen, die uns in Pauli Briefen und im übrigen urchristlichen Schrifttum überkommen sind. Nur dann wird man einwandfrei feststellen können, was auch Paulus unter der  $\pi$ . und der  $\pi$ . I. Xp. versteht, und beurteilen können, was es mit den Widersprüchen und Unklarheiten in seiner Rechtfertigungslehre für eine Bewandnis hat. Nur dadurch aber wird sich auch die Bedeutung der  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  für Paulus im allgemeinen und gegebenenfalls für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus ermitteln lassen.

## 2. Die Quellen für die Untersuchung.

Als Quelle einer solchen Begriffsuntersuchung von  $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$  und  $\pi\sigma\tau\iota\beta\acute{\epsilon}\nu$  bieten sich uns zunächst die Paulusbriefe dar, wozu wir 2. Thess. und Kol. nur mit Vorbehalt, Eph. wegen seiner sicher unpaulinischen Herkunft gar nicht rechnen. Von ihnen müssen wir ausgehen. Hier redet Paulus zu seinen Gemeinden. Hier nur können wir sehen, was ihm  $\pi$ . und  $\pi$ ' $\acute{\epsilon}\nu$  bedeuten, was er damit sagen will.

Weil er in diesen Briefen aber zu seinen Gemeinden, ja in Röm. sogar zu einer fremden Gemeinde spricht, dürfen wir darüber hinaus überall dort auf einen allgemeinen christlichen Sprachgebrauch zurückschließen, wo  $\pi$ . und  $\pi$ ' $\acute{\epsilon}\nu$  mit Selbstverständlichkeit oder gar in formelmäßigen Wendungen vorkommen.

Seine eigenen Aussagen über  $\pi$ . und  $\pi$ ' $\acute{\epsilon}\nu$  und die ohne Erläuterungen von ihm genannten Verbindungen gilt es dann mit dem übrigen zeitgenössischen Schrifttum zu vergleichen, um Übereinstimmung, Abhängigkeit oder Besonderheiten festzustellen. In erster Linie kommen dafür natürlich die christlichen Urkunden jener Zeit in Frage, also die

<sup>4)</sup> Schlatter meint wohl Ähnliches, wenn er — allerdings nur vom „Glauben“ und nicht von der  $\pi$ . I. Xp. — schreibt: „Es muß mit der Gemeinde nicht darüber gesprochen werden, ob das christliche Verhalten Glaube sei, sondern ob Glaube allein, Glaube ohne Gesetz die ihr von Gott bereitete Stellung sei. Der Röm.-Brief zeigt dadurch lehrreich, daß auch in denjenigen Teilen der Kirche, denen die paulinische Predigt erst verständlich gemacht werden mußte, der Glaube als die Wurzel des Christenstandes galt“ (Glaube im N. T., 252).

Apostelgeschichte, die synoptischen Evangelien, soweit ihre Aussagen über „Glauben“ als Gemeindebekenntnis und nicht als Aussprüche Jesu gelten müssen; außerdem die übrigen unpaulinischen Briefe des N. T., ja selbst die späteren Quellen der Apostolischen Väter aus dem 2. Jahrhundert, sofern wir in ihnen einen Nachhall jener früheren Auffassungen und Übereinstimmungen mit deren Wesensart finden können.

Selbstverständlich werden wir mit alledem den christlichen Sprachgebrauch nicht aus dem zeitgenössischen hellenistischen herauslösen dürfen, vielmehr wird die Frage nach dem Bekanntsein und der Bedeutung des Begriffs πίστις sowohl in dem griechisch sprechenden Judentum wie in den außerschristlichen und außerjüdischen Religionen jener Zeit beantwortet werden müssen.

### I. πίστις und πιστεύειν ohne Objekt.

1. E. W. Maqer hat in seiner gelegentlichen Behandlung der paulinischen πίστις<sup>1)</sup> das gesamte bei Paulus vorkommende Material nach den Gesichtspunkten: Nicht religiöser Gebrauch — religiöse Bedeutung ohne Angabe des Objekts und — mit Angabe des Inhalts aufgeführt. Mit ihm scheidet wir die nicht spezifisch religiös gefärbten Stellen von πίστις und πιστεύειν aus<sup>2)</sup>, wobei wir uns nur gegen die apriorische Miteinbeziehung von πεποιθέναι verwahren, und wenden uns sofort den Stellen zu, wo das Wort Glaube „eine streng religiöse Bedeutung hat“ (a. a. O. 94), aber ohne nähere Objektsbestimmung angeführt wird. Gerade dieser Gebrauch von π. und π'είν ist für uns höchst lehrreich. Paulus redet auch hier wieder ohne verdeutlichende Zusätze. Was er gibt ist geprägte und bekannte Münze. Sonst dürfte er den Begriff nicht so absolut und nicht so häufig im Munde führen.

Wir stellen die in Frage kommenden Stellen rasch zusammen.

πίστις steht allein: 1. Thess. 1, 3; 3, 2. 5. 6. 7. 10; 5, 8; 2. Thess. 1, 3; 4, 11; Gal. 1, 23; 3, 2. 7. 8. 9. 11. 12. 14. 23. 24. 25. (D. 26 nicht, weil dort π. zu ἐν Χρ. Ἰ. bezogen; anders Maqer) 5, 5. 6; 6, 10; 1. Kor. 2, 5; 12, 9; 13, 2. 13; 15, 14. 17; 16, 13; 2. Kor. 1, 24; 4, 13; 5, 7; 8, 7; 10, 15; 13, 5; Röm. 1, 5. 8. 12. 17; 3, 25. 27. 28. 30. 31; (4, 5 nicht, weil durch den Zusammenhang mit πιστεύετε ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀεθῆ, inhaltlich eindeutig bestimmt) 4, 9. 11. 12. 13. 14. 16. 19; 5, 1; 9, 30. 32; 10, 6. 8. 17; 11, 20; 12, 3. 6; 14, 1. 23<sup>3)</sup>; 16, 26; Phil. 1, 25 (nicht 1, 27 — gegen Maqer — da deutlich auf τὸ εὐαγγέλιον gerichtet; doch vgl. M. a. a. O. 97: „möglichsterweise“) 2, 17; 3, 9 (allerdings vorher διὰ π.

<sup>1)</sup> a. a. O. 92 ff.

<sup>2)</sup> πίστις = Treue der Menschen Gal. 5, 22, Gottes Röm. 3, 3; πιστεύειν = alltäglich fürwahrhalten 1. Kor. 11, 18, = an das Gute im Menschen glauben 1. Kor. 13, 7, = anvertrauen 1. Thess. 2, 4; Gal. 2, 7 (τὸ εὐαγγέλιον), 1. Kor. 9, 17 (οἰκονομία), Röm. 3, 2 (Verheißungen Gottes an Israel); ebenso πιστός = treu (s. Maqer 93: 11 mal); ἀπιστία: Röm. 3, 3; 11, 20. 23; ἀπιστώ: Röm. 3, 3.

<sup>3)</sup> πίστις in Röm. 14, 1 bezeichnet wohl allgemein noch den Christenglauben, in D. 2 (πιστεύειν) verengt sich allerdings diese allgemeine Bedeutung zu der spezielleren „vor Gott für richtig halten“, die in D. 22 mit πίστις und δοκιμαζει aufgenommen wird und die auch in D. 23 (πίστις) noch vorherrscht. Maqers Interpretation der betr. Stelle als „Gottvertrauen“ im Sinn einer „Zuversicht, daß der Genuß des Götteropferfleisches nicht von der Liebe Gottes scheiden kann“ (96), verfehlt die Nuance und geht zu weit. — Besser sieht hier hat a. a. O. 48 Anm. 1.

Ἰησοῦ); Phm. 6 (wenngleich in D. 5 πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν zu beachten ist); Kol. 1, 23; 2, 7 (nicht aber 1, 4, weil dort verbunden mit ἐν Χρ. Ἰ.).

πίστειν steht absolut: 1. Thess. 1, 7; 2, 10. 13; 2. Thess. 1, 10a; Gal. 3, 22 (doch vgl. ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰ. Χρ.); 1. Kor. 1, 21; 3, 5; 14, 22; 15, 2. 11; 2. Kor. 4, 13; Röm. 1, 16; 3, 22; (freilich neben διὰ τ. Ἰ. Χρ.); 4, 11; 10, 4. 10 (in D. 14b ist π. bestimmt durch εἰς ὃν οὐκ ἰστέουσιν von D. 14a und das folgende Relativum οὐ); 13, 11 (14, 2 schieb oben laut Anm. 3 v. S. aus); 15, 13 (von M. irrtümlich bei πίστις verzeichnet).

Mag es bei der Fülle dieser Stellen (78 + 18) nun zunächst unmöglich scheinen, „in jedem einzelnen Fall mit Sicherheit festzustellen, was genau gemeint ist“<sup>1)</sup>, so bildet die große Masse dieses Sprachgebrauchs insofern doch eine Einheit, als π. und π' εἶν derart absolut gefaßt gleichbedeutend sind mit «Christ sein».

Bei πίστις ist es nicht überall klar. Öfter z. B. erscheint der Glaube als eine christliche Eigenschaft neben anderen, so besonders neben ἐλπίς und ἀγάπη (1. Thess. 1, 3; 3, 6; 5, 8; 2. Thess. 1, 3f., 1. Kor. 13, 13)<sup>2)</sup>; zweimal spricht Paulus von einem „Glaubenswerk“ (1. Thess. 1, 3; 2. Thess. 1, 11); einmal von einer Kraft ὡστε ὄρη μεθιστάναι (1. Kor. 13, 2), die eine besondere φανέρωσις πνεύματος sei (1. Kor. 12, 9). Auch im Sinn der Hoffnung als bescheidenere Schwester des „Schauens“ findet sich der Glaube (2. Kor. 5, 7).

Aber an anderen Stellen ist πίστις ganz deutlich Bezeichnung des Christenstandes<sup>3)</sup>. Die Christen sind ὡκεῖοι τῆς πίστεως (Gal. 6, 10), ja Paulus kann sie schlangweg nur οἱ ἐκ πίστεως (Gal. 3, 7. 9) nennen, solche, die „im Glauben sind“ (2. Kor. 13, 5), von denen er weiß oder hofft, daß sie „durch den Glauben stehen“ (1. Kor. 16, 13; 2. Kor. 1, 24; Röm. 11, 20) und in ihm „festbegründet bleiben“ (Kol. 1, 23; 2, 7; auch 2. Kor. 8, 7). Er weiß von den „Mängeln des Glaubens“ (1. Thess. 3, 10), aber auch daß er „wachsen“ kann (1. Thess. 3, 2; 2. Kor. 10, 15). Überall ist die πίστις hier als Ausdruck des christlichen Glaubens Bezeichnung des Christseins der Gläubigen, so besonders noch in 1. Thess. 3, 5. 7; 2. Thess. 3, 3; Röm. 1, 8. 12; 12, 3. 6. Phil. 1, 25; 2, 17; Phm. 6. Das gleiche ist dort festzustellen, wo die πίστις als Folge des Kerngmas Pauli (1. Kor. 2, 4f.; 15, 14)

<sup>1)</sup> Maqer a. a. O. 96.

<sup>2)</sup> Glaube neben Liebe sonst in Eph. 6, 23; 1. Tim. 1, 14; 2, 15; 4, 12; 6, 11. 2. Tim. 2, 22, Barn. 1, 4; 11, 8; Ign. Eph. 1, 1; 20. 1. Ign. Magn. 1, 2; 13, 1. Ign. Sm. 6, 1; 13, 2. Ign. Philad. 11, 2; Pol. 4, 2; neben ἐλπίς: 1. Clem. 58, 2; neben ἰστέουσιν B. 1, 5.

<sup>3)</sup> G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 166: „πίστις ist ihm mit Christsein identisch; jeder Christ „glaubt“, und wer „glaubt“ ist Christ. So ist Glaube ... etwas ganz Objektives: Das Gehören zu der christlichen Gemeinde.“ Ähnlich M. Dibelius, Der Brief des Jakobus (1921) 164, 14 v. u.; 166, 8 v. u. und Mündle a. a. O. 69 (f. o. S. 26). Das Wörterbuch von Cremer-Kögel (1915) zitiert ist Nets diese (10.) Auflage – 892 f. kennt diesen Sprachgebrauch nicht. Dagegen Morgan 114, wenn er schreibt: „Believers was amongst the earliest names given to the disciples of the crucified.“

<sup>4)</sup> Vgl. Hatá 48 f.

<sup>5)</sup> Warfield 830 f. setzt ebenso believers = Christians und πίστις = Christianity, kliebt aber in der Deutung dieser Bezeichnungen übers Ziel (believers, those who had turned to Christ in trusting reliance .. or those who were resting on Christ in trusting reliance).

und als der eigentliche Inhalt seiner Missionspredigt erscheint (Gal. 1, 23). Kann Paulus doch sogar von der christlichen Predigt als einer ἀκοῆ πίστεως (Gal. 3, 2) reden und umgekehrt von einer πίστις ἐξ ἀκοῆς (Röm. 10, 7). In all diesen Fällen heißt πίστις Christsein oder Christentum. Das ist selbstverständlich, wenn wir uns überlegen, daß jener Zeit noch ein anderes, besonderes Wort für Christentum, bzw. Christsein fehlte. Deshalb mußte πίστις diese Lücke ausfüllen.

Ihre Bestätigung erhält diese Tatsache durch die parallele Benutzung von πιστεύειν. Der absolute Gebrauch dieses Verbums ist ganz in gleicher Weise Sachausdruck für Christsein, bzw. Christwerden.<sup>1)</sup> Der Indikativ Aorist (1. Kor. 3, 5; 15, 2. 11; 2. Kor. 4, 13 [Zitat]; Röm. 13, 11) bezeichnet das Christwerden als ein zum christlichen Glauben kommen, — das Part. Praes. (1. Thess. 1, 7; 2, 10; 2, 13. Gal. 3, 22; 1. Kor. 1, 21; 14, 22; Röm. 1, 16; 3, 22; 4, 11; 10, 4) und das Part. Aor. (nur 2. Thess. 1, 10a) reden von Glaubenden im Sinn von Christen, und 2nd. Praes. (2. Kor. 4, 13) wie Inf. Praes. (Röm. 15, 13) sind auch nur die entsprechenden Formen für das Christsein der Gläubigen.

Denselben Tatbestand bietet uns die Apg.<sup>2)</sup> mit den übrigen frühchristlichen Quellen dar. Auch dort heißt πίστις und πιστεύειν soviel wie Christsein.

Πίστις wird einwandfrei so gebraucht in Apg. 13, 8 (διαστρέφαι . . . ἀπὸ τῆς π.), 14, 27 (θύραν πίστεως), 14, 22 (ἐμμένειν τῇ π.) 16, 5 (ἐστρατεύοντι τῇ π.)<sup>3)</sup>. In den Evangelien findet sich dieser absolute Begriff von πίστις bezeichnenderweise noch nicht, auch nicht im Joh.-Evgl.; nur im 1. Joh.-Brief 5, 4 und auch dort durch die inhaltliche Bestimmung von πιστεύειν in V. 5 in anderer Nuance. Auch 1. Petr. 1, 9 spricht von christlichem Glauben nicht in dem technischen Sinn von Christsein (τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν!). Doch bedingt dieser Glaube ja das Christsein, zumal der Glaube in seiner festen Überlieferung, wie das Jud. 1, 3 (ἐπαγωνίζεσθαι τὴν ἀπαξ παραδοθείσῃ . . . πίστει) und vor allem 1. Tim. 2, 7 (διδάσκαλος ἐν π.), 4, 6 (ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς π. καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας ἢ κερηκολούθηται) veranschaulicht. Gerade in 1. Tim. finden wir die πίστις wiederholt im Sinne von Christsein und Christentum (1, 4: οἰκονομίαν θεοῦ τῆν ἐν π.; 1, 19: κερτὴν π. ἐναυάγησαν; 3, 9: ἔχοντες τὸ μυστήριον τῆς π.; 4, 1: ἀποστήσαντα τινες τῆς π.; 5, 8: τὴν π. ἤρνηται; 6, 10: ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς π.; 6, 21: περὶ τὴν π. ἠστούχησαν).

Derselbe Sprachgebrauch von πίστις begegnet uns dann noch späterhin bei den Apostolischen Vätern. Πίστις ist auch dort nicht nur Bezeichnung des christlichen Glaubens (S. III. V 2, 1. 10; S. Dis. III 6, 5; III. XI 9;

<sup>1)</sup> Wetter, Der Sohn Gottes, 135: „Auch bei Paulus wird der Ausdruck «da glauben» oder ähnliches einfach als technischer Name für die Christen verwendet und zwar so, daß er als Gegensatz zu den Ungläubigen (= den Nichtchristen) steht z. B. 1. Kor. 14, 22.“ Ebenso Sommerlath a. a. O. 84 und hatá 37 vgl. 43.

<sup>2)</sup> Wetter a. a. O. 133: „In Acta und bei Paulus begegnet uns der Terminus Glaube vorwiegend in technischem Sinne . . . Die Christen werden «die Gläubigen» oder «die zum Glauben gekommen sind» genannt . . . das Verbum steht absolut als technischer Terminus. Wir hören davon, daß Leute «gläubig werden» usw. . .“

<sup>3)</sup> In Apg. 11, 24; 15, 9; 17, 31 ist πίστις nicht Bezeichnung des Christseins, sondern Hauptcharakteristikum des Christenstandes.

Barn. 1, 6; ἡ. S. IX 17, 4), sondern des Christseins selbst: ἡ. M. XII 5, 4: ἐλθῆς ἐν τῇ π.; IX 9, 6: ὀλοτελείς . . . ἐν τῇ π.; ἡ. S. 19, 2: ἀπὸ τῆς κ. κενόι; 26, 8: κολοβοί . . . ἀπὸ τῆς π.; ἡ. S. VIII 9, 1: ἐνεμείναν τῇ π.; M. VI 1, 1: ἵνα φυλάξῃς τὴν π.; M. XII 6, 1: ἰσχυροποιῆσαι . . . ἐν τῇ π.; I. Cl. 1, 2: πανάρετον καὶ βεβαίαν ὑμῶν π.; Jgn. Sm. 1, 1: καθηρισμένους ἐν ἀκινήτῳ π.; Pol. 1, 2: ἡ βεβαία τῆς π. ὑμῶν ῥίσα. Ebenso wäre hier die Aufzählung in Acta Joh. 98 mit dem bezeichnenden Vorkommen der πίστις anzufügen<sup>1)</sup>.

Ähnlich liegen die Dinge bei πιστεύειν. Die Christen heißen πιστεύοντες (vgl. den sekundären Zusatz in Mk. 9, 42: τῶν πιστευόντων ἢ π. πίστιν ἔχόντων, ferner Apg. 13, 38 f.; Eph. 1, 19; 1. Petr. 2, 7; auch Joh. 6, 47. 64 b; endlich ἡ. Sim. VIII 3, 3), πιστεύειν heißt Christsein (1. Clem. 42, 4; ἡ. M. IV 3, 3) und πιστεύσαι Christwerden (Apg. 14, 1; 15, 7). Häufig ist der Jnd. Aor. in der Apg. (8, 13; 13, 8. 48; 17, 11. 34) und selbst bei Joh. (4, 41. 53; 20, 29), ebenso das Part. Aor. in Apg. 2, 44; 4, 32; 11, 21a; 19, 2, im Mk. Schluß 16, 16 f., in der auch dadurch als sekundär sich erweisende Deutung des Säemanngleichnisses Luc. 8, 12, ferner in Eph. 1, 13; Hebr. 4, 3; Joh. 20, 29; 2. Cl. 2, 3; ἡ. Si. VII 10, 3; IX 19, 1. 2 (allerdings ironisch) IX 22, 1. Vom Christwerden redet außerdem Joh. 1, 7 (ἵνα . . . πιστεύσωσι) und 19, 35 (ἵνα . . . πιστεύῃτε), vom Christsein das Part. Perf. der Apg. 15, 5; 18, 27; 19, 18; 21, 20. 25. Die Christen heißen auch schlechthin οἱ πιστοί<sup>2)</sup> (Apg. 10, 45; 16, 1. 15; 1. Tim. 4, 3. 12; Diog. 11, 5; Jgn. Mg. 5, 2; Mart. Pol. 12, 3; 13, 2; ἡ. M. 11, 1; ἡ. Si. VIII 9, 1; Jgn. Eph. 21, 2), wie umgekehrt bei Paulus die Nichtchristen schon ἀπιστοί (1. Kor. 6, 6; 7, 12–15; 10, 27; 14, 22–24; 2. Kor. 4, 4; 5, 14 f. vgl. Diog. 11, 2; Jgn. Mg. 5, 2; Jgn. Tr. 10; 2. Cl. 17, 5; M. Pol. 16, 1). Auch die Verwendung von ἀπιστία (Röm. 11, 20. 23 und bes. 1. Tim. 1, 13) sowie die von ἀπιστεῖν (Röm. 3, 3; Apg. 28, 24; Mk. 16, 16; 1. Petr. 2, 7; Jgn. Eph. 18, 1) bestätigen unsere bisherigen Beobachtungen.

3. So ist πίστις und πιστεύειν für Paulus und den urchristlichen Sprachgebrauch Terminus technicus zur Bezeichnung der christlichen Religion und ihrer Anhänger. Diese erste Beobachtung stellt uns aber vor die weitere Frage, woher dieser absolute und technische Gebrauch von π. und π' εἰν zu erklären ist. Die Tatsache, daß überhaupt von Glauben geredet wird, besagt ja noch nichts über Wesen und Inhalt dieses Glaubens. Und doch will uns gerade dieser technische Gebrauch zum Verständnis des Begriffs Glauben hinführen. Folgendes ist dabei zu bedenken.

Wenn Glauben für Paulus und die Christen soviel bedeutet wie Christ sein, und wenn der in Frage kommende Glaube wieder nur das Christentum ist, dann muß dieser Glaube seinem Wesen nach notgedrungen Bekenntnis zur christlichen Religion sein. Wer Christ werden will, muß dem Christ-

<sup>1)</sup> Act. Joh. 98: ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς κατὰ μὲν λόγος καλεῖται . . . κατὰ δὲ νόμον κατὰ δὲ Ἰησοῦς κ. Χριστὸς κ. θύρα κ. ὄψις κ. ἄρτος κ. σπέρμα κ. ἀνάστασις κ. ὄψις κ. πατήρ κ. πνεῦμα κ. ζωὴ κ. ἀλήθεια κ. πίστις κ. χάρις. Vgl. Wetter, Charis 62, Anm. 1 = Sohn Gottes 29, Anm. 2.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Wernles Bemerkung (Anfänge unserer Religion 96) über „die Schlagworte ‚gläubig‘ und ‚ungläubig‘“ und Schlatters Stellungnahme (Glaube 249): „Der Begriff ‚gläubig‘ ist hier vollends fest zum Namen für die Glieder der Gemeinde ausgeprägt.“

lichen Glauben zustimmen. Dazu muß er Kenntnis haben von der christlichen Religion. Kenntnis erhält er aber nur durch deren Propagandatätigkeit, d. h. durch die Missionspredigt. Dort heißt Glauben dann soviel wie Annahme der christlichen Missionsbotschaft.<sup>1)</sup>

Diese wichtige und für die Begriffsbestimmung von πίστις grundlegende Überlegung findet ihre Bestätigung bereits in 1. Kor. 2, 4 f.; 15, 14; Gal. 1, 23; 3, 2; Röm. 10, 7 (s. o. S. 35f.), wo die π. ausdrücklich als Thema der Missionspredigt und als von ihr gewirkt hingestellt wird. Außerdem aber wird daselbe jeweils aus dem Zusammenhang deutlich, in dem das absolute πιστεύειν steht; vgl. 1. Thess. 2, 13: παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς τοῦ θεοῦ; 2. Thess. 1, 10: ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν; 1. Kor. 1, 21: διὰ τῆς μαρτίας τοῦ κηρύγματος οἴσαι τοὺς πιστεύοντας; 1. Kor. 3, 5: διακονοῖ δι' ἡμῶν ἐπιστεύσατε; 1. Kor. 15, 2: εὐηγγελισάμην . . . ἐπιστεύσατε; 15, 11: οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε; Röm. 1, 16: εὐαγγέλιον . . . δύναμις . . . τῆ πιστεύοντι.

Mit solchen Feststellungen ist aber zugleich Entscheidendes über die Art dieses christlichen Glaubens ausgesagt. Heißt „glauben“ wirklich nur soviel wie „die christliche Missionsbotschaft annehmen“, so ist das sachlich nichts anderes als Zusage zu dem gehörten Predigtinhalt, m. a. W. *Sürwahrhalten des christlichen Kerngmas.*<sup>2)</sup>

Wer „dem Evangelium glauben“ soll, muß es fürwahrhalten; wer ein „Wort annehmen“ soll, muß es fürwahrhalten; wer „der Wahrheit“ der Verkündigung glauben soll (2. Thess. 2, 12. 14), muß sie fürwahrhalten; wer an die Auferstehung Christi (1. Kor. 15, 14. 17) und an die ἀπολύτρωσις seines Sterbens (Röm. 3, 25) glauben soll, muß beides fürwahrhalten, — sonst „glaubt“ er es eben nicht. „Glauben“ kann man diese Dinge nur, wenn man sie fürwahrhält. Nur dann „weiß“ man sie (2. Kor. 4, 14: εἰδότες ὅτι), nur dann glaubt man sie. Der Glaube selbst ist dieses Fürwahrhalten. Er „ist die fides quae creditur“. „So bedeutet denn πίστις Glaubensbekenntnis“ und ist seinem Wesen nach ausgesprochen „dogmatischer Glaube“<sup>3)</sup>.

Das mag manchen angesichts unseres eigenen durch die Reformation beeinflussten Sprachgebrauchs von „Glauben“ befremden<sup>4)</sup>, wird aber durch die sonstige Verwendung von πιστεύειν in der frühchristlichen Literatur vollauf bestätigt. Denn dort hat π'εῖν tatsächlich weithin nur diese Bedeutung von *Sürwahrhalten*.

<sup>1)</sup> Vgl. auch Dibelius, Der Brief des Jakobus (1921) 164, 16 ff. und 29 f. v. o.

<sup>2)</sup> Treffend bestätigt dies der katholische Theologe Tobac (a. a. O. 227), wenn er schreibt: „La foi, pour Saint Paul, comprend toujours un élément intellectuel c'est l'acceptation de l'Évangile, la réception de la prédication apostolique.“

<sup>3)</sup> Wetter, Sohn Gottes 124; anders Cremer-Cögel 893. Vgl. hierzu auch die insoweit berechtigte katholische Stellungnahme bei Bartmann 125 mit Anm.

<sup>4)</sup> Besonders Knoke scheint von solcher Ausdeutung des paulinischen Glaubens für uns Evangelische zu fürchten. Wenigstens gibt er sich die denklichste Mühe, den Glauben trotz wiederholten Hinweises auf die Wichtigkeit der Auferstehungssache Jesu für ihn (5, 25 u. d.) hinzustellen „als ein sittliches Gesetz“ und „nicht als ein Fürwahrhalten von Begebenheiten“ (40), ja als „ein fortgesetztes inneres Erlebnis“ (42) und „vollkommensten Ausdruck unseres Seelenlebens“ (45). Daß bei solcher Einstellung die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs πίστις; für und vor Paulus zu kurz kommen muß, liegt auf der Hand.



So handelt Mk. 11, 31 = Mt. 21, 25. 32 = Lk. 20, 5 von dem Glauben an die Predigt Johannes des Täufers. Mk. 16, 13 f. berichtet, wie die Erzählung der zwei Jünger über Jesu Auferstehung bei den übrigen keinen Glauben fand. In Lk. 1, 20 tadelt der Engel den Zacharias, weil er seinem Worte nicht geglaubt hatte. Ähnlich rügt Lk. 24, 25 das Nicht-glauben an die Weisungen der Propheten. In Apg. 9, 26 wollen die Christen in Jerusalem nicht glauben, daß Paulus ein Jünger geworden sei. Mt. 24, 23. 26<sup>1)</sup> mahnt, nicht jedem Pseudomesias Glauben zu schenken, 1. Joh. 4, 1 ebenso, nicht jedem Geist zu glauben. 2. Cl. 11, 1 handelt von einem π' εἰν τῆ ἐπαγγελία τοῦ θεοῦ. Hi. He. III. 3, 3 allgemein von jemandes Wort.

Zumal im Johannesevangelium hat sich trotz der mehr mystisch durchwobenen Terminologie<sup>2)</sup>, diese charakteristische, dogmatisierende Bedeutung von πιστεύειν mit aller Macht behauptet. Ist doch der Glaube, der dort auf Schritt und Tritt gefordert wird, nichts anderes als ein Fürwahrhalten der Reden Jesu, seiner Worte, der Schriftstellen, die auf ihn hinweisen usw., vgl. 2, 22: ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν; 4, 50: τῷ λόγῳ; 5, 46 f.: Μωυσεῖ . . . ἐμοὶ . . . τοῖς αὐτοῦ γράμμασι . . . τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι; 12, 38 (vgl. Röm. 10, 16) = Jes. 53, 1: τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν. Auch 6, 30; 8, 45 f.; 10, 37 f.; 14, 11 wären hier zu nennen. Vor allem aber unterstreicht die unermüdlisch erhobene Forderung zu glauben, daß Christus von Gott ausgegangen sei (16, 27. 30; 17, 8), daß Gott ihn gesandt habe (11, 42; 17, 8b. 21), daß er der Christus (1. Joh. 5, 1), der Sohn Gottes (11, 27; 20, 21; 1. Joh. 5, 5 vgl. Apg. 8, 37), der Heilige Gottes (6, 69) sei, daß er es wirklich sei (8, 24; 13, 19), daß er im Vater und der Vater in ihm

<sup>1)</sup> Hatch 23 Anm. 3 zitiert in ähnlichem Zusammenhang nur diese beiden Stellen für die Bedeutung to believe.

<sup>2)</sup> Wetter erinnert mit Recht an die Verschiebung des johanneischen Glaubensbegriffs nach der mystischen Seite hin (Sohn Gottes, 122 o., 127–129). Nur nimmt es wunder, daß Wetter in dem Johannes-Evangelium „ein verhältnismäßig frühes Stadium“ zu sehen glaubt, wo „das Wort (Glauben) noch nicht so technisch geworden ist, sondern nur die ersten Schritte in dieser Richtung getan hat“ (126). Demgegenüber zeigt u. E. Paulus, gerade wenn und weil er „auf hellenistischer Gemeindefsprache fußt“ (136), daß die dogmatische und damit die technische Bedeutung von π' εἰν und π. unbedingt das frühere und nächstliegende ist, — nämlich für die Missionsarbeit des Christentums. Denn hier in der Mission liegt der „Schlüssel“ zur „Entstehung“ des Begriffs Glauben (vgl. a. a. O. 133 o.), hier auch die Erklärung mit dafür, daß schon in der „volkstümlichen hellenistischen Frömmigkeit die Dittis (in ihrem technischen Sinn) der Gnosis so stark vorgezogen worden ist“ (131). Diesen Einfluß der Propagandatätigkeit auf die Begriffsgestaltung von πίστις hat Wetter bei seiner Begriffsanalyse leider zu wenig berücksichtigt, obwohl er die Propaganda selbst überall voraussetzt, wie das z. B. für das Johannesevangelium sein treffliches Urteil über die technische Verwendung des Begriffs zeigt: „Es ist die Polemik und Apologetik, die die dogmatische Seite des Begriffs oft in den Vordergrund getrieben hat . . . . Daher kommt der Terminus hier weit häufiger vor als in irgend einer anderen neutestamentlichen Schrift.“ Was hier für die negative Seite der Propaganda noch gilt, muß erst recht für die positive Seite der ersten missionarischen Verkündigung Geltung gehabt haben. Bei Paulus aber liegt dieser Sprachgebrauch der Mission vor. Das ist ausschlaggebend. Darum aber kommt für uns auch eine andere Bedeutung von π' εἰν, wie sie z. B. die Synoptiker bei den Heilungen Jesu aufweisen (vgl. Wetter, 133), gar nicht in Betracht. Derartige liegt auf einer völlig anderen Linie.

sei (14, 10, 11), mit jeder Wiederholung diese Seite des Fürwahrhaltens.<sup>1)</sup> Für Paulus wird sich das gelegentlich der Aufzeigung seines besonderen Glaubensinhaltes in gleicher Weise endgiltig bestätigen, ebenso für die übrigen frühchristlichen Schriftsteller. Schon hier aber muß angesichts der auseinanderstrebenden Beurteilungen des zugrunde liegenden Glaubensbegriffs nachdrücklichst auf diese Tatsachen hingewiesen werden.

Es bleibt dabei: Der Glaube, der für Paulus und seine Gemeinden das Christsein ausmacht, ist zunächst lediglich fürwahrhaltender Glaube.<sup>2)</sup> Andere Bedeutungen sind vorerst nicht wahrzunehmen. Auch von Vertrauen ist mit keinem Wort die Rede. Πίστις bedeutet hier nicht Vertrauen und heißt nicht Vertrauen; es heißt einfach: Annahme der christlichen Verkündigung mit ihrem spezifisch christlichen Glaubensinhalt.<sup>3)</sup>

Daran ändert auch nichts, wenn Paulus und die Christen von stärkerem und schwächerem Glauben reden können oder wenn sie die Glaubensträue betonen und vom Wachsen des Glaubens bzw. von seinen Mängeln sprechen (s. o. S. 35). Das alles sind lediglich Nuancierungen, bedingt durch die Lage der Gemeinde und die Seelsorge des Apostels. Von der Grundbedeutung des Wortes πείν wird damit nichts abgebröckelt. Πιστεύειν heißt Bejahen des Kerngmas und bezeichnet die Zugehörigkeit zur christlichen Religion.

4. Diese Grunderkenntnis über die Bedeutung der πίστις bei Paulus erhält überdies ihre schlagende Bestätigung durch einen Vergleich mit dem Sprachgebrauch der übrigen Religionen jener Zeit, insbesondere dem des Spätjudentums. Auch dort begegnen wir dem Begriff „Glauben“ in ganz demselben Sinn wie bei Paulus und den Christen seiner Zeit, nämlich als Inbegriff der jüdischen Religion und Frömmigkeit.

Für die Diaspora läßt das — um das Missionsfeld des Judentums vorwegzunehmen — schon Sib. III 584 f. erkennen, wenn es dort heißt: „Denn ihnen allein hat der große Gott verständigen Rat gegeben, und Glauben (καὶ πίστιν) und den besten Sinn in der Brust.“ Deutlicher macht es noch Sib. V 285 durch die gleichsetzende Nebeneinanderstellung: εὐσεβίην μεγάλην καὶ πίστιν ἔχοντες. Auch Sib. III 74 handelt von solchem Glauben (δοῦναι τοῦτω πίστιν ἐπιποιήσαντο) und Sap. Sal. 3, 14 b davon, wie dem Frommen „des Glaubens auserlesener Gnadenlohn gegeben werden“ soll (δοθήσεται: τῷ

<sup>1)</sup> Vgl. dazu auch Wetter, Sohn Gottes 125 und 170. Cremer-Cögel gibt das zu (902 f.), plädiert aber sofort wieder für die Bedeutung des Vertrauens.

<sup>2)</sup> Hierdurch werden die Ergebnisse der einzelnen Forscher, soweit sie diesen Punkt hervorheben, ausdrücklich anerkannt. — Auch Hatah sieht hier richtig, wenn er für die jerusalemische Urgemeinde schreibt: „For the idea of conviction or belief now predominates over that of trust in both the substantive πίστις and the verb πιστεύειν“ (26/7) und wenn es von eben diesem Glauben heißt (28): „and is was primarily intellectual in character.“ Leider fehlen die Belege (vgl. a. a. O. Anm. 1).

<sup>3)</sup> Gegen E. W. Meyers Satz, „daß der Glaube bisweilen mehr den Charakter eines Fürwahrhaltens, einer bestimmten zuverlässlichen Überzeugung von einer Wahrheit hat und andere Male mehr den des eigentlichen Gottvertrauens“ (a. a. O. 96). — Auch Hatah urteilt hier allzu voreilig, wenn er erklärt (33): „The active meaning of πίστις, which was developed out of the ideas of belief and trust (!), predominates in the epistles of Paul, an in its specifically (?) Pauline (?) sense it gives character to his conception of Christianity.“

αὐτῷ τῆς πίστεως χάρις ἐκλεκτῆ). Besonders anschaulich ist auch hier der absolute Gebrauch von πιστός = gläubig im Sinn scharfer Abgrenzung gegen Andersgläubige, so Sib. III 69 (πιστὸς τ' ἐκλεκτὸς ἢ Ἑβραῖος), 774, 775, V 161, 426, desgl. Sap. Sal. 3, 9 (οἱ πιστοὶ) und 18, 13 die gegenteilige Nennung der ἀπιστοῦντες.

Ganz entsprechend sind auch im palästinensischen Judentum die Begriffe „Glaube“ und „gläubig“ charakteristische Bezeichnungen für die jüdische Religion und ihre Anhänger<sup>1)</sup>. Das Glauben wird von den Psalmen hervorgehoben (116, 10: ἐπίστευσα, διὰ ἐλαλήσα) und charakterisiert als Glauben an Gott (78, 22: ὅτι οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τῷ θεῷ), an dessen Wunder (78, 32), an seine Worte (106, 12. 24) und seine Gebote (119, 66: ὅτι ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα); einmal findet sich auch die individuelle Angabe (27, 13): πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου ἐν γῆ ζώντων. Allgemeiner redet Test. Levi 8, 2 von dem „Diadem des Glaubens“ (τὸ κέταλον τῆς πίστεως) im Sinn des Satzes 8, 12 (ἤϊ. β und S. bei Charles): καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος κληρὸς ἔσται μέγας. Bestätigend weiß 1. Makk. 2, 59 von Hananja, Asaria und Misael zu berichten: πιστεύσαντες ἐσωθῆσαν ἐκ φλογός. Der Glaube ist Zweck und Folge der prophetischen Predigt (Jona 3, 5: ἐπίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευῆ τῷ θεῷ). Besonders in den Bilderreden des Henoch ist von dem Glauben die Rede, so von dem „Los des Glaubens“ (58, 5), von den „Maßen, die dem Glauben gegeben sind“ (61, 4), von Gläubigen (46, 8; 83, 8) und von dem „Bekennen des Glaubens“ (63, 5. 7. 8). Zahlreiche Beispiele für diesen Sprachgebrauch bieten uns auch IV. Esra und die syrische Baruchapokalypse<sup>2)</sup>. IV. Esra 5, 1 handelt vom „Land des Glaubens“, 6, 5 von den Menschen, „die Schätze des Glaubens sammeln“<sup>3)</sup>; in 6, 28 und 7, 34<sup>4)</sup> erscheint der Glaube im Gegensatz zum Unglauben als das Entscheidende und Triumphierende; er verbürgt die ewige Rettung (9, 7). Der „Unglaube“ wird nach dem Endgericht vertilgt sein (7, 114); Freude wird herrschen über das „Heil der Gläubigen“ (7, 131). Ebenso preist der syrische Baruch die Menschen, denen „der Glaube ihre Weisheit“ gewesen ist (51, 7), weil nur „der, der gläubig ist, Lohn davonträgt“ (54, 16. 21). Das Gläubigsein ist auch hier Inbegriff der Frömmigkeit, — vgl. außer Bar. 59, 2 noch Bar. 42, 2, slav. Henoch 51, 2 und für ungläubig Bar. 59, 2 — deshalb kann auch hier Bar. 59, 10 schlecht hin vom „Land des Glaubens“ reden wie IV. Esra 5, 1 (s. o.).

So gilt tatsächlich für den Terminus „Glaube“ im Spätjudentum ganz das gleiche wie für die frühchristlichen Gemeinden: Der „Glaube“ ist Sachausdruck für die Frömmigkeit und die „Gläubigen“ sind die Anhänger der eigenen Religion<sup>5)</sup>. Den „Glaub-

<sup>1)</sup> Zum Sprachgebrauch der LXX vgl. schon Num. 20, 12 und besonders Dt. 32, 20 Jer. 7, 28; ähnlich auch Dt. 1, 32 und 2. Kön. 17, 14. Diese Stellen seien gleichzeitig ein Korrektiv zu Hatch's verallgemeinernder Erklärung „that in general the idea of trusting (!) in God is faithfully represented by the LXX . . .“ (a. a. O. 11).

<sup>2)</sup> Vgl. Bouffet, R. d. J. 225 f.

<sup>3)</sup> B. Diollet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch (1923) 46 liest hier „er noch verriegelt der Schatz der Gläubigen“.

<sup>4)</sup> Diollet schlägt für 7, 34 statt „Glauben“ „Ereue“ vor.

<sup>5)</sup> Schlatter behandelt zwar auch ausführlich (a. a. O. 24—84) die große Bedeutung des „Glaubens“ für das Spätjudentum, doch nirgends ausgesprochen im diesem technischen Sinn ohne Objekt. Auch erscheint nie der Glaube allein als

den“ zu „bekennen“ vor den „Ungläubigen“ daheim und denen in der Fremde ist Pflicht jedes „Gläubigen“ (vgl. außer ät. Henoch 63, 5. 7. 8 [f. o.] noch die Wendung „Zeugnis ablegen“ 106, 1). So wird der Bekenntnisglaube Missionsglaube, und der Missionsglaube sucht nach einem festen Bekenntnis. Hatten die Psalmen als Objekt des Glaubens Gott, Gottes Worte, Gottes Wunder und Gebote angegeben, so wird der Inhalt des Glaubens von Anderen in ähnlicher Weise mannigfach umschrieben. IV. Makk. hat für „gläubig“ und „glauben“ die erläuternden Wendungen „gottesgläubig“ und „an Gott glauben“ (vgl. 7, 21: πιστευκώς θεῷ; 12, 2: ἵνα . . . πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ. Κύριε; 16, 26: τὸ ῥῆμά σου τοὺς σὺ πιστεύοντας διατηρεῖ) und fordert zu „glauben, daß das Gesetz eine Sache Gottes ist“ (5, 25: πιστεύοντες γὰρ θεοῦ καθιστάται τὸν νόμον) oder auch, „daß man . . . Gotte nicht stirbt, sondern Gotte lebt“ (7, 19: οἱ πιστεύοντες, ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν . . . ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ). Josephus spricht (C. Ap. II 286) von einem Glauben „an die Prophezeiungen über Gott“ (τῶν ὑπ' ἐκείνου προφητεῦθειαι περὶ τοῦ θεοῦ πεπιστευότες) und gibt ein andermal (II 218) als Glaubensinhalt an (. . . ἕκαστος πεπιστευκεν . . . τοῦ δὲ θεοῦ τὴν πίστιν ἰσχυρὰν παρεσχηκότος), ὅτι τοῖς τοῖς νόμους διαφυλάττει καὶ εἰ θεὸν θνήσκειν ὑπὲρ αὐτῶν προθύμως ἀποθανεῖν ἔδεικεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε κάλιον καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς. Nach Henoch 104, 13 soll man an bestimmte Bücher glauben, nach 97, 1 daran, „daß die Sünder zusehenden werden“.

Diese Inhaltsfestlegungen des Glaubens charakterisieren aber nur wieder sein Wesen. Der spätjüdische Glaube ist — vor allem als Missionsglaube<sup>1)</sup> — nicht minder für wahrhalten wie der paulinische.<sup>2)</sup> Das wird noch klarer, wenn wir zu IV. Makk. 7, 19 die parallele Wendung 16, 25 vergleichen, wo statt „glauben“ das intellektuellere „wissen“ steht (ἔτι δὲ καὶ ταῦτα ἴδόντες, ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ), oder wenn man sich an die typischen Fragen aus dem Jeremiabrief erinnert: πῶς οὖν νομιστέον ἢ κλητέον ὡς θεοῦς αὐτοὺς ὑπάρξουσιν; (44 b vgl. 63), ebenso 51: τίνοι οὖν ἤρωστοίον ἐστὶν ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοί; und 56: πῶς οὖν ἐκδεκτέον ἢ νομιστέον ὅτι εἰσὶν θεοί;

Unterscheidungsmerkmal des Judentums vom umgebenden Heidentum, sondern nur „das Glauben an Gott“ (68) oder auch „der Glaube in seiner Beziehung auf das Gesetz“ (27). Erst im Hinblick auf die christliche Urgemeinde formuliert Schlatter: „So wird beständig an das Glauben gedacht und vom Glauben geredet, wenn sich der Blick auf die Frömmigkeit der Gemeinde richtet“ (250). — Auch Cremer. K d g e l kennt für LXX und die Apokryphen den technischen Gebrauch von π. und π' εἰν nicht (876 f. 893 ff.); vgl. dazu die einzige in Frage kommende, aber nicht ausgewertete Bemerkung zu Judith 14, 10b (898): „er wurde gläubig“. — Ebenso lehnt er davon Warfield.

<sup>1)</sup> Daß er auch dies ist, wird von Hatch völlig außer Acht gelassen — zum Schaden einer richtigen Begriffsbestimmung der πίστις.

<sup>2)</sup> Cremer. K d g e l schreibt allerdings (898): „In den Apokryphen verwallgemeinert sich . . . der Begriff des Glaubens zu dem des allgemeinen Gottvertrauens“. Bezeichnenderweise muß aber selbst er, wenigstens für das griechische A T., zugeben, daß es sich dort „nirgends um jenes Sichhalten an Gott und Trauen auf ihn“ handelt (878). Vielmehr beweist die Mehrzahl seiner Belege, — es seien daraus außer Ps. 78, 32; 106, 12. 24; 119, 66 (f. o.) hervorgehoben, Ez. 4, 1. 5. 8 f. 31; 14, 31; 19, 9; Dt. 9, 23; 1. Kön. 10, 7; 2. Chron. 9, 6; 20, 20; Hiob 9, 16; Jer. 63, 1; Jer. 40, 14; Chron. 4, 12 — daß dort gerade die Bedeutung der „grundlegenden Anerkennung“ (879) vorherrscht, indem π. bzw. π' εἰν „den Glauben an das Wort, die Botschaft und den Boten Gottes bezeichnet“ (879 f. vgl. 897), d. h.

Glauben heißt in erster Linie Fürwahrhalten und bezeichnet das Anerkennen der eigenen Religion. Darin liegt seine große Bedeutung, damit ist aber auch sein Wesen für das Spätjudentum an dieser Stelle hinreichend umschrieben.<sup>1)</sup>

5. Aber nicht nur Christentum und Judentum stimmen in diesem Punkt überein. Auch in den übrigen Religionen jener Zeit finden wir „Glauben“ in ähnlichem Sinn.<sup>2)</sup>

Auf die allgemeine Bedeutung des hellenistischen Terminus πίστις für die zeitgenössischen Religionen hat Reizenstein in seinen Ausführungen über „Die hellenistischen Mysterienreligionen“ (2 94 f. und 237 ff.) hingewiesen. Schon die Beispiele, die er bringt, lassen ahnen, in welchem Maße der „Glaube“ als Moment der Frömmigkeit damals gewertet worden sein muß. Sonst hätte der Begriff πίστις nicht Name einer Kultgöttin werden können, wie das jener ägyptische Zauberpapyrus (a. a. O. vgl. „Poimandres“ 158 Anm. 4) für die Isisreligion bezeugt: ἐγὼ ἡ Πίστις. Für die Attisreligion würde daselbe gelten, sofern man sich zu entschließen vermag, das in Frage kommende Wort der Aberkiosinschrift trotz A. Dieterichs Darlegungen<sup>3)</sup> mit Reizenstein (a. a. O. 94) und Hepding („Attis“ 188 Anm. 4) nicht als ΝΗΣΤΙΣ, sondern als ΠΙΣΤΙΣ zu lesen. Auch wäre anders wohl kaum „die diemazdajasnische Religion (bzw. Glauben) als Gattin des Bel“ bezeichnet worden (hell. Myster. 95 vgl. 70). Ebenso beweist die von Reizenstein angezogene Tatsache, daß im Chwaštuanist, dem manichäischen Sündenbekenntnis, der Glaube als das Siegel des Sonnen- und Mondgottes erscheint („Der andere Glaube das ist der Siegel des Sonnen- und Mondgottes . . .“ a. a. O. 95 und 239), die ihm beigemessene große Bedeutung für die jeweilige Religion schlechtthin. In eine ähnliche Richtung führt uns die Tatsache (238), daß in dem römischen Martyrium die zunächst namenlosen Töchter der Sophia im Osten Pistis, Elpis und Agape heißen. Bezeichnend ist auch jene von Wessely aufgezeichnete Papyrusstelle (a. a. O. 95 vgl. Poimandres 27) aus der Theagogie an Horus, wo in D. 9 der Gott beschrieben wird als περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ.

Zu diesen Aussagen gesellen sich dann noch jene anderen, auf die R. im Anschluß an 1. Kor. 13, 13 hingewiesen hat (237—239), wo die πίστις als geistiges Glied der Gottheit bzw. als Bestandteil der Religion und als Gotteskraft genannt wird, von der alten iranischen Formel im Sührift an

„das Ja oder Nein, Wahr oder Nicht wahr des Willens oder der Verheißung Gottes“ ausspricht und daß dies „Anerkennen, Fürwahrhalten . . . die Betonung der ersten Tat des entscheidenden Glaubens“ sei.

<sup>1)</sup> Weiteres s. u.

<sup>2)</sup> Η α τ ῆ (73 ff.) ist hier noch auf gänzlich falscher Fährte. Er arbeitet mit noch wesentlich dürftigerem Material und ist darum außerstande zu erkennen, daß auch in den außerchristlichen Religionen der „Glaube“ in erster Linie Missionsglaube war und daß mit der Erklärung, „belief, trust and confidence were salient and characteristic features of the mystery type of religion and fidelity to the god or goddess of the cult was expected of every initiate“ (73) über das Wesen der πίστις noch gar nichts ausgesagt ist. — Auch Pieper trägt trotz der ähnlichen Bemerkung (103): „Allerdings war es kein absolut neuer Begriff, den er (Paulus) mit der Forderung des Glaubens einführte“ nichts zur Erhellung der Vorgeschichte des Begriffs πίστις bei.

<sup>3)</sup> A. Dieterich, Die Grabinschrift des Aberkios, 9 Anm. und 43 f.

und dem Berliner soghdischen Fragment bis hin zu den Oracula Chaldaica, Philo, Clemens Alexandrinus und Porphyrius.<sup>1)</sup>

Mit alldem ist aber lediglich die Tatsache des Bekanntheits und der Wertung von πίστις gegeben, noch nichts aber ist über ihr Wesen ausgesagt. Soweit wir sehen, hat bislang nur G. P. Wetter diesen hellenistischen Begriff der πίστις näher zu untersuchen unternommen, vor allem gelegentlich seiner Studie über den Terminus „Sohn Gottes“ im 4. Evangelium. W. bringt wiederholt Belege für π. und π'ειν bzw. für den Begriff „Glauben“ aus dem religiösen Schrifttum des Hellenismus. Aus der mandäischen rabba Genza zitiert er (16) den Ausspruch des Lügenpropheten: „Kommt, glaubt an mich“. Al Birûni läßt er (87) von Mani erzählen, „der König Sabûr habe angefangen, an ihn zu glauben, als Mani ihn mit sich in den Himmel erhoben hatte“. Aus dem manichäischen Fragment III. 48 nennt er (88) die Stelle: „Den Glauben nahmen sie an, und dem Engel und der Religion wurden sie“; er erwähnt die Bezeichnung „dieses ungläubige Wort“ aus Fragment 47 und die Erzählung, daß der König auch dort schließlich nicht mehr zweifelt, sondern glaubt.“ Er erinnert an den Ruf des Lügenmessias Christus: „Glaubt an mich“ (88 vgl. 114) und an die entsprechende mandäische Warnung: „Glaubt nicht an ihn“ (116). Schließlich zitiert er (129 f.) Corp. Herm. 4, 4 mit dem Satz: ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμφαντα τὸν κρατῆρα und mit Reitzenstein (Hell. Myst. 95) C. h. 9, 10 mit dem Schluß: ἐπίστευσε καὶ ἐν τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο, sowie Porph. Marc. 24 (a. a. O. 237): πιστεύουσι γὰρ δεῖ, ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή. . . und ebendort 21: . . . τῆς βεβαίας πίστεως τὸ μεμαθηγέσθαι, ὅτι ὑπὸ τοῦ θεοῦ προνοεῖται πάντα . . .

Diese Beispiele Wetters mögen nun noch durch einige weitere ergänzt werden.

Im C. h. 1, 21 (Poimandres 335, 2) finden wir den Satz: εἰάν ὧν μάθῃς . . . καὶ <πιστεύσῃς> (dies freilich nach 1, 31 von Reitzenstein ergänzt), ὅτι ἐκ τούτων τυχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις und entsprechend 1, 31 (338, 15): διὸ πιστέωσθε καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.

In A. v. Le Coqs Türkischen Manichaica aus Cotzcho I<sup>2)</sup> heißt es (29, 9 ff.): „Ich Napgun, ein an beide lichten Paläste glaubender Auditor“ und ebenso 30, 1—4: „Ich an die beiden Paläste fest glaubender Auditor Arslan Mängü.“ S. 33, 21—23 sagt „Mar Amu, der Mozaik“ zu dem „Zauberer“: „Als reiner Glaubender zu euch . . . bin ich gekommen . . .“. In der Auseinandersetzung mit W. Radloffs Nachträgen zum Chuaftuanist übersetzt v. Le Coq S. 58 den Stein 73 mit folgendem Sinn: „ . . . Wenn wir . . . ihnen (d. h. den ἡλαvacι Buryane) aber nicht geglaubt haben sollten . . ., wenn wir den Glauben nicht verbreitet sondern behindert haben sollten, dann, o Gott, bereuen wir jetzt . . .“.

Besonders häufig aber begegnet uns der Begriff Glaube, glauben und gläubig in den mandäischen Texten, die Mark Sidzbarski erschlossen hat.

<sup>1)</sup> Auch der Hinweis Wetters (Φωκ., 55 Anm. 1) auf Cumont: Recherches sur le Manichéisme 35 gehört hierher, wo der Glaube im Zusammenhang mit folgenden Hypothesen erscheint: Royauté, Sagessc, Victoire, Persuasion, Pureté, Vérité, Foi, Patience, Droiture, Bonté, Justin, Lumière.

<sup>2)</sup> Abhölgen. d. Berl. Akad. d. W. 1911.

In dem „Johannesbuch der Mandäer“ (Teil II, 1915) ist S. 191, 2f. die Rede von den „Seelen der Kinder der großen Gemeinde des Lebens, die an sie (scil. die Planeten) glaubten“. S. 191, 5 spricht von „gläubigen Schwestern“ und „gläubigen Männern“; ebenso preist 180, 10 ff. denjenigen, „der gehört hat und gläubig geworden ist“ und 180, 19 mahnt: „Die Verfolgung der Welt erträgt mit wahrhaftigem, gläubigem Herzen.“

Diese Klänge, die in dem „Johannesbuch der Mandäer“ nur angeklungen sind, häufen sich in den gleichfalls von Lidzbarski herausgegebenen „Mandäischen Liturgieen“<sup>1)</sup>. Da lesen wir S. 77, 5 ff.: „Du zeigtest uns den Weg des Lebens und liehest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln“, ebenso 10 ff.: „Wie sich der Wein mit Wasser mischt, so mischt sich deine Wahrhaftigkeit, deine Gerechtigkeit und dein Glaube mit allen, die deinen Kusta-Namen lieben“. S. 178, 5 ff. heißt es: „Wir wuschen unsere Hände in Kusta und unsere Lippen in Glauben“ und 219, 9: „... mit Wahrhaftigkeit und Glauben halten die Erwählten an ihrer Pflanzung fest.“ Die solchermaßen als fromm Bezeichneten sind eben die „Gläubigen“ (vgl. 136, 5 ff.; 165, 4; 214, 5 ff.; 216, 7; 274, 2) oder, wie es heißt, die „Vollkommenen und Gläubigen“ (171, 1 ff.), „die wahrhaften und gläubigen Menschen“ (12, 4; 13, 5 v. u.), „die gläubigen“ oder auch „wahrhaften gläubigen Männer“ (35, 8 v. u.; 38, 6 v. u.; 64, 5; 111, 5 ff.; 112, 5 ff.; 113, 2; 133, 1 ff.; 144, 5 ff.; 145, 5; 190, 5 ff. 10; 196, 1 ff.), die „gläubigen Schwestern“ (214, 10; 227, 10). So stellt 122, 3 die Bedingung: „wenn es eine gute gläubige Seele ist“ und 195, 5 ff. mahnt genau wie das Johannesbuch: „Der Welt Verfolgung erträgt mit wahrhaftem, gläubigen Herzen.“

Was sagen uns nun all diese Belege und was bedeutet in ihnen der „Glaube“? Bezeichnenderweise nichts anderes als bei Paulus und im Spätjudentum. „Glaube“ ist auch hier Bezeichnung der Zugehörigkeit zu der betreffenden Religion. Das bekundet ausdrücklich das manichäische Fragment 48 (f. o.): „Den Glauben nahmen sie an und . . . der Religion (Anhänger) wurden sie“, und das bestätigt die genannten Stellen mit dem Wort „Glauben“ aus den mandäischen Liturgien besonders die beiden: „Du . . . liehest uns die Pfade . . . des Glaubens wandeln“ und: „Mit . . . Glauben halten die Erwählten an ihrer Pflanzung fest.“ Wer den betreffenden Glauben teilt, der ist „gläubig“. Dieser Glaube aber ist ein Fürwahrhalten und Mitbekennen ganz bestimmter Glaubenssätze.<sup>2)</sup> Man muß nach dem Corp. Herm. glauben, daß man zu der Gottheit auffahren wird (4, 4), muß glauben, daß man aus Leben und Licht geschaffen ist; dann wird man zum Leben zurück-

<sup>1)</sup> Abhölgen. der königl. Ges. d. Wisslsh. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Neue Folge Bd. XVII 1, Berlin 1920.

<sup>2)</sup> Cremer-Kögel, der nicht den hellenistischen Begriff πιστις, sondern den der vorangehenden Gräzität zum Vergleich heranzieht, findet bezeichnenderweise auch dort als primäres Moment nicht das des Vertrauens auf die Götter, sondern das der „allgemeinen Überzeugung, Annahme und Anerkennung ihres Daseins, ihrer Macht, ihres Waltens“ (875) und charakterisiert zusammenfassend (876) „die aktive πιστις“ als einen „hie und da auf das religiöse Objekt angewandten formal intellektuellen Begriff“.

kehren (1, 21). Man soll im Manichäismus „an Mani“ glauben, „an die beiden lichten Paläste“, „an Zärvan den Gott, an den Sonnen- und Mondgott, an den Gott der Stärke und an die Buryane“ (vgl. Reizenstein *h. M.* 239) und im Mandäismus nicht an Christus und nicht an die Planeten. Glauben soll man (v. Le Coq Stein 73), wenn die „wahren und göttlichen ἡλαβaci Buryane“ „das Wort Gottes hergesagt“ haben, ja selbst soll man „den Glauben . . . verbreiten“, sonst ist man kein „reiner Glaubender“ (f. o.). „hören und glauben soll man (Joh. Mand. 180, 10), ja „glauben und bezeugen“ (C. h. 1, 31) muß man den Inhalt der eigenen Religion und ihrer Missionsbotschaft — das nur ist „Glauben“ auch bei diesen Religionen um das junge Christentum und das späte Judentum her.<sup>1)</sup>

Bouffet und Reizenstein erklären sich dies Hervortreten des Glaubens im Spätjudentum und in den hellenistischen Religionen durch die Überlegung, daß infolge der Missionspropaganda aller Religionen jener Zeit notwendigerweise jeweils der Glaube an die betr. Heilsbotschaft in den Vordergrund treten mußte und damit das „Glauben“ selbst immer wieder den Ton erhielt. So schreibt Bouffet (*Rel. d. J.* 223): „Zum Bewußtsein kommt die Bedeutung des Glaubens immer erst da, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen und damit die Entwicklung zur Kirche beginnt . . . An der Forderung der glaubensgemäßen Zustimmung zu dem formulierten Bekenntnis der Kirche, die zunächst eine sehr oberflächliche sein kann, erwächst allmählich das Verständnis der zentralen Bedeutung des Glaubens an der Religion“<sup>2)</sup>. Und Reizenstein erklärt ähnlich<sup>3)</sup>: „Wo eine Religion Missionstätigkeit entwickelt, entsteht mit innerer Notwendigkeit die vertiefte und gesteigerte Bewertung des Glaubens“, weil „sich dieser Begriff des persönlichen Glaubens“ — wir lassen die Berechtigung dieses Ausdrucks zunächst völlig dahingestellt — „notwendig bilden muß, sobald eine Religion von ihrem Volkstum losgelöst in fremdem Lande oder Volk Bekenner sucht.“ Das ist zweifellos richtig. Zu diesen Religionen, die sich „von dem nationalen Boden lösen, zum Universalismus streben und ihr eigenes Leben außerhalb und oberhalb der nationalen Kultur zu führen beginnen“ (Bouffet, *Kyrios Christos* 145) gehört nun aber auch das junge

<sup>1)</sup> G. P. Wetter schreibt mit Recht (*Sohn Gottes*, 125): „In der hellenistischen Frömmigkeit sind wir fast nur der technischen Form (scil. des Glaubens) begegnet.“ Dies Ergebnis liegt aber keineswegs, wie W. meint, „an der Dürftigkeit und Einseitigkeit unserer Quellen“, sondern dieser technische Gebrauch von πίστις ist gerade typisch für die Entwicklungsgeschichte des Begriffs. Hier liegt die primäre Bedeutung, erst später und z. T. peripherisch stellt sich auch die mystische ein. Dgl. oben S. 39 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Der vorangehende Satz Bouffets: „Im Keim ist alle Religion die Erhebung des Herzens zur Gottheit in Liebe, Furcht und Vertrauen“ geht apriorisch von unserem späteren christlichen Glaubensbegriff aus, nicht aber von dem der πίστις. — Im übrigen spiegelt sich Bouffets Einfluß deutlich in der entsprechenden Darstellung Morgans, wenn es bei diesem (113f.) heißt: „What first brought it into the foreground was the loosening of the bond between religion and nationality and the rise of a propaganda. When Judaism entered with a claim to universal acceptance into competition with other religions and became a matter of personal choice, the question whether a man believed in the one God and accepted as true. His laws and promises inevitably advanced into a position of cardinal importance. Faith was seen to be the initial and grounding act of religion.“

<sup>3)</sup> „Die Formel Glaube-Liebe-Hoffnung bei Paulus“, Nachwort 132.



Christentum. Und deshalb hat es mit ihnen allen die Erscheinung gemeinsam, daß der „Glaube“ so stark in den Vordergrund rückt und daß πίστις und πιστεύειν zum Hauptmerkmal der Frömmigkeit werden kann. Wird aber nun auch von der christlichen Verkündigung „Glaube“ als das Entscheidende gefordert, so muß doch, bei allem Verständnis, dem der Begriff selbst bei den heidnischen und jüdischen Zeitgenossen begegnete, gleichzeitig das spezifisch Christliche irgendwie mit eingeschlossen gewesen sein. Es erhebt sich darum nunmehr die Frage nach dem besonderen Inhalt des christlichen Glaubens im Gegensatz zu jedem nichtchristlichen.

## II. πίστις und πιστεύειν mit Objekt.

1. Wir verzeichnen darum jetzt diejenigen Stellen, in denen π. und π' εἶν bei Paulus ein Objekt bei sich haben<sup>1)</sup>.

Nur einmal findet sich die einfache Wendung „Glaube an Gott“, und zwar in des Apostels frühestem Brief 1. Thess. 1, 8: ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν<sup>2)</sup>. Sonst ist meist näher angegeben, daß Paulus bei dem Glauben an Gott an die Fähigkeit Gottes, Tote aufzuerwecken, denkt mit besonderer Beziehung darauf, daß Gott Christus auferweckt hat (vgl. Kol. 2, 12: διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν). Es kommen in Frage Röm. 4, 24: . . . ἡμᾶς . . . τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν und Röm. 10, 9: εἰάν . . . καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν; außerdem noch 2. Kor. 4, 13 f., wo sich der Glaube von der in der Vergangenheit liegenden Auferstehung Jesu auf das eigene zukünftige Geschick richtet und deshalb die jubelnde Gewißheit verkündigt, einst mit Jesus auferweckt zu werden (ἐχόντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως . . . [14] εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν). Ähnliches finden wir ausgesprochen 1. Thess. 4, 14: εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἀξεί σὺν αὐτῷ und Röm. 6, 8: πιστεύομεν ὅτι καὶ σὺνζήσομεν αὐτῷ, εἰδότες, ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν — hier fehlt freilich „von Gott“ — οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

Neben dieser Art des auf Gott gerichteten Glaubens sind außer Röm. 4, 5, wo der Glaube sich an die rechtfertigende Güte Gottes wendet (πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ) noch die Fälle zu erwähnen, in denen Abraham auf Grund des Genesizitats 15, 6 (vgl. Gal. 3, 6; Röm. 4, 3) als Vorbild des Glaubens hingestellt wird. Abraham glaubt an Gott (τῷ θεῷ an beiden Stellen) in der Überzeugung, daß Gott seine Verheißungen erfüllen wird (Röm. 4, 20 f.), das Nichtseiende zum Sein rufen und Tote lebendig machen kann (Röm. 4, 17) und ihn so zum Vater vieler Völker machen wird (4, 18).

Damit sind aber die Stellen, in denen Gott Objekt des Glaubens ist, schon erschöpft. Länger ist die Reihe der Beispiele, in denen sich die πίστις auf Christus bezieht. Zur Übersicht seien auch sie hierher gestellt.

<sup>1)</sup> Vgl. auch E. W. Mañer a. a. O. 97 f. und die leider vom griechischen Wortlaut abgehende Zusammenstellung bei Morgan 115.

<sup>2)</sup> Vgl. hatq 37 f.

πίστις mit dem Eigennamen Ἰησοῦ Χριστοῦ (bzw. Χρ. Ἰ. Ἰ. oder Χρ.) im Gen. obj. — wir erklären das vorgehend schon hier — findet sich sechsmal und zwar merkwürdigerweise stets in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre. Es sind die Stellen Gal. 2, 16: διὰ πίστεως Χρ. Ἰ., eben- dort noch ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ π. Χρ., Gal. 3, 22: ἡ ἐπαγγελία ἐκ π. Ἰ. Χρ., Röm. 3, 22: δικαιοσύνη θεοῦ διὰ π. Ἰ. Χρ., Röm. 3, 26: δικαιούντα τὸν ἐκ π. Ἰ. und Phil. 3, 9: δικαιοσύνην . . . διὰ π. Χρ.

Einmal findet sich auch der Titel „Sohn Gottes“, ebenfalls in Gen. obj. Gal. 2, 20: ἐν πίστει . . . τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Daneben stehen die präpositionalen Verbindungen von πίστις: mit ἐν (zweimal) Gal. 3, 26: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς π. ἐν Χρ. Ἰ. und Kol. 1, 4: ἀκούσαντες τὴν π. ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰ.; die mit πρὸς in dem relationalen Zusammenhang Röm. 5: ἀκούων σου . . . τὴν π. ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰ. und schließlich ein Fall, wo π. mit εἰς verbunden ist Kol. 2, 5: βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερῆμα τῆς εἰς Χρ. κίστεως ὑμῶν, dem zwei weitere des Verbums πιστεύειν zur Seite stehen Gal. 2, 16: καὶ ἡμεῖς εἰς Χρ. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν und Phil. 1, 29: ὑμῖν ἐχαρίσθη . . . οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν . . .

Auch das Jes. Zitat (28, 16): πᾶς ἄνθρωπος πιστεύων ἐπ' αὐτῶν οὐ κατασχευθήσεται in Röm. 10, 11, das auf Grund von D. 9: εἰάν ὁμολογήσεις . . . κύριον Ἰ. und wegen des in D. 12 folgenden: ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων auf Christus bezogen werden muß, gehört hierher; desgleichen Röm. 10, 13 f.: εἰς ἕν οὐκ ἐπίστευσαν. Ebenso sei an Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ κίστεως und an 1. Kor. 15, 14. 17: εἰ δὲ Χρ. οὐκ ἐγήγερται . . . κενὴ (bzw. ματαία) ἡ κίστις ὑμῶν in diesem Zusammenhang erinnert.

Schließlich mögen zu diesen beiden Hauptgruppen des inhaltlich bestimmten Glaubens noch die übrigen Fälle hinzugefügt werden, in denen πίστις an der- weitig näher gekennzeichnet ist (s. o. S. 38), so 2. Thess. 1, 10: ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν; 2. Thess. 2, 11: πιστεύσαι . . . τῷ ψεύδει; 2, 12: οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ; D. 13: κίστις ἀληθείας und Phil. 1, 27: τῇ κίστῃ τοῦ εὐαγγελίου. Dazu endlich noch das Jes. Zitat 53, 1 in Röm. 10, 16: κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

Soweit der Quellenbefund bei Paulus. Zur Übersicht dürfen wir vorläufig folgendes zusammenfassen:

1. Paulus redet nur einmal (1. Thess. 1, 8) einfach von einem Glauben an Gott.
2. Achtmal hat der Glaube die Tatsache, daß Gott einst Christus von den Toten auferweckt hat, zu seinem Inhalt (Kol. 2, 12; Röm. 4, 24; 10, 9; 2. Kor. 4, 13 f.; 1. Thess. 4, 14; Röm. 6, 8; dazu 1. Kor. 15, 14. 17).
3. Einmal wird Glauben daran gefordert, daß der Tod Christi ein Sühnopfer sei (Röm. 3, 25).
4. Neben dieser Hinwendung auf Gottes Heilstat in der Vergangenheit klammert sich die πίστις an Gottes rettendes Verhalten in der Zukunft, in der Gewißheit, daß Gott alle, die an die Auferweckung Christi glauben, einst gleich jenem auferwecken wird (1. Thess. 4, 14; 2. Kor. 4, 13 f.; Röm. 6, 8).
5. Der Glaube an Gottes Auferweckungskraft und Jesu eigne Lebensmacht wird zweimal (2. Kor. 4, 14; Röm. 6, 8) durch εἰδότες ὅτι als ein fürwahrhaltendes Überzeugtsein gekennzeichnet (dazu 2. Thess. 2, 11–13: Glaube an die Wahrheit, 1, 10: an das Zeugnis, Phil. 1, 27: an das Evangelium von Christus, Röm. 10, 16: an die Kunde).

6. Neben diesem ausdrücklich auf Gott und sein Wirken bezogenen Glauben findet sich noch der „Glaube an Jesus Christus“ und zwar sechsmal als Grundbedingung und Gewähr der Rechtfertigung vor Gott (Gal. 2, 16 zweimal, 3, 22; Röm. 3, 22. 26; Phil. 3, 9) und einmal (Gal. 3, 26) als Ursache der Gotteskinderschaft der Christen.

7. Dieser Glaube an Jesus Christus scheint zunächst nur in Gal. 2, 20 von Paulus erklärt zu werden als „Glaube an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat“.

2. Die Bedeutung dieser Ergebnisse ist nun im einzelnen genauer zu prüfen. Wir beginnen mit der πίστις πρὸς τὸν θεόν, von der I. Thess. 1, 8 redet.

a) Es handelt sich, wie der folgende V. 9 deutlich macht, zunächst um den Glauben an Gott als an den „lebendigen und wahrhaftigen Gott“ im Gegensatz zu den εἰδωλα, m. a. W. um Monotheismus im Unterschied von heidnischem Polytheismus. Damit stehen wir mitten in der paulinisch-christlichen Missionsarbeit unter heidnischen Gemeinden. Die Verkündigung des Einen, Allmächtigen Gottes war die notwendige Voraussetzung jeder weiteren spezifisch christlichen Predigt. Daß sich bei Paulus die Wendung „Glaube an Gott“ nur das eine Mal findet, beweist nichts dagegen; die Sache begegnet uns außerordentlich häufig. Man denke nur, um einige Beispiele herauszugreifen, an Gal. 4, 3: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεῖς δαδουλωμένοι in Verbindung mit Gal. 4, 8 f.: ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσιν θεοῖς, νῦν δὲ γνόντες θεόν... πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, oder an 1. Kor. 8, 4: οἴδαμεν... ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἐστὶν εἰ μὴ εἰς und V. 6 a: ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ κατ' ἡμᾶς, εἷς οὐ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Auch 1. Kor. 1, 21: οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν (vgl. 2, 8) gehört hierher; besonders aber noch Röm. 1, 18 ff.: (18) ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων... (21) διότι γνόντες τὸν θεόν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠγχαρίστησαν... (23) καὶ «ἠλλάξαν τὴν δόξαν» τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐκὼς ὁμοιωμάτων εἰκόνας φαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ κτεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἐρπετῶν... (25) οἰτινες... ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τῷ κτίσαντι. So wird der Monotheismus bei ehemaligen Heiden zum Fundament ihres Christenglaubens.

b) Das bestätigen uns die übrigen frühchristlichen Zeugnisse. Bei den Synoptikern freilich fehlt dieser „Glaube an Gott“ im Sinn des monotheistischen Glaubens an sein Dasein und sein Einssein völlig. Dort hat selbst die Überlieferung der späteren Gemeinde das Bild Jesu nicht so verzeichnen können, daß sie ihn zum Missionar unter Heiden machte. Die Sprache der Mission begegnet uns dafür in der Apg., wenn auch merkwürdigerweise der Terminus πίστις bzw. πιστεύειν in der Verbindung mit θεός nicht nachzuweisen ist. Ihr Verfasser redet 15, 3 lediglich von einer ἐπιστροφή τῶν ἐθνῶν, die in 14, 15; 15, 19; 26, 18. 20 als ein ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν (scil. ζῶντα 14, 15) — Paulus hatte 1. Thess. 1, 9 πρὸς τ. θ. gesagt — näher gekennzeichnet wird. Deutlich gibt aber dann von dem monotheistischen Glauben Hebr. 11, 6 und Jak. 2, 19 Kunde: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ... ὅτι ἐστίν, bzw. ὅτι εἷς ἐστίν. Noch Clem. redet davon, wie das „Leben“ Gottes Inhalt des christlichen Glaubens sei (58, 2: ζῆ γὰρ ὁ θεός... ἢ τε πίστις... τῶν ἐκλεκτῶν) und das 1. Mandat des Hi. He. stellt diesen Glauben an den Anfang (V. 1): πρῶτον

πίστευσον ὅτι εἰς ὁ θεός, mit derselben Betonung, mit der Paulus 1. Kor. 8, 4 sein οὐδὲς ὁ θεός εἰ μὴ εἰς seiner Gemeinde zurief. Von „Gottesgläubigen“ spricht auch Tit. 3, 8 (οἱ πεπιστευότες θεῷ), und man wird nicht fehlgehen, das ebenfalls im Sinn der übrigen Stellen aufzufassen. Kann doch selbst noch Barn. 16, 7 das Christwerden einfach als ein Glauben an Gott bezeichnen: πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ. Der „Glaube an Gott“ (πίστις θεοῦ: Ign. Eph. XVI, 2 vgl. 1. Clem. 3, 4; 27, 3: πίστις αὐτοῦ) ist eben der erste Schritt und Grundbedingung des Christseins — beachte besonders die Nennung von πίστεις ἐπὶ θεόν gelegentlich der Aufzählung der christlichen Grundwahrheiten in Hebr. 6, 1 —; an ihn muß man in erster Linie glauben (h. Sim. VIII 3, 2; οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν, h. Mand. XII 6, 2: πιστεύσατε οὖν τῷ θεῷ ὑμᾶς), ihm muß man „dienen“, sonst ist man kein Christ (δουλεύειν τῷ θεῷ: 1. Thess. 1, 9 und 2. Cl. 11, 1; 17, 7; h. III 8, 6; XII 6, 2; h. S. 4, 2; vgl. die Stellen, wo ἡ. ἡ. Gott κύριος nennt: Dis. IV 25; Si. 1, 7; 4, 5 ff.; VI 3, 6).

c) Mit dieser Forderung des Glaubens an den einen Gott stand die christliche Verkündigung unter den Religionen jener Zeit aber nicht allein. Ihr voraus und neben ihr her ging die Missionstätigkeit des Spätjudentums<sup>1)</sup>.

Bertholet-Stade sagt bezüglich dieser jüdisch-monotheistischen Propaganda (a. a. O. 359): „Wenn man überhaupt von einem eigentlichen Dogma jüdischen Glaubens sprechen dürfte, so wäre es der Monotheismus. Es gibt keinen Gott als den Judengott, — das ist selbstverständliche Voraussetzung aller jüdischen Frömmigkeit, und sie schafft sich immer wieder Ausdruck, zumal in der Apologetik gegen das Heidentum.“ Die von Bertholet hiezu zitierten Belege ordnen wir in Zeugnisse palästinensischen und außerpalästinensischen Ursprungs. Für die heimatische Frömmigkeit werden genannt 2. Makk. 7, 37 (καὶ οἱ . . . ἐξομολογήσασθαι διότι μόνος αὐτὸς θεὸς ἐστίν), 2. Henoch 33, 8: „Sie lesen und erkennen mich, den Schöpfer von allem und werden erkennen, daß kein anderer Gott ist außer mir“ und ähnlich 36, 1<sup>2)</sup>; dazu 4. Esra 8, 7: „Denn Du bist der Einzige und wir sind das einzige Gebilde, das Werk deiner Hände, wie du selbst gesagt hast.“

Außer diesen von Bertholet genannten Stellen wäre zu erinnern an Ps. 81, 9f.: „Höre mein Volk, ich will unter dir zeugen, Israel, du sollst mich hören, daß unter dir kein anderer Gott sei und du keinen fremden Gott anbetest“; ferner an Judith 8, 20: „Wir aber kennen keinen anderen Gott außer ihm“ und vor allem an die monotheistischen Aussagen des Buches der Jubiläen 12, 2—5. 19; 21, 3f.; 22, 6; 36, 5f.

Die Diaspora spricht für B. aus den Stellen 4. Makk. 5, 24 (ὡςτι μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοκράτως), Bar. (LXX) 3, 36 (οὗτος ὁ θεός ἡμῶν οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν), Aristaeus § 132 (προὔπεθειξε γὰρ πρῶτον πάντων, ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστίν) und den von uns unten wiedergegebenen Versen der Sibylle Proö. 7. 15. 32. 41. III 629. 760.

Bouffet stellt in dem gleichen Zusammenhang folgendes fest: „Der Predigt

<sup>1)</sup> Zum folgenden Material bei A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 11 ff. 23 ff.

<sup>2)</sup> Übersetzung Bonwetsch. Bertholet zitiert beide Stellen irrtümlich als 33, 36.

von dem einen wahrhaftigen Gott, von der Mächtigkeit aller Götzen und der Verderblichkeit des heidnischen Wahns entspricht die Forderung des Glaubens und eine Erkenntnis von der Bedeutung des Glaubens und seinem Werte als persönliche Tat" (R. d. J. 233). Bouffet bringt an dieser Stelle (224 o.) zum Beweis seines Satzes zuerst das Beispiel Sap. Sal. 15, 2f.: τὸ γὰρ ἐπίστανθαι αὐτὸν ἰσχυρὸς δαίμων . . . mit der Bemerkung: „. . . wenn dort auch das Wort «Glaube» fehlt und eine intellektuelle Auffassung sich vordrängt“. Dieses Vorherrschende des intellektuellen Moments ist aber – wie es nach B. scheinen könnte – keine Ausnahme, sondern eine wesentliche Eigentümlichkeit der jüdischen monotheistischen Verkündigung, gerade in den Zeugnissen der Diaspora<sup>1)</sup>.

Das zeigt schon der Zusatz zu Daniel 1, 22: „. . . daß sie erkennen, daß du, Herr, allein Gott bist und herrlich über dem ganzen Erdenkreis.“ Auch das Bekenntnis Bar. (LXX) 3, 26: „Das ist unser Gott, ein anderer gilt nicht neben ihm“ bestätigt dies. In Parallele dazu könnte man Zusatz zu Daniel 3 (Bel.) V. 41 stellen, wo der König, dem Daniel in V. 5 erklärte: „Ich verehere niemand, außer dem Herrn, dem Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat. . .“, „jubelte und sprach: Groß ist der Herr Gott, und es gibt außer ihm keinen anderen.“ – Der Aristeeasbrief weiß es nicht anders. Sein Verfasser bezeichnet in dem auch von Bouffet zitierten § 234 die Frömmigkeit als τὴν αὐτὸν θεὸν . . . φυγῆς καθαρότητι καὶ διαλήψεως ὁσίας (B. übersetzt mit Wendland „des frommen Glaubens“), καθὼς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν. Schärfere noch tritt die Forderung des Monotheismus in Aristeeas § 134: ὅτι πάντες:

<sup>1)</sup> IV. Makk. 15, 24 und 16, 22 scheinen allerdings anderes sagen zu wollen, wenn dort der „Glaube“ der Mutter und der sieben Märtyrerbrüder „an Gott“ gepriesen wird. Aber abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob in ihrer Standhaftigkeit mehr das Gottvertrauen oder der Gesetzesgehorsam (S. u. V 2 c) hervorgehoben werden soll, so darf man nicht übersehen, daß mit der Betonung ihrer Glaubensstreue (Cremer-Kögel 877) über das Wesen ihres „Glaubens an Gott“ nichts gesagt wird. Es ist selbstverständlich, daß in Situationen der Anfeindung und Verfolgung gerade diese Haltung des Glaubens hervorgehoben wird. Das ist aber etwas Sekundäres. Der „Glaube“ nach Inhalt und Art wird dadurch nicht berührt (vgl. o. S. 41f.) — Schlatter (Glaube, 25f.) und Cremer-Kögel (898) betonen freilich immer wieder das Moment des Vertrauens, Schlatter besonders im Hinblick auf Jes. Sir. 11, 21f.: „Vertraue auf Gott (πίστευε τῷ κυρίῳ) und bleibe in deinem Beruf. . .“ Doch gehört diese Stelle zum palästinensischen Schrifttum, und es fehlt ihr infolgedessen, wie der Zusammenhang zeigt, jede missionierende Tendenz, die für den Glauben der Diaspora charakteristisch ist. Dasselbe gilt für Sir. 2, 6 und 2, 15 (Cremer), wo die Bedeutung „vertrauen“ zugegeben ist. Dagegen lassen 1. Makk. 2, 59; 4. Makk. 7, 21; Sap. 12, 2; 16, 26; 18, 6 (Cremer) ohne Zwang nur eine Erklärung im Sinn unserer grundlegenden Ausführungen (o. S. 40ff.) zu. — Auch Wetter irrt, wenn er (Sohn Gottes, 136) schreibt: „Für Glaube in jenem dogmatischem Sinne gab es im konservativen Judentum keinen Raum. . . Der Glaube des Judentums das war Vertrauen, das πίστις des Alten Testaments“. Einmal können auch seine dürftigen Belege nicht überzeugen (vgl. a. a. O. Anm. 1), zum anderen vergißt W., daß bei der „Entgegensetzung“ und dem „Wettkampf“ all der Religionen, von denen er in seiner Studie handelt, das Spätjudentum doch ebenso beteiligt war wie jede andere. — Waffeld sagt folgenbermaßen zusammen (828): „To believe in God, in the O. T. sense, is thus not merely to assent to His word, but with firm and unwavering confidence to rest in security and trustfulness upon Him.“

οἱ λοιποὶ παρ' ἡμᾶς ἄνθρωποι πολλοὺς θεοὺς εἶναι νομίζουσιν und in § 139f. hervor; dort werden die Juden im Gegensatz zu den tierverehrenden (πεποιήτων, προσκυνουσιν) Ägyptern und anderen Völkern gepriesen als „frei von törichtem Glauben, den einen und mächtigen Gott über alle Kreatur verehrend“ (ἀπαλελυμένοι ματαίων δόξων [!] τὸν μόνον θεόν και δύναντον σεβόμενοι). Die Ausdrücke πίστις und π' εἶν fehlen freilich auch hier durchweg, die Sachlage selbst wird dadurch aber nicht geändert, sondern nur bestätigt.

Besonders anschaulich wird diese Propaganda des jüdischen Monotheismus, die man sich übrigens schon an Sap. Sal. 14 f. und dem ganzen Jeremiasbrief gut vergegenwärtigen kann, aus dem Proömium zur ersten jüdischen Sibylle. Es handelt sich dabei um folgende Stellen (vgl. Geffken, Text, 227 ff.):

Proömium I 7f.: εἰς θεός, δε μόνος ἀρχαί, ὑπερμετέθης, ἀγένητος, παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὠρώμενος, αὐτὸς ἅπαντα (ἕξω. εἰς θεός ἐστί μόναρχος ἀθέσπαι: αἰθέρι ναίων αὐτοφυῆς ἀόρατος ὠρώμενος αὐτὸς ἅπαντα);

15: αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβασθ' ἡγήτορα κόσμου,

16: δε μόνος εἰς αἰῶνα και ἐξ αἰῶνος ἐτύγθη.

17: αὐτογενῆς ἀγένητος ἅπαντα κρατῶν διὰ παντός.

10: ... τὸν ἐπουράνιον και ἀληθῆ...

11: ἰδεῖν θεόν... δε πολὺν οἰκεῖ.

20: θεὸν.. ἀληθινὸν ἀνάσσειν τε.

31f.: γινῶτα... εἰς θεός ἐστί.

Proömium III 3f. (= Βλαβ-Καυβήσῃ D. 41): ἀλλὰ θεός μόνος εἰς παντοκράτωρ, δε πεποιήκεν οὐρανόν..

17 (= 55): ἀφθαρτος κτίστης αἰῶνος αἰθέρα ναίων.

20 ff. (= 60 ff.): Σάμμι ευφ, δαβ ἰητ Καζην und Tiere vergöttert.

42 (= 80): και γινῶντα βασιλεῖα θεόν, τὸν παντ' ἐφορῶντα

46f. (= 84f.): οἱ δε θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν ἀνάσσειν τε ζωὴν κληρονομοῦσα.

Dazu sind noch zu nennen Sib. III 629 und 760: αὐτὸς γάρ μόνος ἐστί θεός κ' οὐκ ἐστὶν ἐτ' ἄλλος. wie denn auch Sib. V 284 Gott als ἓνα.. γενετήρα θεὸν μόνον ἐξοχόν bezeugt wird.

Auch das Pseudoherklydische Sehrgediicht (Bernays 254) nennt als erstes D. 7: πρῶτον θεὸν τίμα und erklärt D. 54: εἰς θεός ἐστί σοφός, δυνατός θ' ἅμα και πολυόλβος (vgl. auch D. 112: φυγῶν δε θεός βασιλεύει). Griechisch sagt Pseudohecataeus (Justin, De monachia in Otto, Corpus Apolog. 1876, 132): εἰς ταῖς ἀληθείαισιν, εἰς ἐστὶν θεός. Nicht minder zeigt der IV. Heraklitbrief (Bernays 22) die jüdische monotheistische Polemik in D. 7 ff.: δόξω αὐτοῖς εὐσεβῆς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσιν; ἀλλ' ὡ ἀμαθεῖς ἄνθρωποι, διδάξετε πρῶτον ἡμᾶς τί ἐστὶν ὁ θεός, ἵνα ἀσβεῖν λέγοντες πιστεύησθε.

Weiterhin gibt Josephus in C. Ap. II (ed. Niese) § 160 und 190 eine ausführliche Beschreibung dessen, was es um diesen „Glauben über Gott“ (§ 163: τῆς δικαιοσύνης περὶ θεοῦ πίσταω, ebenso § 169: τὴν περὶ θεοῦ πίστιν) sei. In § 160 wird Moses als Prototyp derer charakterisiert, die glauben (πιστεύσαντες): ἐπισκοπεῖν θεὸν τοὺς ἑαυτῶν βίους, und § 190 heißt es: πρῶτη (scil. πρόρρησις και ἀκατόρευσις) δ' ἡγείται ἡ περὶ θεοῦ λέγουσα, ὅτι θεός ἔχει τὰ συμπάντα παντελής και μακάριος αὐτός αὐτῷ και πᾶσαν αὐτοκράτης, ἀρχή και μέσα και τέλος οὗτος τῶν πάντων ἔργους μὲν και γᾶρσιν ἀναρτῆς και: πάντος οὐτινος φανερώτερος. Gottes Verehrung gilt als Haupt-

tugend (§ 192: τοῦτον θεραπευτέον ἀσχοῦντας ἀρετήν), wie denn auch Josephus in auffallender Übereinstimmung mit Pseudophokylides — der betreffende Vers 7 heißt vollständig: πρῶτον θεὸν τιμα, μετέπειτα δὲ σείο γονῆας — die Gott gebührende Ehre derjenigen gegen die Eltern überordnet (§ 206: γονείων τιμὴν μετὰ τὴν πρὸς θεὸν δεύταρον ἐταΐεν).

Wichtig sind ferner die Ausführungen, mit denen Philo sein Buch „De orificio mundi“ (Cohn § 170 — 172 = M. 41 f.; vgl. auch Windisch a. a. O. 81) abschließt, wobei wir in manchem wieder an Josephus erinnert werden. Philo erklärt, die von ihm beschriebene Welterschöpfung „lehre uns“ (ἡμᾶς ἀναδιδάσκει) insbesondere fünf Dinge:

1. Die Existenz Gottes — gegen die Gottesleugner (πρῶτον μὲν ὅτι ἐστὶ τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει, διὰ τοὺς ἀθέους).
2. Die Einheit Gottes — gegen den polytheistischen Irrglauben (δεύτερον δ' ὅτι θεὸς εἷς ἐστὶ, διὰ τοὺς εἰσηγητάς τῆς πολυθεοῦ δόξης).
3. Die Erschaffung der Welt — gegen die Behauptung, sie bestehe ewig (τρίτον . . . ὅτι γενητός ὁ κόσμος διὰ τοὺς οἰομένους αὐτὸν ἀγένητον καὶ αἰδίων εἶναι).
4. Die Einheit der Welt (τέταρτον δ' ὅτι καὶ εἷς ἐστὶν ὁ κόσμος, ἐπεὶ καὶ εἷς ὁ δημιουργὸς (ὁ) ἕξομοῖσας αὐτῷ κατὰ τὴν μόνωσιν τὸ ἔργον).
5. Die Fürsorge Gottes für die Welt (πέμπτον δ' ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός, ἐπιμελεῖσθαι γὰρ . . . νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον).

Diese fünf Dinge soll man sich nach Philo gewissenhaft „einprägen“ (ὁ μὴ ταῦτα μὴ ἀκοῆ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ προμαθῶν καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ σφραγισάμενος θαυμασία καὶ περιμάχητα εἶδη); nach diesen „Dogmen der Frömmigkeit“ (!) gilt es zu leben (δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος χαραχθεῖς). Und nun ist für uns besonders wichtig die Tatsache, daß Philo eine derartige γνώσις εὐσεβείας, dies „allein untrügliche und feste Gut“, ἡ πρὸς θεὸν πίστις nennen kann (De Abr. § 268 = M. 59), die eine κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις sei (ebendort), weil nach De Abr. § 269 ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκῶς ἀπίσκει θεῷ, ὁ δ' ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπιστεύκε θεῷ. Diesen „Glauben an Gott“ (271: τῆς πρὸς θεὸν πίστεως vgl. § 273: τῆς πρὸς αὐτὸν π.) als an das wahrhaft Seiende (§ 270: τὴν πρὸς τὸ ὄν πίστιν) rühmt Philo in erster Linie an Abraham, diesen Glauben meint er, wenn er in der leg. ad Gaium (§ 347 = M. 597) von einer τιμῆς καὶ εὐσεβείας τῆς εἰς τὸν ὄντως ὄντα ἀληθῆ θεὸν ἵσχυθι. So ist der Glaube, daß Gott existiert, daß er allein Gott ist und daß er die Welt geschaffen hat, auch für Philo die notwendige Grundvoraussetzung der wahren Frömmigkeit. Erst wo man zu diesen Sätzen Ja sagt, kann der weitere Glaube Platz greifen, der spricht „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten.“ Diese Stimmung drückt das fünfte Dogma in seiner Weise für die Welt überhaupt aus, schöner aber noch ein Satz aus leg. ad G. (§ 3 = M. 546) im Blick auf die Menschen: κἀν εἰ ἀπιστοὶ γεγῶσσι τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων, wobei wir sofort wieder an Jos. c. Ap. II 160 (οἱ γὰρ πιστεύσαντες ἐπισκοπεῖν θεὸν τοὺς ἑαυτῶν βίους ἰ. ο.) und auch an Phokylides D. 112 (ψυχῶν δὲ θεός βασιλεύει) denken müssen. Beide Seiten des Glaubens, das Überzeugtsein von Gottes Existenz und Schöpferallmacht einerseits und das Vertrauen auf seine ewige Fürsorge andererseits finden wir dann noch einmal vereint vor in Ditt. 216: διὸ καὶ πιστεύσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος (scil.: Abraham), ἐπεὶ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ ἡ-

βαίαν ἔσεν ὑπολήψιν, ὡς ἔστιν ἐν αἰτίων τὸ ἀνωτάτω καὶ χρόνῳ: τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. κτησάμενος δὲ πίστιν τὴν τῶν ἀρετῶν βασιτοτάτην — (vgl. hier Quis. div. haer. 91: τὴν τελειοτάτην ἀρετῶν πίστιν) — συνακτάτω καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας...

Doch übersteigen wir mit diesen Feststellungen schon das uns durch 1. Thess. 1, 8 erstgegebene Ziel. Mag immerhin in den letzten höchsten Zeugnissen der spätsüdlischen Diasporaströmigkeit der Glaube an den einen Gott sich zur Blüte des Gottvertrauens zart erschließen, so bleibt doch für die allgemeine Bedeutung des Wortes πίστις im Sprachgebrauch der Mission nicht dies seltene Moment des Vertrauens, sondern das des fürwahrhaltenden Anerkennens ausschlaggebend<sup>1)</sup>.

3. Wir wenden uns damit der weiteren inhaltlichen Festlegung der von Paulus in seiner Predigt geforderten und verkündigten πίστις zu. Eine einfache Überlegung drängt uns schon vorwärts. Wenn Paulus die Glieder seiner jungen Gemeinden schlechthin als die πιστεύοντας und ihren Christenstand als πίστις bezeichnen kann (s. o.), so muß dieser „Glaube“, eben weil es sich um „Christen“ handelt, auch irgendwie auf Christus bezogen sein<sup>2)</sup>.

Nun gibt uns bereits 1. Thess. 1, 8 ff. eine lehrreiche Zusammenfassung der wesentlichen Punkte heidenschristlichen Glaubens<sup>3)</sup>, indem Paulus die πίστις: πρὸς τὸν θεόν nach deren Erläuterung durch ἐπιστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ erweitert durch die Hinzufügung von D. 10: ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤτερον ἔ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ὑμῶν ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Dieser knappe Satz enthält neben dem Hinweis auf den monotheistischen Gottesglauben folgende Bestandteile spezifisch christlicher Verkündigung:

1. Die Erwartung der Parusie des Gottessohnes Jesus;
2. seine Eigenschaft als Helfer im zukünftigen Zorngericht, — und dazwischen hineingestellt —
3. die Tatsache, daß Gott ihn von den Toten erweckt habe. Hier sind also die Heilstatfachen um Christus in Vergangenheit und Zukunft mit dem

<sup>1)</sup> Selbst G. P. Wetter (s. o. S. 51 Anm. 1) muß zugeben, „daß auch für Philo . . . «Glaube» ursprünglich einen Inhalt hat: Gott allein ist die Ursache der Welt, alles gehört ihm usw. . . .“ „Daß doch bisweilen bei Philo die Bedeutung «Vertrauen» hineinkommt und den Begriff färbt, liegt“ nach W. „an jüdischem Einfluß“. Jedenfalls aber steht für ihn „der Glaube Philos mit der oben konstatierten technischen Verwendung der Christen und der hellenistischen Strömigkeit in direkter Beziehung.“ „Daß man sich auf den verläßt, an den man glaubt“ gehört für ihn erst zu den „praktischen Konsequenzen“ der primären Bedeutung „Überzeugung“ (Sohn Gottes, 132 mit Anm. 1, vgl. 134, 13 f. v. o.). — Auch Cremer-Kögel kann nicht umhin, trotz seiner Hervorhebung des Vertrauens (881) den anderen Begriff der „Anerkennung“ wenigstens für De post Caini 13 und De vita Mos. I 90 festzuhalten und auf De vita Mos. II (III) 288 (πίστις τῶν μελλόντων) als Beispiel dafür hinzuweisen, daß für Philo „Objekt des Glaubens“ in diesem Fall die Verheißung und Bundestreue Gottes“ ist.

<sup>2)</sup> Vgl. Wetter, Sohn Gottes, 135: „Daher ist es nur natürlich, daß wir so überaus überwiegend von Christusglauben hören, nur selten und wahrscheinlich sekundär (?) von Gottesglauben. Jener ist ohne Zweifel das für die Christen Bezeichnende.“

<sup>3)</sup> Vgl. auch Pieper 75 f.



Glauben an den einen Gott zusammengebunden<sup>1)</sup>, wie denn auch in D. 8: ὁ λόγος τοῦ κυρίου<sup>2)</sup> das folgende ἡ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεόν ergänzt und umgekehrt.

Nun ist allerdings merkwürdig, daß Paulus, so oft er sonst in seinen Briefen von der „Parusie“ Christi (1. Thess. 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2. Thess. 2, 1. 8: τῆ ἐπιφάνειά τῆς παρουσίας; 1. Kor. 15, 23), seinem „Tage“ (ἡμέρα: 1. Thess. 5, 2. 4; 2. Thess. 2, 1; 1. Kor. 1, 8; 5, 5; 2. Kor. 1, 14; Phil. 1, 6. 10; 2, 16), seiner „Offenbarung“ (ἀποκάλυψις: 2. Thess. 1, 7; 1. Kor. 1, 7), überhaupt von seinem „Kommen“ redet (2. Thess. 1, 9; 1. Kor. 4, 5; 11, 26), wohl von einem „Erwarten“ (ἀναμένειν: 1. Thess. 1, 10; ἀπεκδέχασθαι: 1. Kor. 1, 7) und von „geduldiger Hoffnung“ (ὕπομονή: 2. Thess. 3, 5; ὁ τῆς ἐλπίδος: 1. Thess. 1, 3) spricht, nie aber expressis verbis von πίστις oder πιστεύειν.

Allein Paulus will an den betr. Stellen ja gar nicht diesen „Glauben“ an das Kommen Christi wecken, er setzt ihn vielmehr voraus. Daß die eschatologisch eingestellte Hoffnung für ihn selbstverständlich auf πίστις beruht und von dieser eingeschlossen ist, beweist 2. Kor. 5, 6–8, wo die Zurechtweisung (σθαρροῦμεν), die himmlische Heimat bei dem Herrn zu erlangen, als ein Ausfluß der πίστις im Gegensatz zu dem dereinstigen εἶδος bezeichnet wird. In gleicher Weise fanden wir die Verwendung von πιστεύειν zur Bekräftigung der hoffnungsfüreren Gewißheit, einst auch auferweckt zu werden und mit Jesus zu leben (Röm. 6, 8; ähnlich 1. Thess. 4, 14; 2. Kor. 4, 13f., s. o. S. 47, 4.).

Wichtiger freilich als diese mehr sekundäre Hinwendung des Glaubens auf die Zukunft und charakteristischer noch für die Verwendungsweise des Begriffs πίστις ist seine Beziehung auf die Heilstatsachen der Vergangenheit<sup>3)</sup>.

Wir konnten oben (S. 48, 2.) bereits feststellen, daß als häufigstes Glaubensobjekt die Tatsache erscheint, daß Gott Christum von den Toten auferweckt hat. Damit stimmt überein, daß auch in 1. Thess. 1, 10 die Wendung „ὅν ἠγάπησεν ἐκ τῶν νεκρῶν“ enthalten ist, die in ihrer fast formelhaften Abgeschlossenheit „der Terminologie der apostolischen Mission entnommen“ sein

<sup>1)</sup> Vgl. auch Wernle, Anfänge unserer Religion 245, 11 v. o.

<sup>2)</sup> Daß mit κύριος hier nicht Gott, sondern Christus gemeint ist, zeigt ein Vergleich mit 2. Thess. 3, 1. 3, wie denn „bei Paulus κύριος keits von Christus, nicht von Gott gebraucht wird“ (Liegmann, Hdbch. 3. H. T. 55 zu Röm. 10, 9, ebenso schon A. Seeberg, Die Anbetung des Herrn bei Paulus, 1891, S. 2–7 u. 8.). Nur möchten wir uns auch an den von Liegmann als „fraglich“ bezeichneten Stellen 1. Kor. 3, 5; 2. Kor. 8, 21; 12, 8; 2. Thess. 3, 16 für die Lesung κύριος = Christus entscheiden. Der Übergang von κύριος (= Χρ.) zu θεός in 2. Kor. 8, 21 ff. entspricht einer Eigenart Pauli, die man nicht nur in 1. Kor. 3, 5 bis 4, 5 (3, 5: κύριος; D. 6. 9. 10. 16: θεός; D. 23: Χριστοῦ; vgl. auch 4, 1: ὑπεράτα; Χριστοῦ mit 3, 5!), sondern noch in 1. Kor. 7, 22. 24; 10, 20–11, 1; 2. Kor. 11, 10f. und bes. in Röm. 14, 3–12 beobachten kann. Zumal die letzte Stelle ist außerordentlich lehrreich für dies – durch die Doppelheit des religiösen Objekts bedingten (s. u.!) – Hinübergleiten von dem in D. 6 erst bildlich gebrauchten „Herrn“ zu „Gott“ und darauf zu dem vollen Klang des christlichen κύριος Χριστός in D. 7 und 9. – Von einer Bezeichnung Christi als „Gott“, wie wir sie später z. B. Ti. 2, 13; Jud. 4; Joh. 20, 28 und besonders bei Ign. Tr. 7, 1; Sm. 10, 1; Eph. 18, 2; Röm. 3, 3; Pol. 8, 3; Röm. 6, 3; Eph. 1, 1; 7, 2 finden, ist Paulus natürlich als ehemaliger Jude weit entfernt.

<sup>3)</sup> Das Fehlen, bzw. das seltene Vorkommen von κ. und κ'αν beim Blick auf die Zukunft zeigt, daß hier die Heimat der κ. nicht ist. Ihr eigenes Gebiet hat sie in der Vergangenheit. Der Zukunftsglaube ist erst Folgerung des Vergangenhheitsglaubens. Dazu vgl. auch noch Ign. Trall. 9, 2: δε καὶ ἀληθῶς ἠγάπηθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐπιφανῶς αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ δε καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύειν

muß<sup>1)</sup>. Die Auferweckung Christi durch Gott ist für Paulus wie für seine Gemeinden das A und O des Christenglaubens<sup>2)</sup>. Das bedarf nicht erst der ausdrücklichen Erklärung des Apostels selbst (1. Kor. 15, 14. 17), sondern wird schon durch die überaus häufige Wiederkehr der Verbindung von εγείρειν mit ἐκ νεκρῶν zur Selbstverständlichkeit (vgl. außer den von πίστις bzw. πιστεύειν abhängigen Aussagen 1. Thess. 4, 14: ἀνάστυ; 2. Kor. 4, 13f.; Röm. 4, 24; 6, 8f.; 10, 9; Kol. 2, 12 noch Gal. 1, 1; 1. Kor. 6, 14; 15, 4 [beachte D. 2 und 11 ἐπιστεύσατε]; 15, 15. 20; 2. Kor. 5, 15: ἐγερθέντι; Röm. 1, 4: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν; 7, 4: τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι; 8, 11; Kol. 1, 18: πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν<sup>3)</sup>).

Die Auferweckung Christi ist also Grundheilstatsache der Vergangenheit. Neben ihr steht der Kreuzestod Christi (Gal. 3, 1; 1. Kor. 1, 18. 23; 2, 2) „für uns“ (1. Thess. 5, 10; Gal. 2, 20; 1. Kor. 1, 13; 8, 11; 11, 24, auch 15, 17; 2. Kor. 5, 14f.; Röm. 5, 6. 8; 14, 15), d. h. „für die Sünden“ (Gal. 1, 4; 1. Kor. 15, 3; Röm. 4, 25; 6, 10; 8, 3), das unvergängliche Passahopfer (1. Kor. 5, 7) und der teure Kaufpreis (1. Kor. 6, 20; 7, 23 vgl. auch Gal. 4, 4), als ἰλαστήριον διὰ πίστεως (Röm. 3, 25 f. o. S. 48, 3.) zur Beschaffung der Erlösung (ἀπολύτρωσις: 1. Kor. 1, 30; Röm. 3, 24; Kol. 1, 14) und Versöhnung mit Gott (καταλλαγή und καταλλάττειν: 2. Kor. 5, 18f.; Röm. 5, 10f.; Kol. 1, 20).

### III. Der Inhalt des Glaubens als Inhalt des christlichen Kerngmas.

Auf diesen drei Säulen des heilsnotwendigen Sterbens Christi, seiner heilsgewährleistenden Auferweckung durch Gott und der alles heil krönenden

οντας αὐτῷ οὕτως ἐστραί ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὐ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν; auch Pol. 2, 2: ὁ δὲ ἐστραίς αὐτῶν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐστραί und 1. Petr. 1, 3: ... θεός .. ὁ .. ἀναγενήσας ἡμᾶς εἰς ἑλπίδα ζωῆς δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. ἐκ νεκρῶν.

<sup>1)</sup> So Dibelius in Lietzmanns Hdbch. 3. Stelle; vgl. dazu insbesondere Apg. 3, 15; 4, 10; 13, 30, auch 5, 30; 10, 40; 13, 37; ferner Eph. 1, 20; Hebr. 11, 19; 1. Petr. 1, 21; Pol. 2, 1f.; 1, 2; Jgn. Tr. 9, 2. Auch Bouffet (K. Chr. 102 mit Anm. 3 und J. d. h. 36 Anm. 1) mutmaßt daselbe; ähnlich Rohde, Gottesglaube und Khrisiosglaube bei Paulus, 52.

<sup>2)</sup> Ebenso Wernle, A. u. R. 132 und 166 und E. W. Maier a. a. O. 101. Auch Wetter (Sohn Gottes 135) stellt fest: „Der Inhalt des Glaubens ist also, daß Jesus gestorben und auferstanden ist“ und erklärt (136): „hier haben wir also sozusagen das christliche Grunddogma. Daß dies nicht öfter ausgesagt wird, liegt daran, daß Paulus ja an schon christliche Gemeinden schreibt, denen es sozusagen selbstverständlich war, was dieser „Glaube“ bedeutete, von dem er redete. So sehen wir, daß Paulus auch hier auf überlieferstem Gute fußt, wenn er von Glauben redet.“ – Ähnlich hat auch 27: „The content of the Christians belief was that God had raised Jesus from the dead and exalted him to heaven...“ und derselbe 34 mit Anm. 7.

<sup>3)</sup> Dazu die übrigen Stellen der Apg., in der die Auferstehung Christi verkündigt wird: ἀνάστασις: 1, 22; 2, 31; 4, 2. 23; 26, 23; ἀνίστασθαι: transf.: 2, 24. 32; 13, 33f.; 17, 31; intransf.: 10, 41; 17, 3 (so bei Paulus nur 1. Thess. 4, 14) und außerdem 1. Petr. 1, 3 (δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. ἐκ νεκρῶν), 3, 21 (δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ.), 1. Clem. 42, 3 (διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.), Jgn. Eph. 20, 1 (ἐν παθῶ αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει); Jgn. Mg. 11 (Auferstehung Jesu unter Pontius Pilatus), Jgn. Sm. 1, 2 (διὰ τῆς ἀναστάσεως), 3, 1 und 3 (μετὰ τὴν ἀνάστασιν), 7, 2; 12, 2 (καθὰ τὰ καὶ ἀνάστασις); Jgn. Phlb. 8, 2 (ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ), 9, 2 („Parusie“, „Leiden“ und „Auferstehung“ Jesu Christi).

Wiederkunft des erhöhten Herrn<sup>1)</sup> bzw. der Vereinigung der auferstandenen Gläubigen mit ihm ruht der durch den Monotheismus unterbaute christliche Glaube<sup>2)</sup>. Diese Heilstatfachen müssen darum aber auch Inhalt des christlichen Kerngmas<sup>3)</sup> sein, durch das jener Glaube gewacht werden sollte, wie denn Paulus wiederholt „Glauben an sein Evangelium“ fordern kann (z. B. 2. Thess. 1, 10; Röm. 10, 16; Phil. 1, 27)<sup>4)</sup>.

1. Paulus nennt sich Kol. 1, 23 „Diener<sup>5)</sup> des Evangeliums“<sup>6)</sup> (τοῦ εὐαγγελίου οὐ ἐγνόμην ἐγὼ Π. διάκονος), ebenso den Timotheus und sich Phil. 2, 22 (σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσαν εἰς τὸ εὐαγγ.) und jenen allein 1. Thess. 3, 2 (διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγ. τοῦ Χρ.). Diese letzte Stelle ist besonders bemerkenswert. Sie enthält die drei Größen Gott, Evangelium und Christus. Christus erscheint hier als Inhalt des Evangeliums. Man könnte nun als Erläuterung dieses τοῦ Χριστοῦ 2. Kor. 5, 18 f. heranziehen, wo Paulus seinen Dienst als eine *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (s. o.) bezeichnet. Aber das genügt nicht<sup>7)</sup>. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist zunächst 1. Kor. 3, 5, wo Paulus für sich und Apollos die Bezeichnung „Diener am Glauben“ wählt (Ἀπολλῶς . . Παῦλος . . διάκονοι θεῶν ἐπιστεύσατε). Die Parallele mit Kol. 1, 23 ist schlagend und für uns ein neuer Hinweis auf das Korrespondieren der Begriffe *πίστις* und *εὐαγγέλιον*, zumal wenn wir noch an die schöne Stelle Phil. 2, 17 (ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς

<sup>1)</sup> Die Erhöhung Christi zu dem bei Gott thronenden *Κυριος* ist bei all dem Selbstverständlichkeit, auch ohne Röm. 1, 4 und Phil. 2, 9, wo davon ausdrücklich die Rede ist (vgl. auch Apg. 2, 36; 5, 31). Röm. 10, 9 gibt dem den klassischen Ausdruck. Im Übrigen s. u. Abschnitt B dieses Teils.

<sup>2)</sup> Vgl. auch A. Schweizers im wesentlichen richtige Präzisierung des Glaubensinhaltes (a. a. O. 186 und 193) und Piepers Darstellung a. a. O. 84 ff.

<sup>3)</sup> Die zentrale Bedeutung der Auferstehung für Predigt und Glauben hebt H. Leisegang, wenn auch mit anderen Intentionen, gut hervor (Der Apostel Paulus als Denker 1923, 12 o.), ebenso Sommerlath a. a. O. 47 f. Wepke legt Wert darauf, „neben Kreuz und Auferstehung auch die menschliche (davidische) Geburt des Heilandes als Bestandteil des Kerngmas festzustellen“ (60). Noch weiter geht sein „Überblick über das . . Grundgefüge der paulinischen Missionspredigt“ (71).

<sup>4)</sup> Über die Sachausdrücke der „Missionspredigt des Apostels Paulus“ und über den Sprachgebrauch der Apg. handeln insbes. die Ausführungen von Wepke (a. a. O. 15. 40 ff. bzw. 180), ohne daß man ihnen freilich in allen Einzelheiten beipflichten könnte (s. u.). — Zur Terminologie der Missionsrede überhaupt vgl. E. Norden, *Agnostos Theos*, 5–7; 10, zu deren Inhalt Harnack, . . Mission . . 101 ff. Auch was Wetter über die Wirksamkeit der Bettelmönche sagt (Sohn Gottes 27), darf zur Illustration hier genannt werden. W. schreibt: „Als Herolde Gottes sehen sie sich an, als seine *ἀγγελοι* oder *ἀπόστολοι*. Seine Worte, seine Botschaft bringen sie den Menschen.“

<sup>5)</sup> Zu *διακονία* vgl. Apg. 6, 4 (?): τῇ δ. τοῦ λόγου προσακτιζόμενοι; 12, 25: πληρώσαντες τὴν δ. in Verbindung mit D. 24: ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ἠρέπεν καὶ ἐκλήθιντο; 20, 24: . . τὴν δ. ἣν ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ; 21, 19: διὰ τῆς δ. αὐτοῦ (= Παύλου); ferner 1. Tim. 1, 12: ἠμέμω: εἰς διακονίαν; 2. Tim. 4, 5: ἔργον κοίτην εὐαγγελιστοῦ. τὴν δ. σου πληροφόρησον; 4, 11: ἔστιν (scil. Marcus) γὰρ μοι σύγχρητος εἰς δ.

<sup>6)</sup> *εὐαγγέλιον* findet sich absolut bei Paulus Röm. 1, 16; 10, 16; 11, 28; 1. Kor. 4, 15; 9, 14. 18. 23; 15, 1; 2. Kor. 8, 18; 11, 4; Gal. 1, 6; 2, 2. 5; Phil. 1, 5. 7. 12. 16; 2, 22; 4, 3; Kol. 1, 5. 23; 1. Thess. 2, 4; Phm. 13; — ferner Apg. 15, 7; Eph. 3, 6; 6, 19; 2. Tim. 1, 8. 10; Barn. 8, 3. — Weil er es verkündigt, nennt es Paulus „mein“ bzw. „unser“ Evangelium (μοῦ: Röm. 2, 16; 16, 25 vgl. Gal. 1, 11; demzufolge auch 2. Tim. 2, 8; ἡμῶν: 2. Kor. 4, 3; 1. Thess. 1, 5; 2. Thess. 2, 14).

<sup>7)</sup> 2. Kor. 11, 15 heißt *δικαιοσύνη* „Gerechtigkeit“, nicht „Rechtfertigung“; deshalb kommt *διακονία δικαιοσύνης* hier nicht in Betracht.

πίστως ὑμῶν) denken. Daß sich die Verkündigung um Christus drehen muß, beweist außer 1. Thess. 3, 2 als Ergänzung von Phil. 2, 22 der D. 21: ζητοῦσιν . . . τὰ τοῦ Χριστοῦ und in Verbindung mit 1. Kor. 3, 5 der dortige Vers 10 f.: θεμέλιον ἔθηκα . . . ὅς ἐστιν Ἰ. Χρ. Auch 2. Kor. 2, 15: Χριστῷ εὐαδία ἐσμεν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις erinnert sofort wieder an 1. Thess. 3, 2.<sup>1)</sup>

2. Nun finden wir aber neben der dies bestätigenden Formel εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (außer 1. Thess. 3, 2 noch Gal. 1, 7; 1. Kor. 9, 12; 2. Kor. 2, 12; 9, 13; 10, 14; Röm. 15, 19; Phil. 1, 27) ἔξω. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ (2. Thess. 1, 8), τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 1, 9) und τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (2. Kor. 4, 4) sechsmal die andere Wendung [τὸ] εὐαγγέλιον [τοῦ] θεοῦ (in 1. Thess. 2, 2. 8. 9; 2. Kor. 11, 7; τὸ τοῦ θ. εὐαγγ.; Röm. 1, 1 und 15, 16). Das scheint auf einen doppelten Inhalt des Evangeliums hinzudeuten. Man folgert: Handelt das Evangelium τοῦ Χριστοῦ von Christus, so das τοῦ θεοῦ von Gott<sup>2)</sup>. Auch angesichts der übrigen Verbindungen von εὐαγγέλιον bei den Synoptikern pp. (Mk. 1, 1; Ἰ. Χρ.; 1, 14; τοῦ θεοῦ; Mt. 4, 23; 9, 35; 24, 14; τῆς βασιλείας; Apg. 20, 24; τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ) scheint nichts näher zu liegen als diese Deutung des Genetivs τοῦ θεοῦ als eines Gen. obj. Die dadurch entstehende Verdoppelung des Evangeliumsinhaltes allein könnte gegen diese Annahme selbst noch nichts besagen. Sie wäre nur eine scheinbare. Denn daß auch eine „Großbotschaft von Gott“ letzten Endes von Christus handeln müßte, weil Gott an diesem und durch ihn seine „Großtaten“ (Apg. 2, 11) wirkte<sup>3)</sup>, müßte schon ein Bestimmen auf die Rolle, die Paulus Gott bei der Heilsbeschaffung überhaupt zuweist<sup>4)</sup>, sich klarmachen.

Nicht das Bedenken gegen solches Schwanken im Ausdruck, sondern

<sup>1)</sup> Vgl. Dieper 82 ff.

<sup>2)</sup> Anders A. Seeberg, Kat. d. Urchr. 198 ff., der in beiden Fällen einen Gen. subj. annimmt (vgl. 248 u.).

<sup>3)</sup> In diesem Sinne redet 1. Petr. 4, 17 wie Paulus von τῶν ἀπειθεῶν τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγ. (vgl. D. 13: τοῖς τοῦ Χριστοῦ. D. 14: ἐν ὀνόματι Χριστοῦ. D. 15: εἰ δὲ οὐκ Χριστιανός) und der Inhalt der Verkündigung kann dementsprechend in Apg. 20, 24 durch τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, in Eph. 1, 13 durch τῆς σωτηρίας ὑμῶν, Eph. 6, 15 allgemein durch τῆς εἰρήνης, in 1. Tim. 1, 11 durch τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ umschrieben werden, wofür Paulus bezeichnenderweise 2. Kor. 4, 4 τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ sagt.

<sup>4)</sup> Wie für Paulus Gott der letzten Endes handelnde und Wirkende ist, kann an dieser Stelle nur im Vorübergehen und im Hinblick auf die Heilsbeschaffung gezeigt werden. Näheres über das Verhältnis Gottes zu Christus hat erst Abschnitt B zu behandeln. (Doch vgl. zum Folgenden Mündles Bemerkungen a. a. O. 106 und 108 u.)

Alle Heilstatfachen und ihre Verkündigung geschehen nach Gottes ewigem Ratsschluß: „Als die Zeit erfüllt war, schickte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4) „in der Gestalt des Sündensleisches“ (Röm. 8, 3 vgl. Röm. 1, 3; Gal. 4, 4); er „machte ihn, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde“ (2. Kor. 5, 21); er forderte von ihm „Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz“ (Phil. 2, 8 vgl. Röm. 5, 19 b). Gott lieb ihn für der Menschen Sünden herben — beachte das passive ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν in Röm. 4, 25, dazu in Röm. 5, 8: συνίστηεν δὲ τῆν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ θεός, auch Röm. 8, 3: κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν, insbesondere aber Röm. 8, 32: ὅς γε ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο. ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν — Gott erweckte ihn von den Toten (J. o. S. 56), Gott erlöste ihn (J. o. S. 57 Anm. 1). Über dieses ganze Heilswerk könnte man als Motto die Worte von 2. Kor. 5, 18 und Gal. 1, 4 setzen: „τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τῷ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ“ — „τοῦ θέντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθαι ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν.“ So wirkt Gott das Heil aller Gläubigen — 1. Thess. 5, 9: ἴδτω

lediglich Röm. 1, 1 legt uns nahe, den Gen. τοῦ θεοῦ nicht als Gen. obj., sondern als Gen. auctoris anzusprechen<sup>1)</sup>. Dahin weist einmal der von Gott handelnde Relativsatz: „das er (=Gott) vorher verheißen hat durch seine Propheten“ und weiterhin der erklärende Zusatz κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ in D. 3<sup>2)</sup>. Hier wird unmißverständlich ausgesprochen, daß Gott das Evangelium einst durch die Propheten verheißen ließ und — so dürfen wir folgern — ebenso jetzt durch den Apostel verkündigen läßt und daß das Evangelium nicht von ihm, sondern von seinem Sohne handelt. Dementsprechend wird man wohl auch in Röm. 15, 16 (τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ) das Evangelium als „Sache Gottes“ verstehen müssen<sup>3)</sup> — vergl. D. 17: ἔχω τὴν καύχησιν . . . τὰ πρὸς τὸν θεόν — mit dem Inhalt Christus (D. 19: τὸ εὐαγγ. τοῦ Χριστοῦ<sup>4)</sup>), wozu 1. Thess. 2, 2: ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι . . . τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ in Verbindung mit D. 4: καθὼς δεδοκίμασμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγ. οὕτως λαλοῦμεν beständig heranzuziehen wäre. Damit aber könnte auch für die übrigen farblosen Stellen (1. Thess. 2, 8. 9; 2. Kor. 11, 7) der Gen. auctoris als gesichert gelten<sup>5)</sup>.

ἦμας ὁ θεός . . . εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ., vgl. auch Röm. 8, 28 ff. mit der Lesart ὁ θεός — er ist darum Urheber des Evangeliums, das insoweit freilich auch von ihm Zeugnis ablegt (vgl. o. S. 58). „Durch seinen Willen“ ist Paulus „Apostel“ (1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1); Kol. 1, 1) und „Diener Gottes am Evangelium von Christus“ (1. Thess. 3, 2); von Gott hat er „diesen Dienst“ (2. Kor. 4, 1), κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσαν μοι (Kol. 1, 25). Mit Zug und Recht darf er sich „Gottes Mitarbeiter“ nennen (1. Kor. 3, 9; dazu 6, 1: συναρπύοντες). „Für Gott“ ist er ja „Christi Wohlgeruch“ in aller Welt (2. Kor. 2, 15). Gott führt ihn im Triumphe „in Christo“ durch die Lande (D. 14), Gott mahnt durch ihn, wenn er „für Christus wirkt“ (1. Kor. 5, 20). Es könnte deshalb sehr wohl auf guter Erinnerung beruhen, wenn der Verfasser der Apg. 21, 19 von Paulus erzählt, daß er bei seiner letzten Ankunft in Jerusalem vor Jakobus und den Ältesten „ἐξηγήτω καθ' ἑν ἑαυτῶν ὡς ἐποίησαν ὁ θεός ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ“. —

<sup>1)</sup> So Preußens und Cremers Wörterbuch und Blah' Grammatik § 163; ebenso katholischerseits ausdrücklich Pieper 77. In Liepmanns Handbuch wird hierzu keine Stellung genommen; Dibelius übersetzt lediglich die Thess.-Stellen mit „Gottesbottschaft“, Liepmann die übrigen durch „Evangelium Gottes“.

<sup>2)</sup> Zahn (Komm. 3. Stelle) legt den Nachdruck darauf und auf D. 9.

<sup>3)</sup> Wohlenberg (Zahns Komm. 3. Stelle): „Ist doch das Evgl. seine (scil. Gottes) Sache; εὐαγγ. τοῦ θεοῦ schreibt Paulus, er läßt es verkündigen“.

<sup>4)</sup> So auch Wepke (a. a. O. 50. 55. 57 ff.), obwohl er wegen der „Analogie der Formel“ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ auch für εὐαγγ. Χριστοῦ u. ä. die Annahme eines Gen. obj. verwirft (57 Anm. 2).

<sup>5)</sup> Mundle a. a. O. 106 formuliert weniger eindeutig, doch in der Sache gleich. — Schmidt behauptet in seiner eben erschienenen Schrift über „Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs“ (s. u. S. 70 Anm. 3) überhaupt jegliche Möglichkeit eines Gen. obj., subj. oder auctoris. Er übersetzt und deutet εὐαγγέλιον Χριστοῦ als „Christus-Evangelium“ (53) im Sinn einer „einheitlich in sich geschlossenen Größe“ (61 vgl. 52, 54, 58, 62) und den Gen. als „feierliches Schwergewicht“ (56) zur „feierlichen Charakteristik als Christus-Evangelium“ (57), als „plerophorischen Klang“ und „vollen Ton“ (58 vgl. 60); da und dort auch nur als „eine ganz allgemein gehaltene Näherbestimmung des Evangeliums“ (60. 63). Dasselbe gilt für ihn bei der Wendung εὐαγγ. τοῦ θεοῦ (65 ff.) und bei den Ausdrücken μαρτυρίων (70 ff.), λόγος (73 ff.) und ῥήμα (78). Hier spricht er von „gedanklichen Einheiten“ (72), von einer „einheitlichen, lebendig-gegenwärtigen Größe von fast persönlichem Charakter, einer Art Hypothese“ (75), von „einheitlicher konkreter Größe“ (76), die „unmittelbar als einheitlicher Komplex“ zu fühlen sei (77). Obwohl es für Schmidt „keine Frage“ ist, daß Christus für Paulus der eigentliche Inhalt des Evangeliums ist“ (82 u.), meint er doch, es sei eine unnötige „Hervorhebung“, wenn Paulus das mit einem Gen.-Zusatz noch ausdrücklich sage (52. 65. 68). Er sagt darum all diese Gene-

Aber wie dem auch sein mag, wollte man dem Gen. τοῦ θεοῦ wenigstens dort seine Berechtigung als Gen. obj. zusprechen, die Sache bliebe unberührt: Im Mittelpunkt der Verkündigung steht nicht Gott (sondern Christus<sup>1)</sup>.

3. Das beweisen die übrigen vom Evangelium handelnden Ausdrücke der paulinischen Missionsprache<sup>2)</sup>. Zunächst schon εὐαγγελίζεσθαι.

Paulus benützt dieses Verbum dreimal in Verbindung mit τὸ εὐαγγέλιον (Gal. 1, 11; 1. Kor. 15, 1; 2. Kor. 11, 7). Als Inhalt der Verkündigung nennt er Gal. 1, 16 wieder nur Christus selbst (αὐτόν = D. 15: τὸν υἱὸν αὐτοῦ) und Gal. 1, 23 bezeichnenderweise τὴν πίστιν. Deutlicher kann der Zusammenhang von εὐαγγέλιον und πίστις und ihre inhaltlich gleiche Beziehung auf Christus nicht umschrieben werden.

Diesen Sachverhalt bestätigt die Apg. Absolut steht dort εὐαγγελίζεσθαι 8, 25. 40; 14, 7. 21 und 16, 10. Als Objekt hat es 8, 4 τὸν λόγον. 15, 35 τὸν λ. τοῦ κυρίου. Neben der „Bekehrung zu Gott“ (14, 15) und dem „Reich Gottes“ (8, 12) bildet Jesus (8, 35) Christus (5, 42) der Herr (11, 20), sein Name (8, 12) und seine Auferstehung (17, 18) als die Erfüllung der göttlichen Verheißungen (13, 32 ff.), — kurzum der durch Jesus Christus gewirkte „Friede“ (10, 36) den Kerninhalt dieses εὐαγγελίζεσθαι ebenso wie des paulinischen. Auch Eph. 3, 8 weiß es nicht anders, wenn es in gleichem Zusammenhang von dem „unaussprechlichen Reichtum des Christus“ redet.

4. Dasselbe gilt für die Termini κηρύσσειν<sup>3)</sup> und κήρυγμα.

Wieder finden wir bei Paulus die Näherbestimmung des „Verkündigers“ durch εὐαγγέλιον (Gal. 2, 2; Kol. 1, 23; 1. Theß. 2, 9), unterstrichen durch das Nebeneinander beider Größen in 2. Kor. 11, 4 (εἰ . . ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν . . ἢ εὐαγγ. ἕτερον) und Röm. 16, 25 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.), sofern dieser Vers von Pauli Hand stammt. Wichtig ist aber vor allem die inhaltliche Festlegung von κηρύσσειν durch den Zusatz Ἰησοῦν in 2. Kor. 11, 4 und durch den entsprechenden ὁ τοῦ θεοῦ . . υἱὸς Χρ. Ἰ. bzw. Χρ. Ἰ. κύριον in 2. Kor. 1, 19 und 4, 5. Zu allem Überfluß wird auch hier schließlich das verkündigte Wort τὸ ῥῆγμα τῆς πίστεως ὁ κηρύσσομεν genannt (Röm. 10, 8), wodurch die Verkettung von Glaube und Evangelium genau wie bei εὐαγγελίζεσθαι klar zu Tage tritt.

tive nicht — was das Nächstliegende wäre — als Gen. obj. im Sinn einfacher Inhaltsangaben, sondern er wittert sofort bei ihnen irgend eine „Betonung“ (68). Dabei wird Gal. 1, 16 (nicht 1, 6! : εὐαγγελίζομαι αὐτόν) ebenso kurz abgetan (48) wie Röm. 1, 3 (περὶ τοῦ υἱοῦ f. o.) als „interessante Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch“ mit kühner Geste außer Kraft gesetzt (54). Denn Christus ist für Sph. nicht nur Objekt des Evangeliums, sondern auch Subjekt, ebenso wie Gott, 1. weil er „den Apostel mit dieser Botschaft beauftragt (1. Kor. 1, 17) (83) und 2. weil darüber hinaus in dem Evangelium „die Gegenwart Gottes und Christi unmittelbar erfahren wird“ (84). Wegen dieses „mystischen Tatbestandes“ lehnt er aber sowohl die Bezeichnung Gen. obj. wie die Gen. subj. ab und faßt den Genetiv „neutral“ mit der Bedeutung „einer ganz allgemeinen Näherbestimmung des regierenden Nomens“ (84). Für εὐαγγ. τοῦ θεοῦ könnte eine solche Zusammenbindung von Gen. obj. und Gen. auctoris unbeschadet unserer obigen Darlegungen wohl angehen, nicht aber bei εὐαγγ. Χριστοῦ, wo die ganz bestimmte Inhaltsangabe der Heilsverkündigung nur einen Gen. obj. zuläßt.

<sup>1)</sup> Vgl. Jgn. Phld. IX 2: εἰραρτον δὲ τὶ ἔχει τὸ εὐαγγ. τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν.

<sup>2)</sup> Über den hellenistischen Sprachgebrauch von εὐαγγέλιον und κήρυγμα lies bei Wendland, Hellenistische Kultur 2+3 258 Anm. 2.

<sup>3)</sup> Zum Begriff κηρύσσειν vgl. A. Seeberg, Kat. d. Urchr. 55f. und Reitzenstein Poimandres 1, 27 S. 337 und 55.

Auch in der Apg. hat κηρύσσειν zum Objekt τὸν Χριστὸν (8, 5) bezw. τὸν Ἰησοῦν (9, 20 vgl. 19, 13); daneben freilich noch τὴν βασιλείαν (20, 25) bezw. β. τοῦ θεοῦ (28, 31 vgl. Lk. 9, 2) und mit Hinweis auf die jüdische Verkündigung Μωϋσῆν (15, 21). Τὸ εὐαγγέλιον als Inhalt von κηρύσσειν finden wir in der Apg. nicht, dafür aber sonst bei Mk. 13, 10; 14, 9; 16, 15; Mt. 24, 14; 26, 13; Barn. 5, 9 und ἡ. S. IX 25, 2. Statt dessen nennen 2. Tim. 4, 2 und Diog. 11, 4 τὸν λόγον. Als selbstverständlicher Inhalt des Kerngmas wird auch in dem Hymnus 1. Tim. 3, 16 Christus vorausgesetzt, der dann späterhin — ebenso wie sein „Name“ (ἡ. S. IX 16, 5) — der Welt besonders als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ verkündet wird (ἡ. S. VIII 3, 2 und IX 17, 1).

5. In gleicher Weise ist aber auch κήρυγμα selbst bei Paulus — wenigstens durch den Zusammenhang — als christozentrisch bestimmt, nämlich in 1. Kor. 1, 21: διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος durch D. 23: κηρύσσομεν Χρ. ἐσταυρωμένον; 1. Kor. 2, 4: ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου durch D. 2: οὐ γάρ ἐκρίνα τι εἶδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰ. Χρ. καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. Daneben zeigt 1. Kor. 15, 14: εἰ δὲ Χρ. οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν durch das anschließende κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν wieder sehr schön das Korrespondieren von κήρυγμα und πίστις und gibt gleichzeitig für beide als gemeinsamen Inhalt die Auferweckung Christi an.

Welch große Rolle daneben der Kreuzestod Jesu in dem paulinischen Kerngma spielt, — wieder ganz analog seiner Bedeutung für die πίστις (s. o. S. 56) — veranschaulicht außer den soeben mitgenannten Stellen 1. Kor. 1, 23 und 2, 2 noch besonders Gal. 5, 11: κηρύσσω τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ und — um dies hier für εὐαγγελίζεσθαι nachzutragen — 1. Kor. 1, 17: εὐαγγελίζεσθαι . . ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ. Auch Gal. 3, 1 (οἱς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰ. Χρ. προεγράφη ἐσταυρωμένος) könnte zur sachlichen Ergänzung genannt werden<sup>1)</sup>.

In der Apg. fehlt κήρυγμα. Außerhalb der paulinischen Briefe finden wir es nur noch in 2. Tim. 4, 17; ἡ. S. VIII 3, 2 und mit dem Zusatz τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ wieder bei ἡ. S. IX 15, 4.

6. Statt κήρυγμα und εὐαγγέλιον sagt nun Paulus oft auch einfach λόγος (1. Thess. 1, 5 f.; 1. Kor. 15, 2; Kol. 4, 3; 1. Kor. 2, 4 f.: μου; 2. Kor. 1, 18: ἡμῶν) oder — gemäß dem εὐαγγ. τοῦ θεοῦ — auch λόγος τοῦ θεοῦ (1. Thess. 2, 13; 1. Kor. 14, 36; 2. Kor. 2, 17; 4, 2; Kol. 1, 25)<sup>2)</sup>. Daß dabei in gleicher Weise wie sonst nicht Gott sondern Christus das wesentliche Element dieses „Wortes der Predigt“ (λ. ἀκοῆς: 1. Thess. 2, 13), ja dieses „Wortes der Wahr-

<sup>1)</sup> Die sündensühnende Wirkung des Opfertodes Christi wird in diesen Bezeichnungen des Kerngmas von Paulus nicht berücksichtigt. Die Sache findet sich außer an den o. S. 56 genannten Stellen noch in Röm. 4, 7 f. (Zitat); 5, 18; 6, 2 und besonders 6, 18, 22.

Kol. 1, 14 fällt durch die bei Paulus singuläre Wendung ἀφίσις τῶν ἁμαρτιῶν auf, die uns sonst nur in der Apg. begegnet (5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18) und zwar beziehungsweise jeweils in einer „Missionsrede“ (zweimal „Petrus“, zweimal „Paulus“). Vgl. auch hierzu Norden a. a. O.

<sup>2)</sup> Die Unterscheidung, die v. Dobschütz (Texte u. Untersuchgn XI 1, 16) dahin trifft, daß κήρυγμα „deutlich als die grundlegende, das heil anbietende Predigt der Mission bestimmt sei“, während Paulus mit λόγος die „wertieste Belehrung der bekehrten und geförderten Christen“ meine, vermag ich nicht mitzumachen. Einmal redet Paulus, wie die obigen Beispiele zeigen, keineswegs nur „von seinem λόγος“, andererseits stellen gerade die Näherbezeichnungen und die inhaltlichen Angaben über λόγος dieses durchaus auf eine Linie mit κήρυγμα und εὐαγγέλιον. — Auch Pieper bemüht sich im ganzen Verlauf seiner Abhandlung und besonders auf Seite 9 f., diese

heit“ (2. Kor. 6, 7) „. . . des Evangeliums“ (Kol. 1, 5) ist, das bekunden die Erklärungen λ. τοῦ κυρίου (1. Thess. 1, 8; 2. Thess. 3, 1), λ. σταυροῦ (1. Kor. 1, 18), λ. τῆς καταλλαγῆς (2. Kor. 5, 19) und λ. ζωῆς (Phil. 2, 16).

Auch die Apg. kennt diesen Sprachgebrauch. Siebenmal findet sich dort λόγος absolut (4, 4; 6, 4; 10, 44; 11, 19; 14, 25; 16, 6; 18, 5). Genauer redet 8, 4 von εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον; 15, 7 von dem „Wort des Evangeliums“; 4, 29. 31; 6, 2. 7; 8, 14; 11, 1; 13, 5. 7. 46; 16, 32; 17, 11. 13; 18, 11 vom „Wort Gottes“; und schließlich 8, 25; 12, 24; 13, 48f.; 15, 35f.; 19, 10. 20 von dem λόγος τοῦ κυρίου. 20, 32: τῷ λ. τῆς χάριτος αὐτοῦ läßt es offen, ob man es mit der Lesart τῷ κυρίῳ auf Christus oder mit der anderen τῷ θεῷ auf Gott beziehen soll.

Außer bei Paulus und der Apg. findet sich λόγος charakteristischweise noch in der Deutung des Säemanngleichnisses bei Mk. 4, 14 ff. und Lk. 8, 12 ff., der übrigens als einziger in dem betr. Zusammenhang den Terminus πιστεύειν verwendet (J. D. 12 und 13). Mt. sagt dafür eingangs λ. τῆς βασιλείας 13, 9, danach aber auch einfach λόγος. Daß Lk. sogar die Predigt Jesu als λόγος τοῦ θεοῦ bezeichnen kann (5, 1; 8, 21; 11, 28), ist vielleicht ein Abfärben des späteren Sprachgebrauchs. Bei Joh. hat λόγος noch einen anderen Klang (vgl. 8, 55; 14, 24; 17, 6. 14. 17). Dagegen bezeichnet λ. wieder die Predigt über Jesus im Sinn des christlichen Kerngmas Mk. 16, 20 (τοῦ κυρίου . . . τὸν λ. βεβαιούντος), Lk. 1, 2 (ὑπηρετῶν . . . τοῦ λόγου), 2. Tim. 4, 3 (τὸν λ. κηρύσσειν vgl. 2, 9: ὁ λ. τοῦ θεοῦ οὐ δίδεται) und Hebr. 13, 7 (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λ. τοῦ θεοῦ). Bei 1. Tim. 4, 6 erscheint die christliche Lehre unter der Bezeichnung „Worte des Glaubens“ (λόγοι τῆς πίστεως), in Mart. Pol. 10, 1 mit dem Zusatz ὁ τοῦ Χριστιανισμοῦ λόγος.

7. Als weiteren Ausdruck für das Evangelium gebraucht Paulus dann noch das Wort μυστήριον.

In Kol. 4, 3 setzt er λόγος und in Kol. 1, 26 λ. τοῦ θεοῦ damit gleich, erklärt in 1. Kor. 2, 1 und Kol. 2, 2, er verkündige τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ und präzisiert dieses in 1. Kor. 2, 2; Kol. 1, 27 und bes. Kol. 2, 2 als μ. τοῦ Χριστοῦ, bzw. als Christus selbst. Dazu stimmt in 1. Kor. 4, 1 das Neben- einander von οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ und ὑπηρέτας Χριστοῦ.

Der Eph.-Brief greift diesen Terminus begierig auf, spricht 3, 3 einfach von μ. im Sinn von Evangelium, nennt es darum 6, 19 μ. τοῦ εὐαγγελίου und seinem Inhalt nach 1, 9 μ. τοῦ θαλάματος αὐτοῦ (= θεοῦ) bzw. 3, 4 μ. τοῦ Χριστοῦ. — Offbg. 10, 7 bewegt sich in anderer Sinne (ἐταλίσθη τὸ μ. τοῦ θεοῦ ὡς εὐαγγελιστῶν), weniger Ign. Trall. 2, 3: δῆκονοι . . . μυστηρίων Ἰ. Χριστοῦ. Die Resonanz dieser „geheimnisvollen Verkündigung“ bei den Gläubigen im Sinn des christlichen Glaubens beschreibt dann 1. Tim. 3, 9 durch τὸ μ. τῆς πίστεως, 3, 16 durch τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον und Diog. 4, 6 durch τὸ θεῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μ.

8. Ähnlich steht es mit dem Wort μαρτύριον, das von Paulus 1. Kor. 1, 21 als τὸ μαρτ. τοῦ θεοῦ und 1. Kor. 1, 6 als τὸ μαρτ. τοῦ Χριστοῦ umschrieben wird und dem er 2. Thess. 1, 10 nachrühmt: ἐπιστεύθη τὸ μαρτ. ἡμῶν ἐφ' ὕμας.

„Doppelseite der Evangelisationstätigkeit“ des Apostels durch ähnlliche terminologische Unterscheidungen festzuhalten, muß aber selbst zugeben, daß „beide Teile, die grundlegende Werbepredigt wie die nachfolgende Befehlung unter den einen Begriff des Evangeliums . . . fallen“.



Der Verfasser der Apg. weiß es nicht anders. Er berichtet 4, 33, daß die Apostel ἀπεδίδουν τὸ μαρτ. (nur hier!) τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως, wozu das zweite sonstige Vorkommen von μαρτ. außerhalb Paulus in 1. Tim. 2, 6 mit seiner Gleichung Χριστός Ἰησοῦς = τὸ μαρτύριον einen feinen Grundton abgibt und Pol. 7, 1 mit der Pennung: τὸ μαρτ. τοῦ σταυροῦ den weiteren uns wohl bekannten Oberton.

Für die Apg. sind die Apostel ja überhaupt schlechthin die μάρτυρες<sup>1)</sup>, (das Wort selbst elfmal: 1, 8, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39, 41; 13, 31; 22, 15, 20; 26, 16) und zwar „Zeugen“ Christi (1, 8: μου, 13, 31: αὐτοῦ, 22, 15: αὐτῷ<sup>2)</sup>, 22, 20: σου), Zeugen von dem, was Jesus auf Erden tat (10, 39), insbesondere aber Zeugen der ῥήματα — im Sinn von Heilstatfachen 5, 32 vgl. 10, 37 — seiner Auferstehung (1, 22: τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ) durch Gottes Auferweckungskraft (2, 32; 3, 15; 5, 30; 10, 40; 13, 30), seiner Erhöhung durch Gott (5, 31) und seiner beides beweisenden Erweisungen vor seinen „von Gott zuvor verordneten Zeugen“ (10, 40f.; 13, 31; auch von Paulus speziell 22, 15; 26, 16). Darum läßt der Verfasser der Apg. auch den erhöhten Christus zu Paulus von der μαρτυρία — bei Paulus nicht belegbar — κερὶ ἐμοῦ (22, 18) sprechen und ihm sagen (23, 11): ὡς γὰρ διμαρτύρω τὰ κερὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλὴμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ρώμην μαρτυρῆσαι<sup>3)</sup>. In dieser Linie liegen auch die entsprechenden Ausagen der Offg. Joh., die τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας (12, 11) erläuternd zu τὸν ἄλ. τοῦ θεοῦ eine μαρτυρία Ἰησοῦ [Χριστοῦ] nennt (1, 2, 9; 20, 4; außerdem noch 12, 17 und 19, 10).

9. Ein weiterer Sachausdruck für die missionierende Verkündigung des Evangeliums ist bei Paulus und in der Apg. καταγγέλλειν.

Paulus nennt als Objekt 1. Kor. 9, 14 τὸ εὐγγ. und 1. Kor. 2, 1 τὸ

<sup>1)</sup> Paulus gebraucht μάρτυς so von sich nie, nur dort, wo er Gott oder seine Gemeinden als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit anruft (Phil. 1, 8; 1. Thess. 2, 5, 10; 2. Kor. 1, 23; Röm. 1, 9).

<sup>2)</sup> Es könnte zweifelhaft sein, ob αὐτῷ in Apg. 22, 15 entsprechend ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ (D. 14) auf τὸν δάσιον = Χριστός oder auf ὁ θεός (ebendort) zu beziehen ist. Aber auch wenn man sich für letzteres entscheiden wollte, würde gerade der Wechsel des Kasus eine Feinheit der Unterscheidung darstellen, wie wir sie oben etwa 2. Kor. 2, 15 fanden (s. o. S. 58 mit Anm. 4). — Der Gen. Relativoi οὗ in 3, 15 ist u. E. ebenso wie in 2, 32 neutrisch zu fassen und auf die Auferstehungsstatfache Christi, nicht auf ihn selbst zu beziehen.

<sup>3)</sup> Charakteristisch für die Apg. ist außerdem der Gebrauch von διαμαρτύριεσθαι. Paulus benutzt das Wort nur 1. Thess. 4, 6 im Zusammenhang der Pareneze unter Hinweis auf das zukünftige Gericht: διότι «ἐδικαὸς κύριος» . . . καθὼς . . . καὶ διμαρτύρησάμεθα. In der Apg. finden wir es in unserem Sinn im ganzen achtmal. 2, 40 heißt es als zusammenfassender Ausdruck für die Mahnworte des „Petrus“, das dargebotene Heil anzunehmen (ᾠδήτε ἀπὸ τῆς γινεᾶς τῆς σωλίας ταύτης; vgl. Gal. 1, 4); 8, 25 hat es als Partizipium neben λαλήσαντας das Objekt τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Dieses „Wort vom Herrn“ wird 18, 5 dahin umschrieben, daß Jesus der Christus — und 10, 42, daß er der Richter der Lebendigen und Toten sei. Damit bezeugt man „das Evangelium“ (20, 24; zu τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ f. u.). Der Verfasser der Apg. kann dafür auch seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend (vgl. o. S. 61 bei κηρύσσειν) διαμαρτυρούμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ sagen (28, 23, vgl. auch 19, 8: διαλεξιόμενος καὶ πισθῶν κερὶ τ. β. τ. θ.); bei Paulus in ähnlicher Bedeutung höchstens Kol. 4, 11). Wichtig für uns ist, daß auch ihm — wie Paulus in Gal. 1, 23 — die πίστις das Ziel solchen Zeugnisses ist (20, 21: διαμαρτυρούμενος τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν).

μαρτύριον τοῦ θεοῦ (f. o.). Als Inhalt der Verkündigung erscheint auch hier wieder Christus (Phil. 1, 17. 18; Kol. 1, 28) <sup>1)</sup>.

Genau so steht es mit der Apg. Die Apostel verkündigen auch hier τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (13, 5; 17, 13) bzw. τοῦ κυρίου (15, 36) nämlich „Jesum“ (17, 3) und „an ihm die Auferweckung von den Toten“ (4, 2). Die ἀρεαὶ ἀμαρτιῶν 13, 38 charakterisiert wieder die Apg. (f. o. S. 61 Anm. 1). Die Stellen 16, 21 (ἔδη), 17, 23 (ὁ ἀγνοοῦντας εὐσεβεῖτε) und 26, 23 (Χριστὸς τῆς ἀναστάσεως ὡς κηρύττειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) gehören nur teilweise hierher. Sehr schön heißt es aber 16, 17: καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. Von diesem „Heilsweg“ <sup>2)</sup> werden wir noch mehr zu handeln haben. Hier ist nur noch hinzuzufügen, daß die Apg. neben καταγγέλλειν auch ἀναγγέλλειν und ἀπαγγέλλειν gebraucht, dieses mit dem Zusatz μετανοίαν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν (26, 20), jenes mit dem Objekt κάσαν τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ (20, 27 vgl. V. 20; auch 1. Petr. 1, 12 und 1. Joh. 1, 5).

10. Derselbe Tatbestand zeigt sich schließlich auch noch in der Benutzung von διδάσκειν und διδασχῆ.

Paulus verwendet διδάσκειν für die Verkündigung des Evangeliums in Gal. 1, 12 (οὗτε ἐδιδάχθην scil. τὸ εὐαγγ. V. 11), sagt dafür auch Röm. 12, 7: ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ und nennt als Inhalt seiner eigenen „Lehre“ (διδασχῆ: Röm. 6, 17; 16, 17 vgl. auch 1. Kor. 14, 6. 26) in 1. Kor. 4, 17 τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ [I.], καθὼς πανταχοῦ ἐν κήσῳ ἐκκλησίᾳ διδάσκω, wo für 2. Thess. 2, 15 einfacher τὰς παραδόσεις ἅς ἐδιδάχθητε steht. Der Kolosserbrief gibt 2, 7 als Ziel von διδάσκειν wiederum die πίστις an (βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε; vgl. o. Gal. 1, 23 und Apg. 20, 21).

Die Apg. gebraucht διδάσκειν absolut 4, 2; 5, 21. 25. 42; 11, 26; 20, 20. Doch ist davon bereits 4, 2; 5, 42 und 20, 20 durch den Zusammenhang als ein Belehren über Christus gekennzeichnet, ebenso wie durch den Zusatz ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ in 4, 18 (bzw. τούτῳ 5, 28). Man lehrt τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (15, 35), nämlich τὸν λ. τοῦ κυρίου (18, 11) d. h. τὰ περὶ Ἰησοῦ (18, 25) bzw. τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. (28, 31). Diese „Lehre“ der Apostel — διδασχῆ: 2, 42; 5, 28; 17, 19 — steht im Gegensatz zu der von der Beschneidung (15, 1), überhaupt im Widerspruch zu den Verordnungen des mosaischen Gesetzes (21, 21. 28). „Über diese Lehre vom Herrn betroffen“ wurde der Prokonsul Sergius Paulus in Paphos auf Salamis „gläubig“ (ἐπίστευσεν ἐκκληροσόμενος ἐπὶ τῇ διδασχῇ τοῦ κυρίου 13, 12) <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> 1. Kor. 11, 26: τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε trägt in seiner Beziehung auf die Feier des Herrnmahls nicht den Charakter der missionarischen Heilsvorkündigung.

<sup>2)</sup> ὁ δὸς steht in der Apg. im Sinne von Lehre als ὁδὸς σωτηρίας: 16, 17; — τὸ θεοῦ: 18, 26; — τοῦ κυρίου: 18, 25 (vgl. dazu das bei εὐαγγ. λόγος und μαρτύριον Gesagte) und absolut 9, 2; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 22. Damit nähert sich der Begriff gleichzeitig dem absoluten Gebrauch von πίστις im Sinn von Christsein, weshalb es denn auch 24, 14 heißen kann: κατὰ τὴν ὁδόν, ἣν λέγουσιν αἱρεῖσιν (vgl. auch die Gleichsetzung von ὁδὸς und πίστις in der Aufzählung Act. Joh. 98 o. S. 37 Anm. 1). Paulus kennt diesen Sprachgebrauch nicht (vgl. zum Unterschied 1. Kor. 4, 17).

<sup>3)</sup> διδάσκειν findet sich sonst nur einmal ähnl. bei Pol. 3, 2, wenn dieser von Paulus sagt: ἐδίδαξεν . . . τὸν περὶ ἀληθείας λόγον. διδασχῆ wird sehr bald Bezeichnung der christlichen Lehre überhaupt, schon Ti. 1, 9; 2. Tim. 4, 2; Barn. 9, 9; 16, 9 und bes. Did. 1, 3; 2, 1; 6, 1; dort allerdings die interessante Wendung: ὅρα μὴ τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδασχῆς.

11. Wie derart διδάσκειν das Evangelium von Christus zu seinem Inhalt hat, so auch λαλεῖν<sup>1)</sup>.

Paulus erinnert 1. Thess. 2, 2 die Thessalonicher an die Zeit, wo er ihnen von der „Gottesbotschaft“ gesprochen habe, und schreibt den Korinthern (1. Kor. 2, 13), er rede stets nur von dem, „was Gott uns in Gnaden geschenkt hat“.

In der Apg. kehrt λαλεῖν viel häufiger wieder. Absolut steht es 4, 1; 9, 29; 11, 15. 20 (+ εὐαγγελιζόμενοι) 13, 45; 14, 1. 9; 16, 13. 14; 18, 19; 21, 39; 23, 7; 26, 26 im Sinn von predigen, Zeugnis ablegen u. dgl., ebenso in Verbindung mit τὸν λόγον (bzw. τ. λ. τοῦ θεοῦ oder τοῦ κυρίου) 4, 29. 31; 8, 25; 11, 19; 13, 46; 14, 25; 16, 6. 32. Als Inhalt wird angegeben 4, 20: ἃ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν (vgl. 2. Kor. 4, 13 f.!), 5, 20: πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς. auch zusammenfassend einfach τὰ ῥήματα ταῦτα (10, 44; 11, 14; 13, 42); und diese λαλουμένη διδαχὴ (17, 19) umfaßt genau wie für Paulus eben wieder τὰ μεγαλεία τοῦ θεοῦ (2, 11), nämlich τὰ περι τοῦ Ἰησοῦ (18, 25).

12. Auf diese Verkündigung des Apostels gilt es nun zu hören<sup>2)</sup>, sie muß man annehmen<sup>3)</sup>, soll anders der Zweck der Missionsreden: Glauben zu wecken, in Erfüllung gehen. Denn „wie kann man etwas glauben, was man nicht hörte? wie etwas hören, was niemand verkündigt?“ (Röm. 10, 14). Kommt doch „der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber vermittelt ihn durch das Wort von Christus“ (D. 17).

Dies Zusammenspiel von λαλεῖν u. ἄ., ἀκούειν und πιστεύειν zu beobachten, bietet die Apg. schönste Gelegenheit.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Dieser sieht hier wieder einen „gewollten Gegensatz zu καταγγέλλειν (1. Kor. 2, 1) und κηρύσσειν (1. Kor. 1, 23)“.

<sup>2)</sup> Vgl. auch die Betonung von ἀκούειν in der Deutung des Säemanngleichnisses bei den Synoptikern: Mk. 4, 15. 16. 18. 20 (τὸν λόγον) = Mt. 13, 19. 20. 22. 23 (τὸν λόγον [τῆς βασιλείας]) und bes. Lk. 8, 12. 13. 14. 15 mit πιστεύειν in D. 12 und 13. — Schlatter hebt ebenfalls die Bedeutung des Hörens für den Glauben hervor (a. a. O. 340): „Durch Hören wird man gläubig . . . So hat das Glauben seinen Ursprung und Bestand im Hören.“ Nur geht seine Bemerkung, daß man auch „durch Glauben willig und gefähigt zum Hören“ werde, wieder über den Rahmen der paulinischen Intentionen hinaus.

<sup>3)</sup> Neben ἀκούειν finden sich noch folgende Termini, die von der Annahme der Missionsbotschaft handeln:

δέχεσθαι: 2. Kor. 11, 4 (εὐαγγέλιον); 1. Thess. 1, 6 vgl. Apg. 17, 11 und Lk. 8, 13 (λόγον); 1. Thess. 2, 13 (λ. ἀποκτ. θεοῦ); Apg. 8, 14; 11, 1 (λ. θεοῦ).

παραδέχεσθαι: Apg. 22, 18 (μαρτυρίαν); Mk. 4, 20 (τὸν λόγον).

λαμβάνειν: Mk. 4, 16; Mt. 13, 21 (τὸν λόγον).

παραλαμβάνειν: Gal. 1, 9. 12; 1. Kor. 15, 1. 3 (εὐαγγέλιον); 1. Thess. 2, 13 (λόγον ἀποκτ.); 2. Thess. 3, 6 (παράδοσιν); Kol. 2, 6 (τὸν Χρ. Ἰ. τ. κύριον); auch 1. Thess. 4, 1; Phil. 4, 9 (handelt von christlichem Wandel) und 1. Kor. 11, 23 (Kerygma von der Einsetzung des hl. Abendmahls).

μανθάνειν: Phil. 4, 9 und Röm. 16, 17 (τὴν διδαχὴν).

Die Apg. kennt παραλαμβάνειν und μανθάνειν nicht, hat dafür 14, 21 die Wendung μαθητεύσαντες ἱκανός, ihrer Vorliebe für das bei Paulus gänzlich fehlende μαθητής (27 mal) entsprechend.

<sup>4)</sup> Außerdem schon Lk. 8, 12 ff. (Deutung des Säemanngleichnisses f. o.) und früher etwa H. S. VIII 3, 2: ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἴσθι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς. οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες οἱ ἀκούοντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες ἐκ αὐτόν. Auch an das Wort aus dem Johannesbuch der Mandäer über den „der gehört hat und gläubig geworden ist“ (f. o. S. 45) sei hier vergleichsweise erinnert.

Alles Reden von Christus hat den Zweck, daß die Zuhörer wirklich auch auf „diese Worte“ (2, 22), nämlich auf das „Gotteswort“ (13, 7. 44; 19, 10) „vom Glauben an Christus“ (24, 24) „hören“ und daran „glauben“. Das bezeichnete Petrus auf dem Apostelkonzil ausdrücklich als seinen Auftrag von Gott (15, 7), und wiederholt erwähnt die Apg. daselbe als den Erfolg der verschiedenen Missionsreden, z. B. 4, 4: πολλοὶ δὲ τῶν ἀκούσαντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν; 13, 48: ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη . . ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ ἐπίστευσαν; auch 17, 32: ἀκούσαντες in Verbindung mit D. 34: ἐπίστευσαν; schließlich 18, 8b: πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευσον. In 28, 28 wird ἀκούειν sogar allein prägnant gebraucht gleichbedeutend mit πιστεύειν. Umgekehrt bezeichnet πιστεύειν allein den Erfolg einer Missionsansprache in 13, 8: ἐπίστευσεν ἐκπλησσομένης ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ τοῦ κυρίου; 17, 11f.: ἐδόξαζον τὸν λόγον . . πολλοὶ . . ἐπίστευσαν; 28, 24: οἱ μὲν ἐπίειθοντο τοῖς λεγομένοις οἱ δὲ ἠπίστουσαν und 14, 1: λαλῆσαι οὕτως ὥστε πιστεύσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος. Auch 11, 21a; 17, 34 und 18, 8a (ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ) wäre der Vollständigkeit halber anzuführen.

13. Mit alledem ist der äußere und innere Zusammenhang zwischen Missionsrede und Glaube zur Genüge dargetan<sup>1)</sup>: der äußere, insofern die πίστις Zweck und Folge aller Verkündigung ist, der innere, insofern Predigt und Glaube einen und denselben Inhalt haben<sup>2)</sup>. Das christliche Kerngma und die christliche πίστις sind damit unlöslich aneinander gebunden<sup>3)</sup>. Für die πίστις bedeutet das erneut, daß sie ihre Heimat lediglih in der Missionsarbeit hat: Dort wird sie gefordert und geleistet<sup>4)</sup>.

Damit wird aber auch das Wesen der πίστις nochmals unzweideutig klargestellt<sup>5)</sup>: πίστις ist die Annahme der Missionsbotschaft und umfaßt als solche das Bekenntnis zur christlichen Religion<sup>6)</sup>. Man soll an das Evan-

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu abschließend die Zusammenfassung A. Seebergs, Der Kat. d. Urkfr. 152 ff. über „Die Formel als Predigt- und Glaubensformel“, bes. S. 153, 156—158, 162f.

<sup>2)</sup> Beides hat auch Wepke gelegentlich herausgestellt: Die äußere Wechselbeziehung in seiner Tabelle über das Zusammentreffen von κ. und π. mit den verschiedenen Terminus der Missionsprache und dem Schlußurteil (207): „Zwischen den genannten Wörtern besteht offenbar eine Art Wahlverwandtschaft. Die Missionspredigt zielt auf den Glauben ab. Ist es gelungen, den Glauben zu wecken, so hat sie ihr nächstes Ziel erreicht“; — die inhaltlich gleiche Bestimmung von Verkündigung und πίστις auf S. 56 ff. und 208. Hierbei wird allerdings von Wepke der Tatsache der Auferweckung Christi durch Gott nicht die gebührende zentrale Stelle eingeräumt, weder im Kerngma (s. o. S. 57 Anm. 3) noch beim Glauben (vgl. die merkwürdige Beschränkung auf Röm. 10, 9; 1. Kor. 15, 11 a. a. O. 208 mit unseren Beispielen o. S. 48, 2 und 55 f.).

<sup>3)</sup> Schlatter (Glaube 13) muß trotz seines Vorbehalts hinsichtlich der „Vermengung von Lehre und Glauben“ doch „wenigstens auf die intimen und wirksamen Beziehungen, die die Lehre in allen Zeugen der apostolischen Predigt mit dem Glauben gebend und empfangend verbinden, gelegentlich aufmerksam“ machen.

<sup>4)</sup> Hatch hat das nicht stark genug betont und nicht ins Zentrum gestellt. Zwar weiß auch er, daß der Glaube „begins with the preaching and receptive hearing of the gospel“ (33 mit Anm. 1; vgl. 65), doch nimmt er diese Bedeutung nicht zum Ausgangspunkt und kommt dadurch zu falschem Schlußurteil (s. o. Anm. 1 zu S. 42).

<sup>5)</sup> S. o. S. 37 ff.

<sup>6)</sup> Damit ist Schlatters These: „Für die apostolischen Dokumente ist es notorisch falsch, das Glauben lediglih der Annahme des christologischen Lehrsatzes gleichzusetzen, sodas nichts weiter damit bestimmt wäre, als der Gedankenlauf“ (a. a. O. 282) mindestens für Paulus als unhaltbar erwiesen.

gelium, d. h. an das Kerngma glauben<sup>1)</sup>, ja man soll die darin enthaltene „Wahrheit“<sup>2)</sup> für wahr halten. Das nur heißt „glauben“. Nicht bedeutet πίστις Vertrauen, weder auf Gott noch auf Christus noch auf dessen Tod und Auferstehung. Von all dem ist nirgends die Rede. Πιστεύειν heißt nicht vertrauen, sondern glauben im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung<sup>3)</sup>.

Gerade die Verankerung der πίστις in der Missionspropaganda<sup>4)</sup> und ihre inhaltliche Festlegung durch das Kerngma stellen diese Bedeutung des Sürwahrhaltens unverrückbar fest. Jede Hervorhebung eines bestimmten Glaubensinhaltes stempelt den geforderten Glauben als derart „dogmatisch“<sup>5)</sup> orientiert. Das gilt für die gesamte Reihe der Beispiele, die wir über πίστις bisher beibringen konnten<sup>6)</sup>. Überall, wo man glauben soll, daß es Götter gibt oder daß Gott nur Einer sei, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er auf-erweckt ist, daß das Kerngma von ihm wahr ist, daß man selbst zum Leben

<sup>1)</sup> f. o. die Stellen S. 57 und vgl. damit Diog. II 5: εὐαγγελίων πίστις ἴδρουα (Wetter, Charis 125).

<sup>2)</sup> Vom „Wort der Wahrheit“ sprechen – außer Gal. 2, 5. 14; 2. Thess. 2, 12. 14; Röm. 10, 6; 2. Kor. 6, 7; Kol. 1, 5 – auch Eph. 1, 3; 2. Tim. 2, 15; Jak. 1, 18. Dafür sagt Pol. 3, 2: ὁ περὶ ἀλ. λόγος. Für Did. 11, 10 ist der προφήτης ein διδάσκων τὴν ἀλήθειαν. Sehr instruktiv ist besonders 2. Tim. 3, 8: . . . ἀνθίστανται τῇ ἀλ. θ. εἰς . . . ἀόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. – Ὁδός τῆς ἀλ. θ. heißt das Christentum in 2. Petr. 2, 2 und 1. Clem. 35, 5 (zu ὁδός f. o. S. 64 Anm. 2). So kann Jak. 5, 19 von einem κλασθῆναι ἀπὸ τῆς ἀλ. θ. reden (vgl. ähnlich h. S. VI 2, 1), Jgn. Eph. 6, 2 von ζῆν κατὰ ἀλ. θ. und 1. Petr. 1, 22 von der ὑπακούῃ τῆς ἀλ. θ. εἰσ. Vgl. auch Joh. 8, 31 f. 40. 45 f.; 16, 7; 17, 17; 18, 37 und 8, 14.

<sup>3)</sup> So besonders scharf A. Seeberg, Kat. d. U. Anm. zu 157 f. und früher schon Holsten a. a. O. 113. Anders Oepke 208, der auf der einen Seite zwar das „Erkennen“ und den „konkreten Inhalt“ des Glaubens betont, dann aber sein Wesen als ein „Vertrauensverhältnis von Person zu Person“ beschreibt. Ähnlich Cremer-Kögel 888 f., Warfield 829 und trotz der oben S. 40 Anm. 2 zitierten Auslassung auch Hatzd., wenn er schreibt (35): „It might perhaps be supposed that faith is merely a conviction concerning certain alleged facts or the intellectual acceptance of the gospel message. But faith is from the beginning (?) much more than belief or conviction . . . Trust and loyalty are included in it.“ – Zu dem stimmt katholischerseits Pieper, der „das Wesen dieses Phänomens, das Paulus in seiner Predigt so nachdrücklich verlangt“, zunächst charakterisiert als „die innere Annahme, die Anerkennung, das Sürwahrhalten der mitgeteilten Tatsachen, der historischen Wahrheiten des Todes, des Begräbnisses, der Auferstehung des Herrn“, dann aber diese richtige Erkenntnis durch seine Bemerkungen über den „Vollinn des Glaubens“ 3. T. wieder auslöscht.

<sup>4)</sup> Vgl. Bultmann 136, Anm. 1 und 139.

<sup>5)</sup> Wetter, a. a. O. 128: „So ist es auch mit dem Glauben. Dogmatik, Philosophie (?) ist es in dem Maße, als wir hören, daß man an das oder das glaubt: es gibt einen Inhalt des Glaubens. Und dies ist wohl das Primäre . . .“

<sup>6)</sup> Vgl. unter diesem Gesichtspunkt oben die Beispiele S. 42, 45 f., 48 f., 50 ff., 54 ff.; auch Wetters Stellungnahme a. a. O. 116 f.; 126, 8 v. o. Außerdem wären noch heranzuziehen die Stellen Mart. Petr. et Paul. 31: πιστεύεις, ὅτι μαγος εἶμι (Wetter 124); h. Sim. V 1, 5: πιστεύουσιν δι τῆς θ. εἰς . . . Ἐξήρ τῆς θ. εἰς; h. Di. III 8, 4: πιστεύουσιν, ὅτι . . . ἀληθινὸν ὄνομα τῶν αἰώνων und h. Di. IV 2, 4: πιστεύουσιν, ὅτι δι οὐδένος δύνη σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. Cremer-Kögel meint freilich wieder (905): „Bei πιστεύειν ὅτι . . . will der Begriff oder die psychologische (!) Gestaltung des πιστεύειν durchaus . . . nach seinem Objekt bestimmt werden“ und nimmt sich von daher das Recht zu der Erklärung, „daß das Verhältnis des Subjekts zu diesem Objekt zugleich das des überzeugten Vertrauens“ sei.

geschaffen ist und auferstehen soll, überall dort ist die πίστις fraglos dogmatisch, d. h. fürwahrhaltender Glaube<sup>1)</sup>.

#### IV. Der Glaube als Heilsglaube und seine Bezeichnung durch die Formeln „Glaube an Christus“.

1. Inhalt dieses Glaubens – wie des Evangeliums – sind die Tatsachen um Christus, die Gott zum „Heil“ der Gläubigen einst an ihm gewirkt hat. An jene muß man glauben, dann wird Gott den Glaubenden σωτηρία (1. Thess. 5, 9 f.; 2. Thess. 2, 13; 1. Kor. 15, 1 f.; Röm. 1, 16; 5, 8 ff.; 10, 9 f.) und „ewiges Leben“ (Röm. 2, 7; 6, 22) schenken „durch Jesus Christus“ (1. Thess. 5, 9; Röm. 5, 9. 17. 18. 21), der als Inbegriff des „Lebens“ bei Gott ist (Kol. 3, 3 f.) und dessen Leben das Leben und Heil der Gläubigen mitgewährleistet (Röm. 5, 10; 2. Kor. 13, 4)<sup>2)</sup>.

So kommen „durch unseren Herrn Jesus Christus“ (1. Thess. 5, 9) alle Güter des Heils: „Die Versöhnung mit Gott“ (2. Kor. 5, 18; Röm. 5, 11; Kol. 1, 20), „Friede mit Gott“ (Röm. 5, 1), „Zugang zu der Gnade, in der wir stehen“ (Röm. 5, 2), sieghafte Überwindung der Welt und des Gesetzes (Gal. 6, 14; Röm. 7, 4), sowie aller Not und aller Schwere (1. Kor. 15, 57; Röm. 8, 37).

Diese Vermittlung „alles“ Heils „durch Christus“ (1. Kor. 8, 6!), diese Gebundenheit aller Rettung an seine Rechttat, diese Abhängigkeit des eigenen Lebens von seiner Auferweckung gibt Paulus, so oft er von πίστις spricht, zu bedenken; an jene Heilstatsachen mahnt er zu glauben, – was Wunder, wenn er solchen Glauben kurzerhand einen „Glauben an Christus“ nennt? Müssen wir eine derartige verkürzte, weil präzise gemeinte Wendung nicht einfach postulieren? Dürfen wir über ihr Vorkommen nach allem vorausgegangenem noch erstaunt sein? Gewiß nicht.

Und doch tobt gerade hier der Streit. Man ist sich nicht klar, ob der „Glaube an Christus“ bei Paulus stets dasselbe bedeutet. Man stellt es in Abrede, daß er lediglich dieser auf die Heilstatsachen und auf Christi Heilsbedeutung blickende Heilsglaube in unserem oben ausgeführten Sinne sei. Man weist auf die Mannigfaltigkeit der grammatischen Konstruktion hin, auf die verschiedenen präpositionalen Verbindungen und ihren Wechsel mit dem Gen. und schließt von hier aus auf Unterschiede der Bedeutung.

Demgegenüber gilt es im einzelnen den Nachweis der Identität dieses „Glaubens an Christus“ mit dem von uns aufgezeigten „Glauben an Christi Auferweckung durch Gott“ zu erbringen.

2. Wir beginnen mit der knappsten Formulierung πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (bzw. Χρ. Ἰ. Ἰ. oder Χρ.) wie sie uns in Gal. 2, 16; 3, 22; Röm. 3, 22. 26

<sup>1)</sup> Vgl. Tobac 229: „Le contenu intellectuel de la foi, c'est la certitude que Jésus est le Messie promis, le Fils de Dieu, qu'il a été crucifié et est ressuscité des morts, qu'il est le Seigneur glorieux...; c'est la certitude que Dieu est fidèle à ses promesses, ... qu'il a ressuscité Jésus et nous ressuscitera aussi...“

<sup>2)</sup> Ebenso in der Apg.: σωτηρία 4, 12; 2, 21. 40; 16, 31; 15, 11; auch 13, 26: ὁ λόγος τῆς σωτηρίας (vgl. 11, 14) und 16, 17: ὁδὸν σωτηρίας. Ζωή: 3, 15; 5, 31; 13, 46. 48; 5, 20; 11, 18 vgl. 2. Kor. 7, 10. Christus der σωτήρ: 5, 31; 13, 23 (bei Paulus nur eschatologisch Phil. 3, 20).

und Phil. 3, 9 vorliegt. Jedem, der diese Wendungen unvoreingenommen hört, wird sofort die Verbindung von πιστις mit den anderen Genetiven einfallen, die uns oben wiederholt begegneten<sup>1)</sup>. Schon damit wäre der formale Beweis dafür erbracht, daß es sich auch bei der Wendung π. Ἰ. Χρ. u. ä.<sup>2)</sup> nur um einen Gen. obj. handeln kann, auch wenn nicht innere Gründe das zur unumstößlichen Tatsache machten. Gibt doch bereits Gal. 2, 20 durch sein entsprechendes ἐν πιστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ den zwingenden Hinweis darauf, daß auch die übrigen Stellen nur einen „Glauben an Christus“ meinen, und zwar in dem Sinu des erläuternden Zusatzes τοῦ ἀγαπησαντος με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, m. a. W. des von uns oben charakterisierten Heilsglaubens.

Aber wir können noch auf ein weiteres hinweisen. Wir vermerkten schon oben (S. 48), daß sich die genetivische Verbindung des Objektes Χριστοῦ mit πιστις nur im Zusammenhang der Auseinandersetzung über die Rechtfertigungslehre findet. Nun ist es sehr interessant zu sehen, wie Paulus in der Hauptstelle im Römerbrief, am Schluß seines dort angefügten Abrahambeweises, noch einmal zusammenfassend und auf die Christen anwendend sagt, was ihm denn jene πιστις Ἰησοῦ, von der er ausgegangen war und die er so selbstverständlich in seinen Gedankengängen gehandhabt hatte, inhaltlich bedeutet. Wir finden dort (4, 24 f.) den unmißverständlichen Satz: „... denen die glauben an den, der Jesum, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat, der dahingegeben ward um unserer Vergehungen und auferweckt ward um unserer Gerechtmachung willen“. Klarer kann es nicht ausgesprochen werden, daß es Paulus bei seiner Wendung πιστις Ἰησοῦ Χριστοῦ lediglich um diesen von uns seither ausgewiesenen Glauben an Christi heilsgeschichtliche Bedeutung, nicht aber um ein persönliches Glaubensverhältnis zu dem Erhöhten zu tun ist<sup>3)</sup>. Wer daran noch zweifeln sollte,

<sup>1)</sup> Wir erinnern nur an ἐν πιστει ἀληθείας (2. Thess. 2, 13), πιστις τῆς ἰσχυρίας τοῦ θεοῦ (Kol. 2, 12) und τῇ πιστει τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27). Außerdem an Mh. 11, 22 (θεοῦ) und ebenso Ign. Eph. 16, 2 vgl. 1. Clem. 3, 4; 27, 3 (αὐτοῦ). — Auch Beet erklärt (a. a. O. 284 f.): „The objekt-matter of justifying faith is stated in Philippians 1, 27 . . . and in 2. Thess. 2, 13 . . .“ Nur meint B. „the word to be believed is the good news of salvation announced by Christ“, wie er denn vorher schon zur Erklärung des Gen. π. Ἰ. Χρ. behauptete: „Christ is here the Person whose word is believed.“ — Noch anders versteht Kittel seinen Gen. subj. Er schreibt (a. a. O. 424): „Der erste Eindruck, den der einfältige Leser haben muß, spricht gegen die objektive Fassung“, denn: „Der Apostel würde sich für den Leser geradezu unverständlich ausgedrückt haben, wenn er den Glauben an Jesum gemeint hätte.“ Daß dieser Glaube an Christus den Lesern des Paulus schon vorher bekannt gewesen sein könnte (f. o. S. 32), wird nicht erwogen. Damit ist aber für uns sein Beweispunkt 5 S. 425 f. entkräftet. (Die übrigen sind ebenso haltlos.)

<sup>2)</sup> Christus erscheint derart als Objekt des Glaubens auch Apg. 3, 16 (π. τοῦ ἰσχυρατος αὐτοῦ), Eph. 3, 12 (αὐτοῦ), Jak. 2, 1 (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.), Offb. 14, 12 (Ἰησοῦ), Ign. Magn. 1, 1 (Ἰησοῦ Χρ.) und Pol. 4, 3 (τοῦ κυρίου).

<sup>3)</sup> So mit Scharfblick schon A. Seeberg, Kat. d. U. 167 und neuerdings Wetter S. 6. 135. Das Gegenteil behauptet — mangels eingehender Begriffsuntersuchung von πιστις — H. E. Weber a. a. O. 213 mit seiner Erklärung: „Die Genitivverbindung bezeichnet nicht eine sachliche Beziehung, wie man sie haben könnte zu einer Tatsache der Vergangenheit, Zukunft oder auch Gegenwart, sondern ein persönliches Lebensverhältnis.“ — Ihm nahe stehen in der Verkenntung von Röm. 4, 25 Kittel und Macholz. Beide weisen wie er auf diese Stelle hin. Kittel jedoch mit einseitiger Unterstreichnung Gottes in seinem Kampf gegen jede Möglichkeit einer Wendung

braucht sich nur den entsprechenden Schlußsatz des Abr.-Beweises im Galaterbrief (3, 22) anzusehen, wo Paulus es nicht für nötig hält, diese breite Erklärung zu bringen, sondern einfach wieder die knappe Formel ἐκ πίστεως ἰ. Χρ. anwendet. Schließlich aber war ja auch die oben zitierte Gal.-Stelle 2, 20 nur ein Schlußsatz zu der in D. 16 angefüglichen Erörterung über das Entweder – Oder der Rechtfertigung aus Gesetzeswerken und derjenigen ἐκ πίστεως ἰ. Χρ. Daß es sich auch dabei nur um ein Glauben an Christus Jesus, d. h. um einen Gen. obj. handelt, beweist vollends die unmittelbar folgende Wiederaufnahme dieser Gen.-Verbindung durch: καὶ ἤπιστες εἰς Χρ. ἰ. ἐπιστεύσαμεν, wofür dann sofort wieder ἐκ πίστεως Χριστοῦ eintritt.

Es bleibt dabei: Von einem „Gen. mysticus“ (Deißmann, Paulus 94, vgl. o. S. 17) kann keine Rede sein<sup>1)</sup>. Deißmann bewegt sich mit dieser Behauptung zu sehr in den Bahnen eines Baur, Benjamins und Pfeleiderer<sup>2)</sup>, die sich mit solchen Konstruktionen die Rechtfertigungslehre des Paulus verständlich machen zu können glaubten. Wie aber gerade unsere dem sonstigen Sprachgebrauch von πίστις folgende Ausdeutung der πίστις Ἰησοῦ auch das Geheimnis der Rechtfertigungslehre lüftet, werden wir im folgenden noch zeigen können. Jedenfalls sehen wir keine Möglichkeit, wie O. Schmitz den bei D. (94, Anm. 2) angekündigten Beweis für die Richtigkeit des Gen. mysticus an Hand der vorliegenden Stellen anzutreten vermöchte<sup>3)</sup>.

„Glaube an Christus“ (a. a. O. 422 f.) und Macholz mit dem die πίστις unverständlichweise ganz außer Acht lassenden Ergebnis, daß hier von dem „Auferstehungsleben Christi“ die Rede sei als der „Sphäre, in der die Rechtfertigung zustande kommt“ (a. a. O. 51 f.). Von da aus kann M. die „normale Glaubensverfassung“ gleichsetzen mit „in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus stehend“ (44 f.) und für sich eine besondere Christumystik ablehnen (57 f.), ähnlich wie englischerseits z. B. Robertson 201 behauptete: „Justifying faith unites man to Christ“ (vgl. auch Nairne 90 f.) und wie Sandan-headlam „faith in Jesus Christ“ ohne Berücksichtigung von Röm 4, 25 erläuterte als „on ardent attachment and devotion to Jesus, Messiah“ (A Critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans, 1900, S. 81 und 83). – Betr. Barth's Sonderstellung in der Deutung der π. ἰ. Χρ. s. u. S. 90 Anm. 6

<sup>1)</sup> Den Gen. myst. verfißt ebenso H. E. Weber 231 Anm. 3 und W. Weber 82. Hatth dagegen hält ihn für eine „unnecessary grammatical category“ und entscheidet sich für den Gen. obj. Schade nur, daß er dann die π. Χριστοῦ doch erklärt als „faith experienced in fellowship with the pneumatic Christ“ (46).

<sup>2)</sup> Auch Wetter griff hier in seiner Schrift über den „Vergeltungsgedanken bei Paulus“ noch fehl; man beachte z. B. die Gleichsetzung von πίστις mit ἐν Χριστῷ 163 u., sowie den zustimmenden Hinweis auf Pfeleiderer, Feine und Deißmann 166 Anm. 1.

<sup>3)</sup> Mittlerweile ist dies Buch ja nun unter dem Titel: „Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs“ in den von O. Schmitz selbst herausgegebenen „Neutestamentlichen Forschungen“ (Reihe I Heft 2) erschienen. Leider konnte angesichts der Druckfertigkeit der eignen Arbeit nicht mehr im Text auf diese Abhandlung eingegangen werden. Darum sei wenigstens hier folgendes bemerkt.

Sch. will die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Zusammenhang der „Frage nach der sprachlichen und sachlichen Bedeutung der paulinischen Christusgenetive überhaupt“ untersuchen (S. 11), um damit die Unzulänglichkeit der üblichen grammatischen Schemata (Gen. subj. bezw. obj.) nachzuweisen. Er unternimmt das – freilich unter Vorwegnahme seiner Entscheidung – an Hand von nicht weniger als 50 verschiedenen Genetivverbindungen, wozu noch 7 mit Christusgenetiven verbundene Personenbezeichnungen hinzukommen. Schon diese gleichbewertende Zusammenstellung aller vorhandenen Christusverbindungen muß beanstandet werden. Es ist für die Bedeutung der πίστις ἰ. Χρ. zunächst völlig nebenjählich, ob bei dem oder jenem anderen Ausdruck der Genetiv Χριστοῦ als „allgemein charakterisierender Genetiv“ anzusprechen ist oder nicht. Die entscheidende Frage ist vielmehr die, weshalb Ἰησοῦ Χριστοῦ bei πίστις nicht Gen.



3. Wir wenden uns damit den Fällen zu, wo πίστις und πιστεύειν mit εἰς verbunden sind. Es sind dies die Stellen Gal. 2, 16; Phil. 1, 29 und Kol. 2, 5. Gal. 2, 16 (καὶ ἡμεῖς εἰς Χρ. ἰ. ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ) hatten wir soeben schon als Beispiel rechtfertigenden Heilsglaubens erkannt. In Phil. 1, 29 steht es nicht anders. Auch dort ist der Ausdruck τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν durch die vorausgegangene Wendung τῇ πίστι τοῦ εὐαγγελίου und durch die Betonung der σωτηρία (27 f.) als Glaube an den Christus des Kerngmas festgelegt. In Analogie dazu wird man nicht umhin können, auch die singuläre Verbindung von πίστις mit εἰς in Kol. 2, 5 (τῶν τῶν καὶ τὸ σπέρωμα τῆς εἰς Χρ. πίστεως ὑμῶν) ähnelich zu deuten, nämlich als „christlichen Glauben“ zur Bezeichnung des Christseins der Gläu-

obj. sein soll. Darum scheiden für uns alle Nomina, denen kein aktives Verbum entspricht, ohne weiteres als nicht beweiskräftig aus, ebenso die von Sch. auf S. 16 f. und 232 angeführten Beispiele. Als Analoga für π. ἰ. Χρ. bleiben höchstens noch etwa die Verbindungen von εὐαγγέλιον, μαρτύριον, λόγος, εὐαγγέλιον, εὐαγγέλιον und φόβος. Aber εὐαγγέλιον usw. haben wir schon oben verhandelt (vgl. S. 59 Anm. 5). Aber selbst wenn man diese Wendungen und die anderen als „Christus-Liebe“, „Christus-Hoffnung“ und „Christus-Gehorsam“ im Sinn „einer ganz allgemeinen Näherbestimmung“ (136 f. 133 f. 141), bezw. als „mystische“ (137), weil „aus dem unmittelbaren Bewußtsein der pneumatischen Einheit mit Christus hervorgewachsene“ (213) Aussagen ansprechen wollte, — wozu Sch.'s gewundene Erklärung von φόβος Χριστοῦ immerhin eine beachtenswerte Korrektur abgab (214) — so könnte all das für die Bedeutung der Wendung π. ἰ. Χρ. noch nichts dartun. Gilt es doch, zuerst einmal die Bedeutung von πίστις selbst klarzustellen, ehe man über die Christusverbindungen von π. streitet. Sch. hat diese Begriffsuntersuchung von π. ebenso wie in seiner Schrift über „Das Lebensgefühl des Paulus“ (s. o. S. 25) unterlassen. Er handelt sofort von der π. Χριστοῦ und teilt als „psychologische Voraussetzung dieser sprachlichen Bildung“ mit Frau Hleiter und Kittel die „Anschauung, daß man durch den Glauben mit Christus eins wird“ (107). Darum ist ihm die π. Χρ. „der auf oder in Christus hinein gerichtete Glaube oder der Glaube an Christus Jesus, der diese Vereinigung herbeiführt“ (108). Deshalb fordert er auf, „die mit πίστις verbundenen Christus-Genetive als «Christus-Glauben», «Christus-Jesus-Glauben», «Jesus-Glauben» zu verstehen, ohne irgend ein konkretes verbales Verhältnis zwischen den beiden Nomina, sei es nach Art des Gen. obj., sei es nach Art des Gen. subj. durch den Genetiv als solchen ausgedrückt zu finden“ (132). Im übrigen behauptet er, daß selbst für Röm. 3, 21 — 26, wo „der Ton . . . besonders stark auf der heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Gerechtigkeitsbereichs“ der Christusgemeinschaft liege, dieser „für jeden Glaubenden auf eine völlig nichtgegenständliche Weise (vgl. 119. 132) an Christus Jesus“ bezw. an seinem Blute „gegeben“ sei (123). Eine einseitige Beziehung der π. auf die Heilstatsachen, wie wir das in unserer Untersuchung herausstellten, wird damit abgelehnt (118 f. 130 f. 132 f.). Sch. vermag die π. nirgends für sich allein sondern nur auf dem „sprachpsychologischen Wurzelboden der . . . Gemeinschaft des Apostels mit Christus“ (238) zu sehen. Die Bedingtheit der π. durch die Christumystik, die erst zu beweisen wäre, wird ihm unter der Hand zur Voraussetzung. Gewiß: „Der pneumatische Charakter dieser Gemeinschaft verhindert nicht etwa ihre unlösliche Bezogenheit auf das Schicksal eines Menschen von Fleisch und Blut, sondern diese heilsgeschichtliche Bestimmtheit ist die notwendige Kehrseite ihrer Nichtgegenständlichkeit“ (243). „Heilsereignis“ und „mystisches Heilsbereich“, stehen für ihn „in Christus“ zusammen (244): „Die heilsgeschichtliche Bestimmtheit ist also der mystischen Formel an Christus Jesus ursprünglich eingestiftet“ (245). „So zeigen die allgemein charakterisierenden Christus-Genetive als Ausdrucksmittel der paulinischen Christus-Gemeinschaft nicht nur den völlig nichtgegenständlichen Charakter dieser Gemeinschaft, sondern auch ihre konkrete heilsgeschichtliche Bestimmtheit“ (246). Dies „Ineinander“ (ebenda) und das „Gleichgewicht“ (130 f. 133. 247. 249. 250. 264) „der pneumatischen Zusammenfassung“ mit Christus und der „historischen Diskursbetonung“ (249), „dies eigenartige Zusammengehen mystischer und nichtmystischer Aussagen“ (ebendort) ist für Sch. charakteristisch. Hier lehnt er sogar einen „kausalen“ oder

bigen, entsprechend dem oben aufgezeigten absoluten Sprachgebrauch von πίστις<sup>1)</sup> Diese Verwendungsweise würde durch die allgemein christliche Überlieferung der Apg. bestätigt, wo wir sowohl πίστις wie πιστεύειν mit der Präposition εις im vorliegenden Sinne wiederfinden (20, 21; 24, 24; 26, 18; 10, 43; 14, 23; 19, 4 vgl. Paulus Röm. 10, 14 εις ου ουκ επιστευσαν<sup>2)</sup>). Irgendwelche Veranlassung, diese bei der Bekehrung geforderte und das Christsein ausmachende πίστις εις Χριστόν bzw. dieses πιστεύειν εις Χρ. 'I. als Ausdruck des frommen Verhältnisses zu dem himmlischen Christus aufzufassen, liegt auch hier nicht vor<sup>3)</sup>.

„gedanklichen“ Zusammenhang zwischen „Christus-Glauben“ und „Christus-Mystik“ ab (249 f., anders oben 107 f.), denn: „Wer an Christus glaubt, ist eben damit in Christus“ (132), weshalb Sch. zusammenfassend so sagen magt: „Es ist die Sprache des Glaubens, die er (Paulus) in beiden Fällen redet“.

Unter Urteil ist klar: Sch. geht von einer falschen Bedeutung der πίστις aus. Er sieht sie „mystisch“ — im Sinn der Christuskommunion — bedingt, auch wo sie heilsgeschichtlich orientiert ist. Damit stimmt überein, daß er umgekehrt als „das eigentliche Unterscheidungsmerkmal“ der paulinischen „Mystik“ (sprich: „Christus-Gemeinschaft“) „von der eigentlichen Mystik“ den „Glaubenscharakter“ anspricht (264. 266), wobei der Glaube wieder „in dem pneumatischen Sinn“ der „Gewißheit“ „in Christus“ gemeint ist (266 f.). In dem Bestreben, „Subjektives“ und „Objektives“, „heilsgesehene“ und „heilserfahrte“ zusammenzuziehen, oder besser: in seiner von voraufgehenden feststehenden Überzeugung, daß beides zusammenfällt, wird der Glaube von Sch. als mit beidem behaftet angesehen und so über „die Aktivität des Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ hinausgehoben (267). Auf diese Weise wird die π. 'I. Χρ. für Sch. — genau wie die übrigen Genetivverbindungen des Buches — zu einer „einheitlichen“ und „geschlossenen Größe“ (123. 125), für uns aber durch solche Bezeichnung keineswegs faßbarer, weil absichtlich nicht eindeutig beschrieben. Auch die Benennung Gen. magt lehnt ja Sch. für seine Person ab (vgl. 237). Trotzdem sind Mystik — das Wort wie sonst in unserer Arbeit verstanden — und Heilsglaube hier vermengt. Und die Christus-Gemeinschaft regiert, im Titel wie im Buche selbst, nicht zuletzt auch in der Rechtfertigungslehre (vgl. die oben genannten Stellen 119. 123. 131). Überall stößt man auf diese petito principii. Dazu kommt, daß die Frage nach dem vopaulinischen Sprachgebrauch von πίστις und π. Χριστού überhaupt nicht gestellt wird. Auch deshalb konnte Sch.'s Abhandlung, so verdienstvoll seine Fragestellung für viele seiner Genetivbeispiele ist, für die Bedeutung der πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ kein stichhaltiges Ergebnis zeitigen.

<sup>1)</sup> Ähnlich hat α 43 mit Anm. 3 und 46 u.

<sup>2)</sup> πίστις εις findet sich sonst nur noch 1. Petr. 1, 21 in Bezug auf Gott: τῷ π. ὑμῶν καὶ ἰλιπτα εἶναι εις θεόν. Zu πιστεύειν εις vgl. die (sekundäre) Stelle Mt. 18, 6 (τῶν πιστευόντων εις ἐμὲ), ferner ἡ. S. VIII 3, 2 (εις αὐτόν = Gott), Pol. 2, 1 (εις τὸν εἰρῶντα τὸν κύριον ἡμῶν 'I. Χρ.), Ign. Tr. 2, 1 (εις τὸν θάνατον αὐτοῦ), Ign. Sm. 6, 1 (εις τὸ αἷμα Χριστοῦ), auch Erc. ex Theod. 74, 2 (f. Wetter, a. a. O. 41): ἵνα μεταθῆ τοὺς εις τὸν Χριστόν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἰσαρμύνης εἰς τὴν εὐαγγελίου πρόνοιαν. — Besonders das Joh.-Evgl. hat an diesem Punkt wieder den gleichen Sprachgebrauch und zwar in auffällender Häufigkeit. Man beachte nur die vielen Wiederholungen von πιστεύειν εις αὐτόν, εις τὸν υἱόν, εις τὸν 'Ιησοῦν, εις ἐμὲ, εις τὸ φῶς, εις ἐμὲ καὶ εις θεόν u. ä. Wenn auch inhaltlich der dort verlangte Heilsglaube von dem paulinischen nach wie vor verschieden bleibt — vgl. o. S. 39 die Bemerkungen über den Inhalt des johanneischen Glaubens — so ist doch seine Art dem Wesen der paulinischen πίστις durchaus verwandt. Das zeigt für die Verbindung mit εις besonders anschaulich 1. Joh. 5, 10: ὁ πιστεύων εις τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, ψεύστην ποιεῖται αὐτόν, οὐτὸς οὐ κατεστύχευεν εις τὴν μαρτυρίαν, ἣν μαρτύρησεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ. Auch hier bedeutet πιστεύειν εις Χρ. u. ä. demnach offensichtlich soviel wie Fürwahrhalten der Heilsbotschaft. Selbst Cremer-Kögel (903 f.) muß zugeben, daß dabei „das erste Moment das der Anerkennung“ ist.

<sup>3)</sup> Gegen Moultons Satz (Einl. in d. griech. Sprache des N. T., deutsch von A. Thumb 1911, 103): „Dagegen erinnert εις sofort an die Vergebung der Seele in jene mystische Vereinigung, welche Paulus durch «in Christo» auszudrücken liebte“.

4. Ähnlich liegen die Dinge bei der Verbindung von πίστις mit ἐν Χρ. Ἰ. in Kol. 1, 4 und Gal. 3, 25.

Kol. 1, 4 (ἀκούσαντες τῆν π. ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰ.) erinnert unmittelbar an die eben besprochene Stelle Kol. 2, 5. Das Nebeneinander beider Wendungen, deren jede nur das Christsein charakterisieren will, legt es nahe, auch hier einfach „Glauben an Christus“ zu übersetzen und die Möglichkeit, es könne hier ein Beispiel für den formelhaften Gebrauch des Zusatzes „in Christo“ vorliegen (s. u.), beiseite zu rücken. Denn daß tatsächlich, wie Blasch-Debrunner<sup>1)</sup> und J. H. Moulton betonen, „an vielen Stellen im N. T. . . eine wirkliche Unterscheidung zwischen εἰς und ἐν ohne übertriebene Subtilität“ immer mehr „unmöglich“ wird<sup>2)</sup>, beweist für πίστις das Verschwinden der Präposition εἰς (s. o. Anm. 2 zu Seite 72) und das Anschwellen von πίστις ἐν (vgl. Eph. 1, 15 und 1. Tim. 3, 13; 2. Tim. 3, 15). Für πιστεύειν ist die Verwendung von ἐν ebenfalls durch Mk. 1, 15 (π. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) gegeben<sup>3)</sup>, wodurch gleichzeitig das Glaubensobjekt wieder in das rechte Licht gerückt wird. Auch hier handelt es sich um den oben besprochenen Heilsglauben<sup>4)</sup>.

Das gilt genau so für Gal. 3, 26 (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰ.). Denn selbst wenn man zweifeln wollte, ob das ἐν Χρ. Ἰ. zu διὰ τῆς πίστεως gehört<sup>5)</sup> oder zu πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε<sup>6)</sup>, so ist die π. in jedem Fall identisch mit der vorher genannten π. Ἰησοῦ Χριστοῦ (D. 22), die sowohl rechtfertigt (D. 22 und 6) wie die Verheißung und mit ihr die Sohnschaft geschenkt erhält (vgl. D. 22 und 14 mit 7 und 26); sie bleibt damit der „bei dem Eintritt in die christliche Gemeinde angenommene Glaube“<sup>7)</sup> an Christus<sup>8)</sup>.

5. Nicht anders steht es mit dem im Unterschied zu Röm. 9, 33 auf Christus bezogenen Jesajazitat 28, 16: ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασυνθῆσεται, wo Paulus im Gegenatz zu seinem sonstigen Sprachgebrauch — er selbst sagt πιστεύειν ἐπὶ nur bei Gott (Röm. 4, 5. 24) — der durch \*A Q vertretenen LXX Lesart: ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ und nicht der ihm wohl unbekanntem εἰς αὐτόν (Chr.) folgt. Beide Möglichkeiten sind damit aber als landläufig gekennzeichnet, wie denn auch der Verfasser der Apg. an vier Stellen die Wendung πιστεύειν ἐπὶ τῶν κύριον o. ä. zur Bezeichnung des Christwerdens, bzw. des Christseins wählt (9, 42; 11, 17: + Ἰ. Χρ.; 16, 31: + Ἰησοῦν; 22, 19: ἐπὶ τῷ vgl. auch Mt. 27, 42: καὶ πιστεύομεν ἐπ' αὐτόν).

<sup>1)</sup> Gramm. des Neutest. Griechisch § 206, zu 2. — Vgl. auch Hatzd. diesbezügliche Stellungnahme a. a. O. 46.

<sup>2)</sup> Moulton a. a. O. 94. Auch A. Seeberg K. d. U. 177 schreibt: „πίστις ἐν Χριστῷ ist aber ganz dasselbe wie πίστις εἰς Χριστόν Kol. 2, 5.“

<sup>3)</sup> Moulton 102 hebt dies hervor, jedoch mit der Deißmannschen Erklärung: „Glauben innerhalb (der Sphäre) des Evangeliums.“

<sup>4)</sup> Warfield steht auch hier in erster Linie Vertrauen; er schreibt a. a. O. 829: „The implication of this construction (scil. mit ἐν) would seem to be firm fixedness of confidence in its object“ (hier wie zumeist: Christus!).

<sup>5)</sup> So Steffert und Siegmann.

<sup>6)</sup> So Sippius, Zahn und Hatzd. (45 Anm. 1) und mit Abwandlung Mittel (432f.).

<sup>7)</sup> Bouffet zur Stelle.

<sup>8)</sup> Im übrigen beachte zu πίστις ἐν die Bemerkungen am Schluß der Arbeit.

6. So bleibt nur noch die Verbindung mit πρός<sup>1)</sup>.

Die Philimonstelle (D. 5): ἀκούων σου τὴν πίστιν, ἣν ἔχει πρός τὸν κύριον Ἰησοῦν spricht zwar streng genommen nicht von einer πίστις πρός Χριστόν und unterscheidet sich durch die Hinzufügung des Relativsatzes von den übrigen rein präpositionalen Wendungen. Sie läßt es damit offen, ob Paulus bei dem heilsgeschichtlich orientierten Glauben doch auch in besonderer Weise an „die Betätigung dieser Frömmigkeit dem Herrn . . . gegenüber“ denkt (Dibelius 3. Stelle). Jedenfalls darf man aber auch bei der Annahme, daß der Relativsatz speziell das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus beschreibe, diejenige Bedeutung der πίστις, wie wir sie sonst nur fanden und wie sie in 1. Thess. 1, 3; 5, 8 vgl. 1. Kor. 13, 13 und Kol. 1, 4 f. als Element des Christentums in der „urchristlichen Trias“ mitgenannt ist, nicht eliminieren wollen.

7. Damit hat die Untersuchung der verschiedenen Verbindungen von πίστις mit Χριστός unser bisheriges Ergebnis überall bestätigt. Es hat sich gezeigt, daß auch die präpositionalen Wendungen genau so gemeint sind wie die knappste Formel πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die Paulus in präziser Kürze im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre gebraucht.<sup>2)</sup> Es handelt sich durchaus um den Glauben an den Inhalt der christlichen Verkündigung. Diese berichtet den Menschen von der in Christo geschehenen Heilsermöglichung und verlangt Glauben daran als Bedingung der eigenen Rettung. „Glaube an Christus“ heißt darum für Paulus und die damaligen Gemeinden nichts anderes als Glaube an Christi heilsbedeutung. Damit ist aber der Begriff und Inhalt des Wortes πίστις gegen jede Verbreiterung scharf abgegrenzt. Das gilt sowohl für die Fassung „Christusglauben“ wie für die „Gottesglauben“.

Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet in keiner Weise irgendein Verhältnis zu dem erhöhten Christus, vor allem nicht das des Vertrauens<sup>3)</sup> oder der Zuversicht<sup>4)</sup> zu ihm. Die πίστις glaubt lediglich, daß Christus auferweckt ist<sup>5)</sup> und dadurch zum erhöhten Kyrios

<sup>1)</sup> Die Apg. kennt diese sowie die mit ἐν nicht, weist aber ihrerseits als Eigenart die Dativkonstruktion πίστις ἐν κυρίῳ (5, 14; 18, 8a) zur Beschreibung des Christwerdens (vgl. 18, 8b) auf. Paulus hat den Dativ der Person nur in dem Gen.-Titel 15, 6 (τῆ θείῃ) in Röm. 4, 3 und Gal. 3, 6 zur Bezeichnung des Abrahamglaubens (f. u.).

<sup>2)</sup> Tobac 333f. sieht in der verschiedenen Verbindung von πίστις mit Ἰ. Χρ. durch ἐπί, ἐν, πρός und ἐν eine Stufenleiter, die von der „tendance à l'union que produit la foi“ hinführt zu der „idée de la communion avec le Christ.“

<sup>3)</sup> Ebenso urteilt Wetter über den „Glauben an Christus“ bei Paulus und in der Apg. (a. a. O. 133): „Auch hier ist zwar die Formel technisch und kann nicht in sich oder aus sich selbst heraus gedeutet werden. Dann könnten wir keine andere Bedeutung finden als diese: Vertrauen auf, oder etwas ähnliches, was doch nicht gemeint sein kann.“ Vgl. auch a. a. O. 125 die Bemerkung über den hellenistischen Glauben: „Dieser Glaube hat also eigentlich nichts mit Vertrauen zu tun, sondern eher mit kultischer Verehrung (?) und kultischen Bekenntnissen.“

<sup>4)</sup> Charakteristischerweise fehlt bei Paulus in diesem Zusammenhang der Vertrauensausdruck πίστις ἐν, gegenlag etwa zu 1. Tim. 3, 13.

<sup>5)</sup> Cremer-Kögel vernachlässigt diesen Glaubensinhalt völlig. Zwar legt auch er Nachdruck auf die Anerkennung und Hinnahme Christi bezw. der Heilstat Gottes in ihm“ (888 vgl. 906), beschreibt aber sofort den „Glauben an Christus“ als „gläubige Anerkennung Christi und Zuversicht zu ihm“, selbst im Hinblick auf 1. Thess. 1, 8 und Kol. 2, 12 (889). — Ähnlich steht es bei Hatck a. a. O. 38.

ward, — wie man sich dem Erhöhten gegenüber verhalten soll, sagt sie mit keinem Wort<sup>1)</sup>.

Ähnlich steht es mit dem Verhältnis zu Gott. Gewiß glaubt die πίστις, daß Gott der Heilsveranstalter ist, so wie sie glaubt, daß Gott nur Einer ist (1. Thess. 1, 8). Sie glaubt damit aber nicht so sehr „an Gott“ als an die Heilstat Gottes (Röm. 10, 9; 1. Thess. 4, 14!). Πίστις heißt weder „Gottesglaube“ noch „Gottvertrauen“. Sie ist freilich Gottesglaube. Ob sie aber Gottvertrauen im Gefolge hat — und nur darum kann es sich handeln — muß sich erst erweisen. Zunächst bezeichnet sie lediglich den Heilsglauben. Als π. ἰ. Χρ. sagt sie, daß Gott durch Christus die Möglichkeit des Heils gewirkt hat. Diese Tatsache glaubt die πίστις. Nur so darf sie auf das eigene Heil hoffen (vgl. dazu noch Kol. 2, 12; Röm. 6, 8). Weil dieses von Gott kommt, wird damit freilich das Verhältnis zu Gott angeschnitten. Welcher Art dieses Verhältnis zu Gott aber ist und welche Rolle die π. dabei spielt, wird erst aus der paulinischen Rechtfertigungslehre klar ersichtlich.

#### V. Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Gegensatz zum jüdischen Heilsweg des Gesetzes.

Denn dort in der Rechtfertigungslehre, vor allem in Röm. 3, 21 ff., setzt Paulus diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Formel für den neuen christlichen Heilsweg dem spätjüdischen des νόμος und der ερτα νόμου entgegen. Weil ihm die π. ἰ. Χρ. der knappste gemeinverständliche Ausdruck für die christliche Religion ist, will Paulus diese Wendung zum Ausgangspunkt nehmen und an ihr zeigen, worin der Unterschied zu der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit liegt. Wir wissen, daß er die Überlegenheit des Christentums in seinem Gnadencharakter, d. h. in seiner Freiheit von jeder menschlichen Leistungsanrechnung sieht. Den Nachweis führt Paulus selbst freilich nur mit Mitteln der Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit (s. o. S. 31). Uns liegt es darum ob, nach den fehlenden inneren Gründen für diese Behauptung zu suchen. Das ist nur möglich, wenn wir — nach kurzer Skizzierung des jüdischen Heilswegs — diesen mit dem christlich-paulinischen vergleichen. Dabei wird sich dann auch die Struktur der πίστις-Frömmigkeit in voller Breite entfalten können, so daß damit die Voraussetzungen für eine abstufoende Bewertung der beiderseitigen Heilswege gegeben sind.

1. Wir sahen oben (S. 68), wie die Christen im Zeitalter des Paulus ihr „heil“ in den Worten σωτηρία und ζωή zusammenzufassen pflegten und

<sup>1)</sup> Auch Wetter schreibt (Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 166): „Dabei spricht er (Paulus) so oft von π. ἰ. Χρ., nicht weil sich der Glaube an Jesus richtet, sondern weil dieser Glaube nur in und mit ihm bestehen kann; der Christ glaubt, daß Jesus der Messias, der Herr ist; er glaubt, daß . . .“. Die folgenden Ausführungen Wetters sind freilich nicht ohne Voricht zu lesen. Denn trotz der grundsätzlichen richtigen Erkenntnis, daß π. für Paulus „mit Christsein identisch“ ist (s. o. S. 35 Anm. 3), verfällt W. hier doch wieder in solche allgemeine und bedenkliche Wendungen wie diese: „Glaube ist ihm also Herzensreligion, es ist das religiöse Gefühl; es ist, was er auch δικαιοσύνη θεοῦ nennt . . .“ (a. a. O.). „Seine Erfahrung nannte er πίστις“ (136f.), „das Erlebnis des Geheimnisses der Religion“ (170) u. s. f. Mit solchen Ausdeutungen verdunkelt W. leider die sonst von ihm fest umrissene Begriffsbestimmung von πίστις und π. ἰ. Χρ. ganz außerordentlich.

die e „Rettung zum ewigen Leben“ von der πίστις an das Evangelium von Christus abhängig machten bzw. erhofften. Ganz entsprechend verkündete das Judentum, nur in dem Gesetz sei das Heil befaßlossen und in seiner Befolgung allein die ζωή und σωτηρία gewährleistet.<sup>1)</sup>

Das gilt in erster Linie natürlich von dem palästinenjischen Judentum. Hier sagt es uns im Überschwang der Wiederholung der Verfasser des 119. Psalms (Σὺν D. 77, 116, 144; σωτηρία: 81, 166, 174). Ebenso erklärt der Siracide: „Das Gesetz wirkt Leben“ (11, 7) und nennt es mit 4. Esra 14,30 deshalb „Gesetz des Lebens“ (45, 5). Sprechen doch auch die Psalmen Salomos 14, 2 von dem „Gesetz, das er (= Gott) uns zu unserem Leben geboten hat“. Daher kann der Apokalypstiker des Baruchbuches kurzerhand sagen: „Dein Gesetz ist Leben“ (38, 2). Nach 4. Esra 7, 129 ist es „der Weg, von dem schon Moses . . . sagte: Wähle dir das Leben, daß du zu Leben habest“. Hier allein ist der „Pfad ins ewige Leben“ (14, 22). An diesem „Weg des Gesetzes“ (Bar. 44, 3) gilt es festzuhalten (Jes. Sir. 2, 15f.; 15, 15; Ps. 40, 9; 103, 8; 132, 12; Bar. 44, 14; 4. Esra 7, 89; auch Sir. 10, 19; 41, 8; 4. Esra 7, 72. 79. 81; 8, 56; 9, 10f.; Test. Levi 13,1; 19, 2; Test. Affer 7, 5; Test. Jos. 11, 1). Nur so kann man die Verheißungen ererben (Bar. 44, 13ff.; 46, 5.f.) und gerettet werden (Bar. 51, 7 vgl. 32, 1), nur so die σωτηρία (4. Esra 7, 131; Bar. 44, 7; Test. Gad 4, 7) und die himmlische δόξα (4. Esra 9, 31)<sup>2)</sup> erlangen. Für dies Gesetz gingen Eleasar, die sieben Brüder und die Mutter in den Tod (2. Makk. 6, 23. 28; 7, 1f. 9. 11. 23f. 30. 37), um dadurch für das zeitliche Leben das ewige einzutauschen (2. Makk. 7, 23. 36). Darum kann Hillel sagen (Pirke Aboth 2, 7): „Viel Thora — viel Leben, viel Gerechtigkeit, viel Frieden . . .; hast du dir die Worte der Thora erworben, so hast du dir das Leben der zukünftigen Welt erworben.“

Kein Wunder also, wenn auch in der Diasporafrömmigkeit und in der religiösen Propaganda des Spätjudentums das Gesetz die entscheidende Rolle spielt. Wie im 2. Makkabäerbuch, so wird es in 4. Makk. durch Lobpreis der Gesetzesmartyrer gefeiert (5, 16f.; 6, 27. 30; 7, 19; 9, 8; 15,3; 16, 25); auch das 3. Makk.-Buch mahnt zur Gesetzesbefolgung (7, 10). Von solch „gesetzstreuem Leben“ (βίος νόμιμος: 4. Makk. 7, 15) spricht Philo in de Abr. § 275 (= III. 40): ὅτι τὸν θεῖον νόμον καὶ τὰ θεῖα προσταγμάτων πάντα ἐποίησεν ὁ ἀνὴρ οὗτος . . . τοιοῦτος ὁ βίος . . . ἐστίν . . . νόμιμος. Diese Gesetzestreue verkündet Josephus immer wieder: C. Ap. 184: νόμον φυλάττειν; 210: ὑπὸ τοῦς νόμοις ζῆν; 217: τοῖς νομίμοις βιοῦσιν; 218: [τοῖς] τοῦς νόμοις φυλάττουσι; 221: ἀνθρώποις . . . νόμοις . . . ἐμμεμενηγόσιν. Und wie Hillel in der Heimat, so weiß er als köstlichsten Preis dieser Gesetzestreue das zukünftige, selbige Leben zu nennen: Er ruft es hinaus in die Lande zu Griechen und Römern, daß jeder, der nach dem jüdischen Gesetz lebe, auf Grund seines Gewissens gemäß der Verkündigung des Moses und der von Gott gewirkten Glaubensstärke (τὴν πίστιν ἰσχυράν) glauben dürfe und glaube (πεπίστευκεν), ὅτι τοῦς νόμοις διαφυλάττουσι κἀν δέτ, θνήσκειν ὑπὲρ αὐτῶν προθύμως ἀποθάνουσι δέδωκεν ὁ θεὸς γενεσθῆαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.

<sup>1)</sup> Zum folgenden vgl. Bouffet, Rel. d. J. 136ff. und Stade-Bertholet 254, 414ff.

<sup>2)</sup> Mit Gunkel-Kaußfaj; anders Diolet 131.

Diese Betonung des Gesetzes tritt in der Missionsarbeit des Judentums neben die Verkündigung des einen Gottes und des zukünftigen Gerichts, von dem es nur durch Befolgung des Gesetzes und Glauben an Gott ein Entrinnen gibt<sup>1)</sup>.

Sehr schön stellt diese Hauptelemente spätljüdischer Frömmigkeit der heimatliche Baruch 57, 2 zusammen. Dort heißt es: „Denn zu jener (scil. Abrahams) Zeit war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen allgemein bekannt, und die Werke der Gebote wurden damals vollbracht, und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren, und die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird, wurde damals aufgebaut, und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt, wurde damals gepflanzt.“ Es ist außerordentlich eindrucksvoll, wie hier nur die Forderung der Gesetzesanerkennung und -befolgung im Gegensatz zur christlichen Verkündigung steht. Den Glauben an das Endgericht und die Hoffnung auf neues ewiges Leben, diese ganze eschatologisch bestimmte Seite, hat das christliche Kerngma von dem jüdischen übernommen, ebenso wie den monotheistischen Gottesglauben. Im Hinblick darauf ist aber gerade die Nebeneinanderordnung von Gottesglauben und Gesetz für uns besonders wichtig<sup>2)</sup>.

Sie begegnet uns schon bei Bar. 51, 7, wo nacheinander „Handlungen“, „Gesetz“ und „Glaube“ als Bedingung des „Gerettetwerdens“ genannt sind. Anderwärts steht in 4. Esra 7, 37 f. 89; 8, 56—58; 9, 10 f.; Bar. 85, 3; Test. Levi 19, 2 Gotteserkenntnis o. ä. neben Gesetzesbefolgung. Wörtlich von „Glauben“ und Gesetz“ spricht Bar. 54, 14, 16 (vgl. 21) und 59, 2; von „Gottesfurcht“ und „Gesetz“ Test. Levi 13, 1. „Werke“ und „Glaube“ finden sich in 4. Esra 9, 7; 13, 23 und Bar. 57, 2. Dabei beachte man, welche Rolle der νόμος θεού in den Testamenten der zwölf Patriarchen spielt (Ruben 3, 8; 6, 8; Levi 9, 6; 13, 1 f. 4; 14; 16, 12; 19, 1 f.; Juda 18, 3; 26, 1; Issachar 5, 1; Zebulon 10, 2; Dan 6, 9; Naphtali 2, 6; 3, 2; 8, 7; Gad 3, 1 f.; 4, 7; Asser 7, 5; Joseph 11, 1 u. ö.).

Daselbe Bild zeigt das Schrifttum der Diaspora. 3. Makk. 7, 10 nennt nebeneinander „Gott und die Gesetze Gottes“. Die dritte Sibylle spricht D. 580 von der Gerechtigkeit aus der Gesetzesbefolgung und D. 584 f. erklärend und ergänzend von dem—den also Gerechten—von Gott geschenkten „Glauben“ (πίστιν). An einer anderen Stelle begegnet uns „Gesetz“ und „Gericht“ (D. 686 f.). — „Glaube“ und „Gesetz“ finden wir bei Josephus C. Ap. 163 (. . . νόμου . . . και περι θεού πίστεως) und 221, vor allem aber bei Philo. Man denke nur an den Schluß von de op. mundi § 171 (= III. 41 f. vgl. o. S. 53): πέμπτον δ' ἔτι πρῶτος τοῦ κόσμου ὁ θεός . . . νόμοις και θεσμοῖς oder an die Schlußzusammenfassung von de Abr. § 275 (= III. 40), wo Abraham, das Schulbeispiel des Glaubens, gepriesen wird, „weil er das

<sup>1)</sup> Bouffet (a. a. O. 221—223); vgl. Harnack, Mission I<sup>2</sup> 12: „Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des einen Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichts.“ Ähnlich Stade-Bertholet: „Der Gottesfurcht wird durch den Gedanken an die Gesetzesforderung wie an das Gericht Gleichgewicht gehalten“ (421 vgl. 473).

<sup>2)</sup> A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 6, 2 und 8, 4 d wies in ähnlichem Zusammenhang auf „das jüdenchristliche Zeugnis der Pseudoklementinen“ hin. Uns interessiert besonders Clem. hom. 13, 4: ἡμεῖς ἐνα θεὸν σέβουμεν τὸν κατοικητότα ὁρῶν κόσμον, και τοῦτου φυλάσσομεν τὸν νόμον . . .

göttliche Gesetz und die göttlichen Gebote alle getan“ habe und zwar in „felseneitem Glauben“ (βεβαιώτατα πιστεύειν), und wo Philo dann sagt, daß „ein solches Leben“, das man gemeinhin νόμος nenne, „selbst Gesetz sei“ (νόμος αὐτός ὢν καὶ θεοῦ ἄγραφος).

So rücken Gottesglaube und Gesetzestreue überall eng zusammen, Gott und Gesetz werden zu „Korrelatbegriffen“ (Bouffet a. a. O. 220) und das Leben nach dem Gesetz wird ebenso zum „Inbegriff aller Frömmigkeit“ (Stade-Bertholet 414) wie der Glaube an Gott<sup>1)</sup>.

2. Damit ist die Bedeutung des Gesetzes für die spätsüdische Heilsbeschaffung genugsam gekennzeichnet. Uns aber ist der Weg für eine Gegenüberstellung der im christlichen und im jüdischen Heilsweg verlangten frommen Haltung gebnet.

Bei deren Untersuchung machen wir nun eine ebenso wichtige wie überraschende Entdeckung. Sahen wir eben, wie die beiden Heilsbotschaften schon inhaltlich in der Verkündigung des Monotheismus, des Gerichts, der Verheißung des Lebens u. s. f. übereinstimmten. So müssen wir nun wahrnehmen, daß auch die innere Stellung des Frommen Gott und der Heilsbotschaft gegenüber, worauf es Paulus in seinen ganzen Rechtfertigungsausführungen ja ankommt, in der Hauptsache durchaus die gleiche geblieben zu sein scheint. Denn mag die Heilsbotschaft nun von Christi Heilswerk und dessen gläubiger Hinnahtme handeln oder dort das Gesetz und seine Erfüllung zum Inhalt haben, — in beiden Fällen hat der Fromme die angebotene Heilsbotschaft

- a) fürwahrzuhalten,
- b) ihr vertrauend zu glauben,
- c) sich ihr in Gehorsam zu unterwerfen,
- d) in ihr Gottes Gnade zu sehen.

Dem gilt es im einzelnen nachzugehen.

a) Die Forderung, die Heilsbedeutung des Gesetzes als Wahrheit anzuerkennen, ist im Judentum selbstverständliche Voraussetzung der anderen, dem Gesetz zu vertrauen und zu gehorchen. Eine Fülle von Belegen beweist dieses Moment des Fürwahrhaltens und der intellektuellen Zustimmung. Das haben uns die Beispiele oben S. 42 bereits angezeigt. Außer ihnen wäre noch twa hinzuweisen auf Josephus C. Ap. 291, wo auch dessen Verteidigung und Lobpreis der Gesetze in dem Hinweis auf diejenigen gipfelt, die solche „wahrhaftige Frömmigkeit lehren“. Auch der Sirazide betont die Notwendigkeit, aus freier Prüfung heraus sich für das Gesetz zu entscheiden (15, 14 ff.). Zumal die Gleichsetzung des Gesetzes mit der „Weisheit“ (z. B. Jes. Sir. 1, 26, auch Sprüche 4, 4. 5; 7, 1 — 4 u. ö.)<sup>2)</sup>, verbunden mit der Aufforderung, diese Weisheit sich anzueignen oder auch sich von Gott sein Gesetz „lehren“ zu lassen (Ps. 94, 12), unterstreichen die Bedeutung der intellektuellen Stellungnahme zu dem Gesetz. Besonders eindrucksvoll sind einige Stellen aus 4. Esra, die von der intellektuellen Ablehnung von Gottesglauben und Gesetz handeln.

<sup>1)</sup> Dazu Philo de Abr. § 268 (= III. 39): ἡ πρὸς θεὸν πίστις . . . γνῶσις εὐσεβείας. Vgl. auch die Gleichsetzung von Gesetzesbefolgung und εὐσεβεία in 4. Makk. 5, 16 ff.; 15, 9 f.; Jos. C. Ap. 184; 291: εὐσεβείαν ἀληθεστάτην und Philo de op. m. 172: δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος χαρακτηρίσ.

<sup>2)</sup> Weitere Beispiele s. u. S. 87. Auch an die Parallele von „Weisheit“ und „Surdht Gottes“ (z. B. Hiob 28, 28; Ps. 111, 10; Spr. 15, 33) sei hier erinnert.



Dort heißt es 7, 23 f.: „Die Gottlosen behaupten, daß der Höchste nicht sei und verachten sein Gesetz“ und schon 3, 32 lesen wir: „hat dich ein anderes Volk erkannt außer Israel? Oder welche Stämme haben so deinen Bündnissen geglaubt wie die Jakobs?“ Dementsprechend werden 5, 29 die Heiden als solche gekennzeichnet, die „deinen Verheißungen widersprochen haben“, und ähnlich ist 8, 56—58 von Leuten die Rede, die „den Höchsten verachtet, sein Gesetz verworfen, seine Wege verlassen und in ihrem Herzen gesprochen haben, es sei kein Gott“. Schließlich werden in 9, 9—12 die genannt, die Gottes „Wege mißachtet haben“ und ihnen wird verkündet: „Alle die mich im Leben nicht erkannt . . ., die mein Gesetz verschmäht, die die Tür der Buße nicht bedacht sondern verschmäht haben, sie sollen nach dem Tode zur Erkenntnis kommen.“

Die hier so spielt auch bei Paulus und in der christlichen Missionspraxis die Forderung des Sürwahrhaltens seine selbstverständliche und grundlegende Rolle. Dafür bedarf es nach allem oben (S. 38; 48, 5; 66 f.) Gesagten keines Beweises mehr. Das erste Ferment in der πίστις ist, wie Wernle (Anf. unj. Rel. 246) sehr richtig ausführt, „das Ja-Sagen zu den Sätzen der Predigt“. Das wird zu allem Überfluß bestätigt durch das häufige Vorkommen von εἰδέναι (1. Kor. 2, 2; dazu εἰδότες ὄν: Gal. 2, 16; 1. Kor. 15, 28; 2. Kor. 1, 7; 4, 14; 5, 11; Röm. 5, 3; 6, 9; 13, 11; Kol. 4, 1; οἰδαμεν: besonders 1. Kor. 8, 4 f.; 2. Kor. 5, 1. 6; Röm. [2, 2; 3, 19;] 7, 14; 8, 22. 28 und die rhetorische Frage [ἴ] οὐκ οἶδατε ἅτι in 1. Kor. 3, 16 [5, 6;] 6, 2 f. 9. 15 f. 19.; [9, 13. 24;]) und den verwandten Gebrauch von γινώσκω in Gal. 4, 9 a; 1. Kor. 1, 21; 2, 8; Röm. 1, 19. 21; 2, 17<sup>1)</sup>. Wir brauchen uns darum hierbei nicht länger aufzuhalten<sup>2)</sup>.

b) Wichtiger ist die andere Frage, ob und inwieweit bei der jüdischen und christlichen Heilsbeschaffung neben dem Sürwahrhaltenden Glauben an die Heilsbotschaft ein Vertrauen Platz hat oder gar gefordert wird.

Daß in der spätjüdischen Frömmigkeit auch das Moment des Gottvertrauens lebendig ist, kann nach dem Vorbild prophetischer Zeugnisse des A. T. nicht anders erwartet werden. Sinden wir doch dort unbeschadet der größeren Menge anders zu verstehender Stellen (s. o. S. 41 f.) eine Reihe von Fällen, wo πιστεύειν im Sinn des Vertrauens auf Gott und seinen Bestand erscheint. Es sind vor allem Num. 14, 11, Jes. 7, 9 und 28, 16 zu nennen, in zweiter Linie auch Gen. 15, 6, 2. Chron. 20, 20 a und Ps. 27, 13<sup>3)</sup>. Dem-

<sup>1)</sup> Diese Stellen werden — abgesehen von Gal. 4, 9 — auch von Reigenstein gelegentlich seiner Ausführungen über γνώσις und γνώσις θεοῦ nicht als Belege für die technische Μητρίτερminologie herangezogen (Heil. Mtjt. 150 f.). Gal. 4, 9 a greift aber u. E. auf das εἰδότες θεόν in D. 8 zurück und wird erst durch das μάλλον δι γινωσκόντες ἐκὸ θεοῦ in 9 b umgefärbt.

<sup>2)</sup> Nachzutragen ist höchstens noch, daß auch Montefiore dieses „intellektuelle Element“ beim paulinischen Glauben trotz verschiedener Einschränkungen zugeben muß (vgl. 148. 150. 160). Ebenso Headlam 129 f.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Hatzis Urteil a. a. O. 10: „It is clear . . . that among the Hebrews trust in Jahveh meant unwavering confidence in or whole-hearted reliance upon God . . .“ Nur geht es zu weit, wenn H. auf Seite 4 gelegentlich der Nennung von Ps. 78, 21 f. in Fußnote 5 neben Num. 14, 11 und 2. Chron. 20, 20 a auch noch Ex. 14, 31 (s. o. S. 42 Anm. 2), Num. 20, 12, Dt. 1, 32, 2. Kön. 17, 14 (s. o. S. 41 Anm. 1), und Jon. 3, 5 (s. o. S. 41) als Belege für die Bedeutung „Vertrauen“ anführt.

entsprechend begegnete uns ja bereits für das palästinenfische Spätjudentum dieselbe Bedeutung in Sir. 2, 6, 15; 11, 21 f. (f. o. S. 51 Anm. 1), wozu Ps. 78, 22 und Dan. 6, 23 hinzuzufügen wären. Selbst das auf die Propaganda abzielende Schrifttum zeigte vereinzelt diesen Sprachgebrauch (vgl. Jos. C. Ap. II 160 f. o. S. 52 und Philo leg. ad G. § 3 und Virt. 216 f. o. S. 53 f.). Besonders Josephus kennt diese Bedeutung des Vertrauens in Ant. 2, 117, 333; 3, 309; 20, 48; Bell. jud. 387 (Cremer-Kögel 896). Auch auf das wahrscheinlich ursprünglich jüdische Mandat des Hl. Hc. darf man hinweisen, wo ausdrücklich neben dem fürwahrhaltenden Glauben der vertrauende genannt ist (πρώτον πάντων πιστευσον ότι εις εσάν ο θεός . . . πιστευσον ούν αυτώ και φοβήθη: αυτόν). So ist die Tatsache, daß πιστεύειν auch vertrauen heißen und Vertrauen einschließen kann, nicht abzuleugnen, wenn auch die Zahl der diesbezüglichen Belege keineswegs so groß ist, daß sie die vorherrschende Bedeutung der Glaubensangehörigkeit und Glaubensanerkennung in den Schatten zu stellen vermöchte.

Nun aber richtet sich solches Vertrauen bezeichnenderweise nicht nur auf Gott, den Heilsveranstalter, sondern ebensosehr auf das Gesetz in seiner Eigenschaft als Heilmittel, bzw. Heilsweg<sup>1)</sup>.

Sehr hübsch stellt schon Jes. Sir. 35, 24 (= 32, 28)<sup>2)</sup> dies πιστεύειν νόμῳ im Sinn von Vertrauen auf das Gesetz in Parallele zu dem Gottvertrauen, wenn er sagt: ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς και ὁ πεποιθὺς Κυρίῳ ὡς ἐλαττωθήσεται. Auch der Psalmist (Ps. 119, 66) „faßt die Stellung des gesetzlichen Frommen bereits dahin zusammen, daß er auf die Gebote Gottes vertraut“ (ὅτι ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα)<sup>3)</sup>. Ist doch nach Bar. 48, 22 das Gesetz Ursache und Bürge des Gottvertrauens: „Denn auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz bei uns ist.“ So heißt es wiederum beim Siraziden 36, 3 (33, 3): ἀνθρωπος σύνετος ἐπιστεύσαι νόμῳ<sup>4)</sup>, und 4. Esra charakterisiert die Gottlosen 7, 24b dadurch, daß er von ihnen u. a. sagt: „Seinen Geboten glaubten sie nicht . . ., seine Werke vollbrachten sie nicht.“ Interessant ist daneben in 4. Esra 8, 29f. der Parallelismus von „die das Gesetz lauter gelehrt“ und „die allzeit deiner Herrlichkeit vertraut haben“. Ähnlich werden in 7, 81 und 83 den Verächtern des Gesetzes diejenigen gegenübergestellt, „die des höchsten Zeugnissen geglaubt haben“. Glaube und Vertrauen sind somit für diese Frömmigkeit konzentrische Kreise; jener umschließt diesen. Der Glaube muß auch vertrauen, sonst fehlt ihm das Lebensblut. Und der Jude zu Pauli Zeiten vertraut insbesondere dem Gesetz, wie es — ausnahmsweise! — auch Sib. III 284 als Vertreterin des Diasporaschrifttums besingt: πιστεύειν μεγάλῳ θεοῦ ἀγνοῖσι νόμοισι.

Wie aber steht es bei Paulus? Hat auch er das Moment des Gottvertrauens in seiner Stellung zu dem neuen Heilsweg beibehalten? Hat er es bei πίστις mitgemeint und deshalb mitgefördert?

<sup>1)</sup> Ähnlich hat 14f. und 18.

<sup>2)</sup> Bouffet zitiert bei anderer Gelegenheit (R. d. J. 137 Anm. 2) irrtümlich Sir. 34, 24.

<sup>3)</sup> Bouffet a. a. O. 220f. Ebendort: „Der spätjüdische Glaube ist Vertrauen auf die Gebote . . .“ f. auch Bertholet, 422 o.

<sup>4)</sup> Auch Jes. Sir. 4, 16 mit seiner Beziehung auf die „Weisheit Gottes“ darf hier genannt werden: „Wenn er zu ihr Vertrauen hat, so wird er sie zu eigen erhalten.“

Bei Beantwortung dieser Frage hat man folgendes zu beachten: Philologisch ist unjerem selbstergebnis nichts mehr hinzuzufügen. πίστις und πιστεύειν heißen „glauben“ und nicht „vertrauen“<sup>1)</sup>. Man glaubt an die Heilsbotschaft von Christus und Gott, glaubt an die Heilstatsachen, glaubt, daß Gott sie gewollt und Jesus sie gewirkt hat. Sachausdruck dieses Heilsglaubens ist die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Das heißt aber „Christusglaube“ und nicht „Vertrauen auf Christus“. Paulus fordert weder „Gottvertrauen“ noch „Vertrauen auf Jesus“, sondern diesen „Christusglauben“ im Sinn des „Glaubens an das Evangelium“. Von „Vertrauen“ ist zunächst nirgends die Rede<sup>2)</sup>.

Etwas anderes ist es, ob sich mit diesem Glauben an die Heilsbotschaft auch Vertrauen zu ihr und zu Gott einstellen kann. Das ist aber eine psychologische, bzw. systematische Frage; die philologische wird davon nicht berührt<sup>3)</sup>.

Und da ist es nun gewiß zuzugeben, daß der Glaube an die Auferweckung Christi durch Gott (Röm. 10, 9)<sup>4)</sup>, sobald er zum Glauben an den Auferwecker (Röm. 4, 24) und an seine Auferweckungskraft (Kol. 2, 12) wird, sich — besonders als Glaube, der der eigenen Auferstehung harret (Röm. 6, 8: πιστεύομεν; 2. Kor. 4, 13 f.: εἰδότες, auch 1. Thess. 4, 14) — an Gott klammern und dabei Gottvertrauen auslösen wird. Dieses „Gottvertrauen“ ist dann aber lediglich eine Folge und Begleiterin des „Christusglaubens“, nicht dieser selbst<sup>5)</sup>. Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, um die es sich bei dem allem — gerade

<sup>1)</sup> So auch A. Seeberg, Kat. d. Urchr. 158 Anm.: „Dagegen halte ich die weitverbreitete Meinung, zum Begriff des paulinischen Glaubens gehöre das Vertrauen, für einen Irrtum. . . . Irrig ist auch die Gleichsetzung von Glauben mit «vertrauensvoller Überzeugung», wie sie heute ziemlich allgemein vertreten wird. . . . Obgleich die Heranziehung des Vertrauens bei der Begriffsbestimmung des paulinischen Glaubens den meisten für selbstverständlich gilt, kann doch niemand auch nur eine Stelle anföhren, aus der sich entnehmen ließe, daß Paulus beim Heilsglauben an Vertrauen denkt. . . .“ — Demgegenüber setzt Morgan 116 f. ausdrücklich Glauben = Vertrauen (trust) im Gegensatz zu der mehr intellektualistischen Zustimmung zu Glaubenssätzen (a mere intellectual assent to doctrine).

<sup>2)</sup> Gegen Natrone 84: „Paul's faith but begins as «trust in» Jesus Christ.“

<sup>3)</sup> Das muß man bei der Lektüre von E. W. Meyers Schrift (Das christliche Gottvertrauen. . .) scharf im Auge behalten, scharfer als M. selbst. Er will zwar (vgl. Vorwort pag. IV) lediglich „den psychologischen Konnex zwischen Gottvertrauen und Christusglauben möglichst treu. . . schildern“, vergewaltigt aber, wie wir sehen werden, trotz seiner feinen und richtigen Beobachtungen durch die systematische Einstellung die griechische Terminologie des Apostels Paulus im entscheidenden Punkt. — Vgl. auch die Bemerkung gegen Cremer-Kögel o. S. 67 Anm. 6. Döllig eigene Wege geht mit der Übernahme des Begriffs „Vertrauen“ W. Weber. Er gebraucht diesen Ausdruck zur Deutung des Damaskuserlebens als eines Erlebnisjes „absoluter Wahrheit“ bzw. „Gottes“ und spricht hierbei unter Berufung auf Röm. 10, 9 f. von „Glauben“ als „Trauen und Bauen auf den nichtillusorischen Charakter des Erlebten“ (81). Besser, d. h. sachgemäßer ist seine anschließende Charakterisierung des Glaubens als eines hoffenden Vertrauens. Das entspricht zur Not dem hier von uns Vorgetragenen, wenn auch in einseitiger Zuspitzung und fallcher Vereinfachung. In Gal. 2, 20 will W. unter „Glauben“ „vertrauende Gegenliebe für die Sündervergebung, für Gott-Christus“ verstanden wissen (60).

<sup>4)</sup> Die ssn. Stellen s. o. S. 47.

<sup>5)</sup> Nur mit diesem Vorbehalt kann man Wernles Formulierung (a. a. O. 246): „In dem Ja-sagen ist auch ein Vertrauen ausgesprochen“ und H. J. Holzmanns Ausführungen (a. a. O. 122) zustimmen.

in der Rechtfertigung — handelt, ist und bleibt fides historica und salvifica. Daß sich mit ihr dann auch fiducia verschwistern kann, soll nicht abgestritten werden. Nur gilt es festzuhalten, daß Paulus diese fiducia niemals ausdrücklich nennt, weder durch πίστις noch durch παρόρση<sup>1)</sup>. Paulus kennt die Wendung πίστις θεοῦ im Sinn von „Gottvertrauen“ nicht<sup>2)</sup>.

Daran darf man sich auch nicht durch die Art irre machen lassen, wie Paulus den Abrahamglauben beschreibt<sup>3)</sup>. Auch dieser ist ja in erster Linie ein Fürwahrhalten der Verheißungen Gottes (s. Gal. 3, 6. 8; dazu die Betonung der ἐπαγγελία in D. 14. 16 ff., Röm. 4, 13 ff. und bes. 4, 20)<sup>4)</sup> und ein Hoffen auf deren Erfüllung. Abraham glaubte an diese Verheißung (Röm. 4, 20), glaubte daran, „daß er sein solle ein Vater vieler Völker“ (D. 18), glaubte, daß Gott kraft seiner Lebensmacht seine Verheißung wahr machen könne und werde (17. 21). Gewiß sprach bei diesem fürwahrhaltenden Glauben, bei diesem Abergzeugtsein (D. 21: κληροφορηθεῖς) von Gottes Erfüllungswillen und -vermögen auch Gottvertrauen mit; doch schreibt Paulus davon nichts. Ihm kam es ja nicht darauf an, dies „Vertrauen“ hervorzuheben, sondern einen Kronzeugen für die heilsgewährleistende Bedeutung der πίστις anzuführen. Tertium comparationis ist nicht das Gottvertrauen, sondern die gläubige Annahme der Gottesbotschaft, das zweifelsfreie Sich-Beschneiden (D. 20) mit der göttlichen Verheißung, einst ἐπαγγελία nun εὐαγγέλιον genannt.

Daß bei Abraham und bei den Christen dabei auch Vertrauen zu Gott und zu seinem Heilswillen vorhanden ist, bzw. mit philologisch-er Notwendigkeit Platz greifen muß, ist eine Sache für sich, die Paulus sicher als selbst-

<sup>1)</sup> Vgl. o. S. 74 Anm. 4. Auch 2. Kor. 3, 12 (ἐγόντες οὖν τοιαύτην ἀπειδα πολλῆ παρόρσιᾳ χρώμεθα) handelt nicht von dem Vertrauen des Glaubens wie etwa Eph. 3, 12 (ἐν ψ ἐγομεν τὴν παρόρσιαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ) und Clem. 35, 2 (πίστις ἐν πεποιθήσει).

<sup>2)</sup> E. W. Mayer erklärt zwar auch ausdrücklich als „Basis“ des rechtfertigenden Glaubens (a. a. O. 99) „nicht . . . ein Zutrauen zu Gottes Wahrhaftigkeit, Macht und Treue im allgemeinen, sondern eine affektvolle Überzeugung inbezug auf Christus“ (100) und nennt als „Grundlage des Heilsglaubens . . . die Gewißheit, daß der gekreuzigte Jesus auferweckt worden ist“ (101). Nur sollte er, wenn er in Anm. 1 zu S. 101 Schlatters Wortuntersuchungen hervorhebt, bei der Untersuchung des paulinischen „Glaubensprozesses“ (102) selbst vorsichtiger sein und die paulinische Wendung ἐκ πίστεως εἰς πίστιν nicht dahin deuten, als ob Paulus das „eigentliche Gottvertrauen“ (98, 102, 108, 114) durch πίστις bezeichnete. Die Beispiele, die M. für dies Gottvertrauen als „Krone und Vollendung“ der πίστις (99 vgl. 114) beibringt (99 Anm. 1, 104 und 106 mit Anm., 109, 111) sprechen ja gar nicht von der πίστις. M. verläßt leider den zu Eingang seiner Untersuchung (99—101) eingenommenen Standpunkt und verkehrt durch die Art, wie er im Interesse seiner Fragestellung „die rettende πίστις in unbedingtes Gottvertrauen ausmündet“ läßt (114), den Schwerpunkt in Pauli eigenen Beweisgängen. Von einem „durch Jesus vermittelten Gottvertrauen“ (98) spricht Paulus nie, weder in Röm. 5, 1, wo von dem neuen Gnadenstand, noch in 2. Kor. 3, 4, wo von der ganz persönlichen Zuversicht Pauli in Sachen seines Apostolats die Rede ist. Die Anführung von Eph. 3, 12 (a. a. O.) aber sollte, wenn wir einmal die paulinische Herkunft übersehen wollen, gerade durch das Nebeneinander der Begriffe παρόρση — πεποιθήσις — πίστις auch M. auf solche philologisch bedingten Unterfiede hinweisen.

<sup>3)</sup> So richtig auch Mayer 99f. und A. Seeburg, Kat. d. Urchr. 158 Anm.; ebenso Sommerlathe a. a. O. 100.

<sup>4)</sup> Vgl. hierzu auch 2. Clem. 11, 1: πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ und Ἡ. Sim. 1, 7: καὶ πιστεύσατε αὐτῷ (= Gott), ὅτι ποιᾷ αὐτάς (scil. τὰς ἐπαγγελίας).

verständlich voraussetzt, von der er aber nirgends ausgesprochen redet. Ein einziges Mal nur (2. Kor. 1, 9) erwähnt er das „Vertrauen auf Gott, der die Toten erweckt“, und da heißt es bezeichnenderweise nicht πιστεύειν sondern πεποιθότες ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐπειραντι τοὺς νεκρούς<sup>1)</sup>. Wenn man die Rolle, die das Vertrauen im Zusammenhang mit der πίστις spielt, einmal in Analogie zu dem spätjüdischen Glaubensobjekt präzisieren wollte, könnte man vorläufig – und deshalb gewiß nicht einwandfrei paulinisch – höchstens so sagen: Paulus vertraut gar nicht nur auf den Heilsveranstalter Gott, sondern auch auf die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als Heilmittel<sup>2)</sup>. Von beiden erhofft er das Heil, genau so wie der Jude auf Gott vertraute und auf das Gesetz, das für ihn der Heilsweg war.

c) Damit ist aber endgültig entschieden, daß die πίστις selbst nicht Vertrauen heißt und etwas anderes als jenes Vertrauen ist. Nicht das Vertrauen, sondern der „Gehorsam“ des Glaubens wird besonders erwähnt<sup>3)</sup>. Auf ihn legt Paulus allen Nachdruck. Hier liegt das entscheidende Moment in seiner Glaubensverkündigung.

Auch dies dritte Ferment seiner Frömmigkeit bringt Paulus freilich aus seiner jüdischen Vergangenheit mit. Denn für die Auffassung des Spätjudentums ist „Religion Unterwerfung des Willens unter Gott, ist – Gehorsamsleistung“<sup>4)</sup>. Und weil Gottes Wille speziell im Gesetz geoffenbart ist, so ist dieser Gehorsam dort im besonderen Gesetzesgehorsam.

Von Gehorsam und Ungehorsam gegen Gott im allgemeinen handeln bereits Ps. 78, 8; 81, 12. 14; 106, 25; für den Gesetzesgehorsam im besonderen eifert Ps. 107, 11 mit dem Vorwurf: „... darum, daß sie Gottes Geboten ungehorsam waren und das Gesetz des Höchsten geschändet hatten.“ Postlto drückt daselbe Bar. 54, 5 aus. Dort erscheinen die Frommen als solche, „die sich im Glauben Gott („dir“) und dem Gesetz unterworfen haben“. Ebenso wird der Gesetzesgehorsam Bar. 46, 5 als Ziel der Frömmigkeit gepredigt und 3. Esra 8, 92 zur Charakterisierung des Frommen genannt („Alle die dem Gesetz des Herrn gehorsam waren“). Der Sirazide spricht sowohl von dem Ungehorsam gegen die Worte des Herrn (2, 15) und gegen die „Sucht des Herrn“ (1, 28), wie von dem Gehorsam gegen Gottes „Weisheit“ (4, 15; 24, 30) und Gottes Weisen (39, 17). Der „Ungehorsam“ des Volks (Jes. Sir. 16, 6), von dem auch 4. Esra 7, 22 handelt, steht für Jes. Sir. in schroffem Widerspruch zu dem „vollkommenen Gehorsam“ eines Josua (46, 6. 10) oder

<sup>1)</sup> Auch Röm. 8, 83 f. heißt es: κίενομα, nicht κίενοώ (gegen Mayer 98).

<sup>2)</sup> Daß dies „Vertrauen“ Pauli – um das Wort hier beizubehalten – in Wirklichkeit nicht auf die πίστις, sondern auf Gottes „Gnade“ geht, wird unten gezeigt werden. Vgl. Sommerlath a. a. O. 89 f.

<sup>3)</sup> Von Mayer nur kurz in Anm. zu S. 98 berührt, von Hatck überhaupt nicht. – Mehr Gewicht legen auf diese Charakteristik des Glaubens Macholz (34), Sommerlath (100 f.) und Mundle (80). – Oepke (148. 208) sieht in dem „Glauben als Gehorsamstat“ die „vertrauensvolle Hingabe an den in den heilsgeschichtlichen Tatsachen zum Ausdruck kommenden Heilswillen Gottes.“ Ähnlich mengen sich Gehorsam (soumission resp. obéissance) und Vertrauen in den Ausführungen Tobacs (a. a. O. 231 ff.). Bei ihm wird das Vertrauen schließlich zur „démarche confiante de l'homme vers le Christ, qui porte le chrétien à s'unir au Christ, parce que dans le Christ il trouvera le pardon, la justice et la vie“ (233).

<sup>4)</sup> Bouffet a. a. O. 220, ferner 149 und 413; vgl. Bertholet 178 und 419 und ebenso Hatck 13 und 18.

auch der Richter (46, 11). Auch für Test. Asser 7, 1 ist „ungehorjam sein“ soviel wie „gottlos“ handeln. Darum verlangen wohl auch die Testamente der zwölf Patriarchen so oft, gehorjam gegen die Ermahnungen des betreffenden Patriarchen zu sein (vgl. ὑπακούειν: Ruben 3, 8 [Hff.]; Juda 1, 4; Sim. 7, 1; Jud. 13, 1; Gad 8, 3; Jff. 5, 8; auch Jud. 18, 5 [Hff.]; im bes. dann die Erforderer Lesart [Charles Si] von Test. Jud. 18, 6, wo es heißt: Δυσὶ γὰρ πάθεισιν — gemeint sind: Geld und Weiberschönheit — ἐναντίως (τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ) δουλεύων θεῷ ὑπακούσαι οὐ δύναται). Vor allem aber ist wieder 2. und 4. Makk. mit dem Märtyrertod des Eleasar, der sieben Brüder und der Mutter ein typisches Zeugnis dafür, wie der Gehorjam gegen das Gesetz als Inbegriff der spätsüdischen Frömmigkeit aufgefaßt und verkündigt wird<sup>1)</sup>. Die vielen oben (S. 76) zitierten Aussagen der Märtyrer über ihr Sterben „um des Gesetzes willen“ gipfeln im 2. Makk.-Buch in den Worten des letzten der sieben Brüder (7, 30): „Keinen Gehorjam leiste ich (ὑπακούω) dem Gebote des Königs, sondern dem Gebote des Gesetzes gehorche ich (ἀκούω), das unseren Vätern durch Moses gegeben ist“; und in 4. Makk. sagt Eleasar als die Summe seines Wissens (5, 16): „Wir, Antiochus, die wir ein göttliches Gesetz gehorjam befolgen (θεῶν πεπεισμένοι νόμῳ πολιτεύεσθαι), sind der Meinung, einen stärkeren Zwang (ἀνάγκην βιαιότερον) gäbe es nicht als den treuen Gehorjam (τῆς εὐπειθείας) gegen unser Gesetz.“ Dementsprechend ist in 8, 18 von „todbringendem Ungehorsam“ (θανατηφόρον ἀπειθειαν, vgl. V. 21.) und 9, 2 wieder von τῇ τοῦ νόμου εὐπειθείᾳ die Rede.

Wir sehen: Das Diasporajudentum legt denselben Nachdruck auf den Gehorjam gegen Gott und sein Gebot wie das palästinenländische Schrifttum. Vertritt doch auch der erste Zusatz zum Danielbuch diesen Gehorjam gegen Gott (I 18), während Baruch (LXX) 1, 19 über den „Ungehorsam gegen den Herrn unseren Gott“ klagt, vor dem Sib. III, 258 mit drohender Stimme warnt. Auch Jol. C. Ap. 226 weiß von nichts Besserem zu reden als von τὸ πειθεσθαι τοῖς νόμοις. Er stellt in 293 die eindrückliche rhetorische Frage: τί δε τοῦ πειθαρχεῖν τοῖς νόμοις δικαιότερον; die besonders für uns deshalb so interessant ist, weil ihr im Satz vorher die andere Frage: τί γὰρ εὐσεβείας ἀκαταβάτου κάλλιον voranging und wir damit die Gleichung: Frömmigkeit = Gesetzesgehorsam wieder greifbar vor Augen haben.

An Stelle dieses Gehorjams gegen das Gesetz tritt nun bei dem Christen Paulus die gehorsame Annahme des christlichen Kerngmas und der dadurch sich erweisende neu geprägte Gehorjam gegen Gott. Die ὑπακοή νόμου wird abgelöst durch die ὑπακοή πίστεως<sup>2)</sup>.

Sündhaft handelt es sich um ein ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν

<sup>1)</sup> S. o. S. 51 Anm. 1.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu den entsprechenden Hinweis bei Bouisset, R. d. J. 149 Anm. 1 und 413 Anm. 1. Früher charakterisierten den Glauben als Gehorjam schon Hofmeier (Evgl. d. Paulus 74), Ritschl (R. u. D. 325), Pfeiderer (Paulus 171) und Schlatter (Gibe. 364 f. und 612 f.). Diesen kennzeichnet folgender Satz: „Daselbe Verhalten, das vertrauende Bejahung Christi ist, ist eben dadurch auch fügsame Unterordnung unter Gottes Wille und Tat“ und dazu die Fassung der vorausgehenden 2. Auflage (578): „Daselbe Verhalten, welches vertrauender Anschluß an Christus ist, ist zugleich fügsame Unterordnung unter Gottes Wille und Werk.“ — Sachlich genauer sind die Ausführungen von W. Schlatter a. a. O. 34 ff. — Richtig steht hier auch W. Weber 80 - Engländerseits sei Garvie 155 und 268 nicht vergessen.

Ἰησοῦ (2. Thess. 1, 8) in Verbindung mit jenem ἀληθεία παθεῖσθαι von Gal. 5, 7 und Röm. 2, 8<sup>1)</sup>.

Aber dieser „Gehorsam des Bekenntnisses zum Evangelium von Christus“ (2. Kor. 9, 13) ist in Übereinstimmung mit unseren seitherigen Ergebnissen im besonderen wieder eine ὑπακοή πίστεως (Röm. 1, 5; 16, 26). Und nur, weil auch für diese die Formel ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (scil. Ἰ. Χρ.) von Röm. 1, 5 gilt, kann der Glaubensgehorsam, der sich auf die Heilstatsachen bezieht, selbst zur ὑπακοή τοῦ Χριστοῦ werden, die Paulus 2. Kor. 10, 5f. in Parallele zur γνώσις τοῦ θεοῦ stellt. Daß es sich jedoch bei dieser ὑπακοή, mit der Paulus Röm. 15, 18 und 16, 19 schließlich den Christenstand bezeichnet, gemeinlich und in erster Linie um einen Gehorsam gegen Gott und damit um das Verhältnis des Gläubigen zu Gott handelt, erhellt sowohl daraus, daß Christus 5, 19 selbst als Vorbild des Gehorsams hingestellt wird (vgl. auch Phil. 2, 8), als auch im besonderen aus Röm. 6, 16, wo — unter nachdrücklicher Betonung des Gehorsams überhaupt (οὐκ οἴδατε ὅτι . . . δούλους εἰς ὑπακοήν) — von der ὑπακοή εἰς δικαιοσύνην gesprochen wird. Die Frage nach der δικαιοσύνη ist aber für Paulus wie für jeden Juden lediglich eine Frage über das Verhältnis zu Gott.

Den deutlichsten Beweis für diese Tatsache haben wir im Anfang von Röm. 10. Dort redet Paulus von dem Weg „zum Heil“ (V. 1: εἰς σωτηρίαν) und dem jüdischen „Eifer für Gott“, der leider οὐ κατ' ἐπίγνωσιν sei. „Denn da sie“ heißt es in dem bedeutsamen V. 3 „die Gottesgerechtigkeit verkannten und die eigene aufzurichten strebten, haben sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeordnet“ (τῇ δικ. τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν). Und nun folgt als Gegenthese die Entwicklung der δικαιοσύνη θεοῦ, die eine δικ. ἐκ πίστεως ist (V. 6 und 4), weil Christi Heilstaten der Heilsbedeutung des Gesetzes ein Ende gemacht haben (V. 4) und hinfort nur noch der Glaube an jene im Sinn des ῥῆμα τῆς πίστεως von V. 8f. vor Gott als „Gerechtigkeit“ gilt, nicht mehr aber irgendwelcher Eifer um das Gesetz. Hierdurch ist es unzweifelhaft, daß das Moment des Gehorsams, das Paulus immer wieder in Verbindung mit πίστις und hier zumal nachdrücklich im Rahmen der Rechtfertigungslehre bringt, ebenso auf das Verhältnis zu Gott zu beziehen ist, wie wir das für die πίστις allein schon festgestellt hatten. Damit aber, daß Paulus jene ὑπακοή beibehält, bereitet er sich und dem Verständnis seiner Leser den Boden, auch die πίστις, die durch diesen Gehorsam wesentlich mitbestimmt ist, an den Platz des jüdischen νόμος innerhalb der durch das Wort „Rechtfertigung“ umschriebenen Heilsvermittlung zu setzen.

d) Erhebt somit die spätjüdische und die christlich-paulinische Propaganda gemeinsam die Forderung der gehorsamen Unterordnung unter Gottes Willen, so stimmen beide auch darin überein, daß sie den Heilsratschluß Gottes und den betreffenden Heilsweg als Ausfluß der Gnade Gottes ansehen.

Für den Juden ist der Umstand, „daß Gott das Gesetz verließ, . . .

<sup>1)</sup> Der Sprachgebrauch der Apg. ist etwas anders. Dort finden sich παθεῖν und παθεῖσθαι wiederholt in dem bei Paulus nicht belegbaren Sinn von „zum Glauben gewinnen“ bezw. „zum Glauben sich gewinnen lassen“, vgl. 17, 4; 18, 4; 28, 23. 24. Auch ἀπειθῶ 14, 2; 19, 9 hat die entsprechende Bedeutung. Dagegen heißt παθεῖν 13, 43 wieder einfach „zureden“, 19, 8 „zeugen“, 19, 26 und 26, 28 „aberreden“. Den Gehorsam in der Annahme der Verkündigung betont besonders 5, 32: τοῖς κειραρχοῦσιν αὐτῷ (= Gott) und 6, 7: ὑπέχουσαν τῇ πίστι.

ein Beweis seiner unerlöschlichen Güte, der dauernde Besitz des Gesetzes ein Zeugnis für seine große Gnade<sup>1)</sup>. Das anzunehmen legt schon Bar. 44, 14 nahe: „... die sich von der Gnade nicht losgesagt und die Wahrheit des Gesetzes beobachtet haben“<sup>2)</sup> und Test. Jud. 24 mit dem ausgeprochenen Gnadenbewußtsein des Gesetzesfrommen („Er selbst wird ausgehen den Geist der Gnade über euch und ihr... werdet wandeln in seinen Geboten“), auch wenn sich sonst, soweit wir sehen, keine Belegstellen finden, die ausdrücklich die Worte  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  und  $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$  in Beziehung zueinander setzen. Daß trotzdem das Vorhandensein des Gesetzes als ein Beweis der Güte Gottes aufgefaßt wird, ergibt sich schon aus der obenerwähnten Forderung, diesem Gesetz und Gott zu vertrauen. Heißt doch Gott nach 4. Esra 7, 133 (Diolet) „der Gnädige, weil er die begnadet, die sich zu seinem Gesetz bekehrt haben“. Auch auf Ps. Sal. 10, 4: „Der Herr gedenkt seiner Knechte in Gnaden, denn er bezeugt sich im Gesetz des ewigen Bundes“ wäre in diesem Zusammenhang hinzuweisen.

Noch deutlicher aber wird die Wertung des Gesetzes und seiner Stiftung als eines Gnadenerweises Gottes gegen sein Volk aus den zahlreichen Aussagen, die sich im Lobpreis der Gesetzgebung ergeben<sup>3)</sup>. Die Bezeichnung des Gesetzes und seiner Gebote als „göttlich“ (Aristeas 3. 31. 279. 315; 3. Makk. 7, 11; 4. Makk. 5, 16; 6, 7. 21; 9, 15; 17, 16) oder „heilig“ (2. Makk. 6, 23. 28; 4. Makk. 6, 9; III Sib. 276. 284. 768; Aristeas 5. 45; Philo de Abr. § 275 = M. 40), als „ehrwürdig“ (Ar. 315), „erhaben“ (2. Makk. 6, 28) und „gut“ (4. Makk. 3, 20), weil „von Gott gegeben“ (Ar. 313; 2. Makk. 6, 23; 4. Makk. 5, 25), die *plerophorischen* Wendungen „Licht“, „Leuchte“ (Bar. 17, 4; 18, 2; 19, 3; Spr. 6, 23), „unvergängliches Licht“ (Sap. Sal. 18, 4), „Lampe“ (Bar. 59, 2; 77, 15 f.) „des Gesetzes“ geben den Grundton für diese ganze Stimmung, die bei aller Herrlichkeit des Gesetzes und aller „Luft“ an ihm (Ps. 1, 2; 112, 1) doch in erster Linie Dankbarkeit gegen Gott und sein Geschenk ist.

Der Umstand, daß das Gesetz von Gott seinem Volk als besondere Gabe zum „Eigentum“ „anvertraut“ worden ist (Jes. Sir. 24, 8. 23; 4. Esra 7, 94 vgl. 9, 31 f.) wird immer wieder hervorgehoben: Für Moses als Zeichen der Liebe Gottes (Jes. Sir. 45, 1. 5) und bei Aaron als Grund, „Jahwe den Gütigen“ zu preisen für solche Gewähr von „Herrlichkeit“ und „Glück“ (Jes. Sir. 45, 17. 25 f.). Denn zum „Leben“ (Jes. Sir. 17, 11) und zur „Herrlichkeit“ (4. Esra 9, 31 f.) hat Gott seinem Volk das Gesetz gegeben und  $\gamma\omega\omega$ : als ein „ewiges“ (4. Esra 9, 37; Jes. Sir. 24, 9; Jubil. 33 n. ö.). „Ein

<sup>1)</sup> Bonifet a. a. O. 137. Ähnlich Wetter, Charis 10: „Wollten wir es versuchen, eine Analogie zu dem paulinischen Gnadengedanken im Judentum zu finden, so liegt sie am nächsten eben in diesem Gedanken, daß Gott Israel das Gesetz (die Erwählung) gegeben hat (vgl. Paulus Röm. 3, 1 ff.; 9–11)“. Doch beschränke die Einschränkung dazu a. a. O. S. 9 mit Anm. 2.

<sup>2)</sup> Diolet übersezt allerdings (263) „die vom Erbarmen nicht ablassen und die Wahrheit des Gesetzes bewahren.“

<sup>3)</sup> S. auch Mandle a. a. O. 17: „Der Besitz des Gesetzes ist es in erster Linie, der Israel vor allen anderen Völkern ausgezeichnet hat, der ihm das ewige Leben schenkt und der Beweis der wunderbaren Gnade Gottes ist.“ Ähnlich Montefiore: „It was the grace of God, which was made visible in the Law“ (31 vgl. 71). Eine allgemeinere Bewertung des Gesetzes bei Chakeray 60 ff.



Königsherrschaft<sup>1)</sup> voll Besonnenheit und Gerechtigkeit. . .“ wollte er damit seinen Frommen verleihen (4. Makk. 2, 21 – 23); „glücklich“ sollten sie sein, „indem sie das Gefetz des Höchsten erlangt hatten“ (Sib. III 580 f.). Ja „er zeigte Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Recht; so tut er keinen Heiden!“ (Ps. 147, 19 ff. vgl. Num. 4, 6 f.) – das ist das triumphierende Bewußtsein der gläubigen Juden (vgl. auch noch Sib. V 330 f.). Darum kann Bar. 48, 23 f. dankbar bekennd jubeln: „(23) Zu aller Zeit heil uns! . . (24) . . die wir von Einem ein Gefetz empfangen haben. Und jenes Gefetz, das unter uns ist, hilft uns, und die vortreffliche Weisheit, die in uns ist, wird uns unterfügen.“

Was vom „Gefetz“ gilt, gilt auch von der „Weisheit“. Ist doch „sie“ – die Weisheit – „das Buch der Gebote Gottes, das Gefetz, das in Ewigkeit steht“ (Baruch. LXX 4, 1). So erklärt der Sirazide (1, 26): „Verlangst du nach Weisheit, so halte die Gebote Gottes, und der Herr wird sie dir schenken“ (vgl. Sap. Sal. 9, 9). Weiß er doch, auch „alle Weisheit stammt vom Herrn“ (Jes. Sir. 1, 1; Sap. Sal. 8, 21; 9, 9). Die Weisheit ist das große „Gnadengeschenk“ Gottes (Sap. Sal. 8, 21), das Gefetz der Erweis seiner „Barmherzigkeit“ (4. Esra 8, 12) und „Gerechtigkeit“ (Ps. 111, 7 – 9). Ja Ps. Sal. 8, 32 f. nennt die „Sagungen“ selbst „gütig“ und betet um Dauer der – so dürfen wir umschreiben – in ihnen bezugten „Gnade“ Gottes.

Darum „heil dem, den du Herr . . lehrtest durch dein Gefetz!“ (Ps. 94, 12), „heil denen, die das Gebot halten und tun immerdar recht!“ (Ps. 106, 3). Gehört doch das Gefetz zu den „großen Taten des Herrn“ und zu seinen „lößlichen Werken“ (ebendort V. 2). Deshalb: „Kehre um Jakob und ergreife sie (= die Weisheit), wandle in dem Glanz gegenüber dem Licht von ihr, gib doch deine Ehre keinem anderen preis noch dein heil einem fremden Volke! heil uns Israel, daß uns bekannt ist, was Gott gefällt!“ (Bar. LXX 4, 2 – 4)<sup>2)</sup>.

Wie derart das Gefetz für das ganze Volk das große Gnadengeschenk Gottes ist, so empfindet es auch der einzelne Fromme für sich allein. Das zeigt uns anschaulich der 119. Psalm. Da finden wir wieder den Preis des Gefetzes und die Freude daran (3. B. V. 14. 18. 72. 103. 111. 129) und den Dank dafür im Gebet zu dem also gütigen Gott (s. V. 7. 64. 68. 73).

Aus dieser Einschätzung des Gefetzes erklärt es sich, daß der frühere Pharisäer Paulus das Gefetz noch Röm. 7, 12 ἄγιος, V. 14 πνευματικός und V. 16 καλός nennen kann und Röm. 9, 4 die νομοθεσία zu den Vorzügen Israels zählt (vgl. o. 2. Makk. 6, 23: τῆς ἀγίας καὶ θεοκτίστου νομοθεσίας und 4. Makk. 17, 16: τῆς ἀγθειας νομοθεσίας). Der Jude zu Pauli Zeiten „rühmt sich“ eben in der Tat „des Gefetzes“ (Röm. 2, 17: . . ἐκαναπαύη νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ vgl. V. 23: ὅς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι). Er ist überzeugt, τὴν μὀρφωσιν τῆς γνῶσεως καὶ τῆς ἀληθειας ἐν τῷ νόμῳ zu haben (V. 20). Er rechnet es sich und seinem Volke als τὸ περισσόν zugute, daß ihm ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (3, 1 f.).

Dieser ganzen Gefetzesverherrlichung stellt nun Paulus im schärfsten

<sup>1)</sup> Vgl. Röm. 5, 17: πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσῆσαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες: ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>2)</sup> Vgl. den äberraischenben Gleichklang der religiösen Sprache in Pauli Ger. h a r d t s Liedvers: „Mein Christus ist mein Ehre, mein Glanz und heiles Licht . . .“

Widerspruch zu jeder Würdigung des Gesetzes als eines Gnadengeschenktes Gottes neu und radikal und ausschließlich die „Gnade Gottes“ selbst entgegen (Gal 2, 21)<sup>1)</sup>. „Denn nach seiner Theologie ist Christus gestorben, um die Herrschaft des Gesetzes abzulösen und einen neuen, vom Gesetz unabhängigen Weg zur Gerechtigkeit, nämlich den Weg des Glaubens zu eröffnen“<sup>2)</sup>. Die Erschließung dieses neuen Heilswegs durch Christus ist die große „Gnadentat Gottes“ (Kol 1, 6). In ihm, dem einen Menschen Jesus Christus, hat sich das Geschenk der göttlichen Gnade geoffenbart (Röm. 5, 15 ff.), nämlich in der durch ihn geschehenen Erlösung (Röm. 3, 24): „Durch unseren Herrn Jesus Christus haben wir ... [auf Grund von Glauben] — vgl. Röm. 3, 25: *λασπηριον δια πιστεως* — den Zugang zu dieser Gnade, in der wir stehen“ (Röm. 5, 2). „Denn nicht seid ihr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm. 6, 14 f.). „Ausgetan seid ihr von Christus, die ihr durchs Gesetz gerecht werden wollt, aus der Gnade seid ihr herausgefallen“ (Gal 5, 4). Nur diejenigen, „die den Überschwang der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit annehmen, werden im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus“ (Röm. 5, 17). Ist doch „die Gnadengabe Gottes ewiges Leben in Christo Jesu unserem Herrn“ (Röm. 6, 23).

Weil der Glaube auf dieselben Heilstatsachen blickt, in denen sich Gottes Gnade offenbart, gehören darum auch „Glaube“ und „Gnade“ untrennbar zusammen (vgl. 3. B. Röm. 11, 20 mit 22)<sup>3)</sup>. Die *κοινωνία εις το εὐαγγέλιον* (Phil. 1, 5) und die *κοινωνία της πιστεως* (Phm. 6) lassen alle Christen *συγκοινωνους* . . . της χάριτος sein (Phil. 1, 7). Man „steht in der Gnade“ (Röm. 5, 2) wie „im Evangelium“ (Röm. 15, 1), beides aber „durch Glauben“ (2. Kor. 1, 24; Röm. 11, 20), wie denn auch der Verfasser der Apg. 13, 43 von einem *προσμένειν τη χάριτι του θεου* reden kann, an einer Stelle, wo er sonst gewöhnlich Wendungen wie *πιστεύειν* oder auch (s. 11, 23) *προσμένειν τω κυριω* u. ä. gebraucht<sup>4)</sup>.

Damit aber liegt ein völlig neuer Gnadenbegriff vor. „Gnade“ ist bei Paulus nicht nur das Geschenk des Heilswegs, bzw. des Heilmittels. Das bleibt sie freilich auch jetzt, ebenso wie im Judentum. D. h. dort bezeichnete „Gnade“ eigentlich noch etwas anderes, nämlich das zukünftige Geschenk des Heils selbst. Das war im Judentum abhängig gedacht von der Frömmigkeit, war relativiert durch die menschliche Leistung<sup>5)</sup>. Für Paulus

<sup>1)</sup> Vgl. Wetter, *Charis* 27: „Für Paulus gibt es jetzt in der Zeit des neuen Bundes eigentlich nur eine große Gnadenhandlung Gottes, die Rettung des Menschen in Christo.“ — Auch in Gal 2, 21 wird man die Worte: *ουκ αδικω την χάριν του θεου* mit Wetter (a. a. O. 26; ebenso Lietzmann und Zahn zur Stelle) auf Christi Tod (*απα Χρ. δωσαν αδικων*) beziehen müssen. Bouffets Auffassung (Schr. N. T. zur Stelle), Paulus bekämpfe hier einen Vorwurf seiner jüdischen Gegner, die „mit dieser Gnade Gottes das Gesetz“ meinten, mutet Paulus zu, das Wort *χάρις*, das ihm durch den Gegensatz zu dem Gesetz heilig geworden ist und das er sonst nur in diesem Sinne gebraucht, hier mit einem Mal auch für das Gesetz zu verwenden. Außerdem wäre es merkwürdig, weshalb Paulus im folgenden dann nicht auch statt: *ει γαρ δια νόμου δικαιούνη* bezugnehmend *ει γαρ δια νόμου χάρις* gesagt haben sollte.

<sup>2)</sup> Bouffet zur Stelle.

<sup>3)</sup> Ähnlich Dennen in seiner genannten Studie, bes. S. 90.

<sup>4)</sup> Vgl. auch noch Akta 14, 26: *παραδομένοι τη χάριτι του θεου*, ferner 18, 27 und insbes. 20, 24: *το εὐαγγ. της χάριτος του θεου*.

<sup>5)</sup> Daß Gottes Gnade, von der allgemein bes. Baruch häufig handelt (3. B. 63, 1; 75, 2. 5. 6; 77, 4. 11; 78, 7; 81, 2. 4) doch eigentlich „nur für die Frommen

„dagegen ist die „Gnade Gottes“ radikal und absolut. Sie ist ebenso ein Akt der königlichen Gnade Gottes“ wie seiner souveränen Willkür. Ihr hat man sich im Gehorsam zu unterwerfen. Das ist die neue Lösung<sup>1)</sup>).

## VI. Abschließendes über die paulinische πίστις.

1. Hier auch liegt der Angelpunkt der Rechtfertigungslehre. Wollte doch Paulus alles andere als unter Hinweis auf die Übereinstimmung und Gleichläufigkeit der beiden Heilswege die Ebenbürtigkeit und Gleichartigkeit der christlichen Religion aufzeigen. Nirgends hat er diese Strukturgleichheit der beiden Religionen berührt, nirgends auf die gemeinsamen Faktoren des Fürwahrhaltens und Vertrauens, des Gehorsams oder der göttlichen Gnade hingewiesen. Mußten wir uns doch diese Elemente der Frömmigkeit aus ganz zerstreuten Aussagen zu einem vergleichbaren Bilde zusammensuchen.

Wir staunen über die formale Kontinuität des frommen Verhaltens; Paulus hat dafür weder Auge noch Wort. Er steht in der Polemik, im Gegensatz, im Kampf des Angriffs und der Abwehr. Er muß nach Mitteln suchen, um die sieghafte Überlegenheit des neuen Heilsweges darzutun. Da kann er von Ähnlichkeiten oder Gleichheiten der beiden Religionen nichts wissen wollen. Ihm kommt es auf die Verschiedenheiten an. Die will er herausstellen. Darum setzt er in der zentralen Stelle Röm. 3, 21 ff. bei der Gnade ein. Was im Judentum und für die landläufige Auffassung der πίστις nur ein Element neben anderen war, ist für ihn im Zusammenhang von Röm. 3f. das allein ausschlaggebende und alles andere überragende. Der Gnadencharakter der Religion ist ihm dort das Merkmal des Christentums schlechthin.

Deshalb gibt er sich Röm. 4 so große Mühe nachzuweisen, daß auch das christliche „Glauben“ keine verdienstvolle Leistung sei, sondern nur das menschliche Korrelat der — radikal aufzufassenden — göttlichen χάρις. Der Gegensatz νόμος — πίστις ist in seiner Sprache der von οὐκ ἐξ ἔργων νόμου und κατὰ χάριν; πιστεύειν rückt unter den Oberbegriff δουλεύειν und die πίστις Ἰησοῦ Χρ. verliert bei solch einseitig-greller Beleuchtung die Mannigfaltigkeit eigenen Farbenspiels, die wir bislang aufzeigen konnten.

vorhanden“ ist (Wetter, Charis, 8 vgl. 13), erhellt aus einer Fülle von Belegen. „Über die Frommen ergeht des Herrn Gnade“ (Pl. Sal. 13, 12 vgl. Sib. 4, 46; auch 4. Makk. 9, 23f.), sie finden „Gnadenheimsuchung“ (Sap. Sal. 4, 15b) und „Gnadenlohn“ (Pl. Sal. 3, 14b; 2. Makk. 12, 45). „Gegen den Gerechten wird Gott gnädig sein“ (Hesod. 92, 4; Pl. Sal. 14, 9); gegen die „Auserwählten“ (Sap. Sal. 3, 9; 4, 15a), gegen die, die ihn „fürchten“ (Jes. Sir. 2, 7; Pl. Sal. 15, 13; 18, 9), auf ihn „hoffen“ (Jes. Sir. 2, 9) und „ihn wahrhaftig liebhaben“ (Pl. Sal. 6, 6; 4, 25). „Denn Gnade und Zorn sind bei ihm“ (Jes. Sir. 16, 11). Deshalb zeigt sich „auch darin, daß die Gottlosen . . . alsbald in Strafe verfallen, . . . Gottes große Gnade“ (2. Makk. 6, 13 vgl. 4. Makk. 9, 24b). — Anders meint es freilich Aristes § 254: „Du mußt aber daran denken, daß Gott die ganze Welt in Gnade und ohne Zorn leitet“. Weitere Ausnahmen von der jüdischen Grundeinstellung s. u. S. 91.

<sup>1)</sup> Wetter, Charis 20–23 und 29; Macholz 34; Schmitz 74f. und vor allem Bultmanns Formulierung a. a. O. 135: „Die πίστις . . . ist der Gehorsam des Menschen unter Gottes Heilstat unter Verzicht auf jeden Anspruch, von sich aus die Beziehung zu Gott herzustellen zu können . . .“.

Es ist eine grandiose Unbekümmertheit, mit der der Apostel hier der landläufigen πίστις die Note seiner persönlichen Frömmigkeit ausdrückt. Daß die π. sonst, gerade auch nach seinen Darlegungen, von den Menschen Sürwahrhalten, Annehmen, Unterwerfung, Vertrauen und Gehorsam verlangt und damit an ihr Tun appelliert<sup>1)</sup>, wird jetzt ins genaue Gegenteil verkehrt. So sehr steht Paulus unter dem Eindruck: „Es schweige der Mensch — es handle Gott“<sup>2)</sup>, daß er nun nicht einmal mehr von dem „Gehorsam des Glaubens“ zu reden wagt, was doch sonst seine letzte diesbezügliche Aussage ist, sondern daß er — selbstverständlich nicht im Gegensatz zum Gehorsam, sondern in dessen Konsequenz — die π. jeder menschlichen Leistung entleert und sie nur als Folie der göttlichen Gnade bestehen läßt und benennt<sup>3)</sup>.

Das Widerspruchsvolle und Erstaunliche an diesem Verfahren darf uns aber nicht wie Andere dahin führen, im Interesse einer Harmonisierung der Gegensätze diese Spannung ausgleichend zu wollen<sup>4)</sup>. Vielmehr soll das Unausgeglichene der paulinischen Darstellung uns die beiden Seiten seiner „Glaubens“-Frömmigkeit in schärferem Lichte sehen lassen, als es gemeinhin üblich ist: Auf der einen Seite die Tatsache, daß Paulus die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ als fertige Größe vorgefunden haben muß; sonst hätte er sich in seinen Beweisführungen nicht in solche Widersprüche zu verwickeln brauchen<sup>5)</sup>. Auf der anderen Seite die Wahrnehmung, daß Paulus über die ihm vom Judentum anhaftende fromme Haltung, die beizubehalten die überkommene πίστις nur allzusehr nahe legte, hinauswächst zu einem Glauben, der gar keine πίστις Ἰ. Χρ. mehr ist, sondern ein gläubiges und bedingungsloses Sichunterwerfen unter den Gott, der auch den Gottlosen gnadenweise gerecht macht (Röm. 4, 5)<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Schon S. Chr. Baur redet von einem „Tun auf Seite des Menschen . . . sei es auch nur als ἐργον πίστεως“ (N. Th. 180). Auch Bouisset (R. G. IV. 1302), J. Weiß (Urchr. 386f.), Weinel (B. Th. 263 und Paulus 90) und Wernle (R. u. R. 220f.) geben das „nicht Ungefährliche“, „Verhängnisvolle“, nicht „besonders Glückliche“ der Rechtfertigungs-„Formulierung“ zu bedenken (vgl. o. S. 32 Anm. 1 und 2).

<sup>2)</sup> Wetter, Charis 20—23 und 29, vgl. Barth, Römerbrief<sup>2</sup> 86 u. 8.

<sup>3)</sup> Anders argumentiert hier Hataç. Er versucht sich die Beziehung von πίστις und χάρις und damit die Rechtfertigungslehre dadurch klarzumachen, daß er die πίστις selbst mit Nachdruck als Geschenk oder Wirkung Gottes anspricht (a gift of God: 36. 42. 59 vgl. 33 und 65) und insofern als Gabe seiner Gnade und bar jedes Werks- oder Verdienstcharakters: „It is also of divine origin, so that all thought of personal merit or superiority on the part of believer is excluded. Whatever measure of faith a Christian possesses is due solely to grace“ (36f.), „and one who is justified by it alone has no right to feel proud and no ground for boasting“ (59).

<sup>4)</sup> Das muß auch gegen Wetters frühere Schrift „D. Vergeltungsgedanke b. Paulus“ (165—168) gesagt werden, wo infolge einer nur zum Teil richtigen Begriffsbestimmung der πίστις (f. o. S. 75 Anm. 1) der Gegenjaß (!) zwischen der eigentlichen π. Ἰ. Χρ. und der χάρις ganz verloren geht. Ebenso gegen Morgans Versuch, diesen Gegenjaß — anstatt ihn an gegebener Stelle gebührend herauszuarbeiten — als „outside his horizon“ beiseite zu stellen (a. a. O. 115 u.).

<sup>5)</sup> Vgl. Bultmann a. a. O. 136 Anm. 1 und 139.

<sup>6)</sup> Gegen Bouissets Darstellung (J. d. h. 47 Mitte), als ginge beides Hand in Hand und als gehöre der Glaube von Röm. 4, 5 auf dieselbe Anfangsstufe paulinischen Glaubens wie die πίστις von Röm. 3, 25 und Gal. 2, 20. — Auch Barth (Römerbrief<sup>2</sup> 1922, 72 ff.) sieht hier nicht scharf genug, trotz seines paulinischen Lebens. Er ist eben Überpauliner, hält sich nur an das Ergebnis, das er überhöht, und mißachtet den Weg Pauli dorthin. Was für den Apostel letzte Aussage und Umbiegung der π. Ἰ. Χρ. war, wird für ihn Ausgangspunkt; was Paulus erst beweisen will, nimmt er vorweg. Damit vergewaltigt er sowohl den Text wie die Sache. Er

Damit wird weder etwas von dem seither über die πίστις Ausgesagten entkräftet, noch wird die paulinische Frömmigkeit von ihrer besonderen Höhe auf jenes frühere oder sonstige Niveau herabgedrückt. Hier wie so oft bei Paulus heißt es für uns nicht ein Entweder – Oder zu suchen, sondern das Sowohl – Als-auch anzuerkennen. Für Paulus bleibt beides zu Recht bestehen: Die πίστις in ihrer vollen Heilsbedeutung, wie sie sich gerade in der Missionsarbeit immer wieder Ausdruck und Geltung verschaffen mußte, und daneben seine eigene in Röm. 3 f. entwickelte Anschauung über des Menschen Verhältnis zu Gott<sup>1)</sup>. Die Herausarbeitung und Hervorkehrung des Gnadencharakters der christlichen Religion läuft ebenso neben der vulgär-christlichen πίστις her wie neben gewissen Zeugnissen spätjüdischer Frömmigkeit, von der sie sich nicht minder deutlich abhebt wie von dieser.

Das mag noch an zwei Beispielen gezeigt werden, die des Apostels „Christusglauben“ und seine auf Gottes Gnade gegründete Frömmigkeit abschließend ins rechte Licht rücken sollen.

2. Mit dem was Paulus über des Menschen Verhältnis zu Gott darlegt, überbietet er alles, was vor ihm über Glauben und Gnade gesagt worden war. Der fromme Verfasser von 4. Esra<sup>2)</sup> konnte nur mit Zagen sich unterfangen, zu Gott zu sprechen: „Du aber bist, gerade weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heißen“ (8, 32 f. vgl. 36)<sup>3)</sup>. Dieses „Wenn“ ist der bange zitternde Unterton dabei. Gilt doch gemeinhin auch für ihn der Satz: „Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen“ (D. 33). Und „das Gesetz bleibt“ auch für 4. Esra „in seiner Herrlichkeit“ bestehen (9, 37), wie 7, 77 („Schatz guter Werke“) und die oben S. 76 f. angeführten Stellen zur Genüge erkennen lassen.

tut so, als stehe auch in Röm. 3, 22 ff. nicht π. ἰ. Χρ., sondern π. θεοῦ wie in Röm. 3, 3 und überseht vordringend und überspitzt formuliert: „Treue Gottes in Jesus Christus“ (vgl. Vorwort XVI). Man wundert sich, daß er nicht wenigstens – treuer gegen den Text und die Sache und seinen eigenen Standpunkt – „Glaube an die Treue Gottes in Jesus Christus“ verdolmetschte. Liegen doch in dieser Linie seine Aussagen S. 91: „Wo der Glaube ist, da ist die Treue Gottes“, S. 89 o.: „Die Treue Gottes kann, eben weil sie Treue Gottes ist, nur geglaubt werden“ oder auch die Gleichsetzung von „Gesetz der Treue Gottes“ und „Gesetz des Glaubens“ auf S. 87 o. Es ist u. E. dem Verständnis Pauli nicht gedient, wenn man so tut, als gäbe es keine π. ἰ. Χρ., sondern nur eine π. θεοῦ ἐν Χρ. ἰ. Zudem kann B. ja selbst nicht umhin, die πίστις von 3, 31 an wieder in ihre rechtmäßige Bedeutung als „Glaube“ einzusetzen und die π. ἰσοῦ mit 4, 24 f. – unter dem Zwang des Wortlauts und ohne den Zwiespalt zu fühlen – zu guter Letzt doch als „Glauben an den, der Jesus unsern Herrn von den Toten erweckte . . .“ auferstehen zu lassen. Die Verbindung mit 3, 22 ff. fehlt freilich dabei (vgl. das o. S. 69 Gesagte).

<sup>1)</sup> Damit sei gleichzeitig gezeigt, daß es „für eine Fortführung, die“ – nicht nur, aber auch! – „auf dem Wege der Begriffs- und Wortuntersuchung das Verständnis des religiösen Lebens sucht“, keineswegs „unvermeidlich“ ist, wie Mundle a. a. O. 5 meint, „daß sie das eigentümliche, körperliche Moment übersehen, das in jeder lebendigen religiösen Bewegung vorhanden ist.“ Gerade die Begriffsanalyse von πίστις zeigt uns die „Individualität und Originalität“ des Paulus, wie sie auch Reitzenstein (Hell. Myth. 259) und Schmitz (a. a. O. Vorwort) herausgearbeitet wissen wollen.

<sup>2)</sup> Zum folgenden vgl. Thackeray 95 f.

<sup>3)</sup> Ähnlich Bar. 84, 11: „Denn wenn er uns nicht nach seiner großen Gnade richten würde, dann wehe uns allen Erdbewohnern!“

Solcher Anschauung zum Trotz in unvergleichlichem Glaubensmut und unerbittlicher Selbstbescheidung die allein wirkfame Gnade Gottes zu verkünden, blieb Paulus vorbehalten. Nun gab es nicht mehr die Bedingung „Werke und Glaube“ (4. Esra 13, 23) oder auch die Doppelmöglichkeit „Werke oder Glaube“ (9, 7)<sup>1)</sup>, sondern nur ein schroffes Entweder—Oder, ein radikales οὐκ ἐξ ἔργων νόμου und damit die königliche Lösung: ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν.

3. Wird durch solchen Vergleich mit 4. Esra des Apostels Gnadenruf noch deutlicher vernehmbar, so offenbart sich die übrige Eigenart der paulinischen πίστις besonders eindrucksvoll gegenüber dem Glaubensbegriff Philo.<sup>2)</sup>

Deffen Ausführungen über „Glauben“ laufen zusammen in der Beschreibung eines bedingungslosen, schlechthinigen Gottvertrauens. Daß man sich wie Abraham auf Gott und sonst nichts in und über dieser Welt verlassen muß, das kehrt er immer wieder hervor (vgl. Div. haer. 90—95, Prae. et Poe. 30, Virt. 216). Für Philo ist Glaube festes Harren auf die Gaben der Zukunft (Mi. Abr. 43 f.) und damit „die vollendetste Tugend“ (Div. haer. 91, Virt. 216), ja der Weg zur Vereinigung mit Gott (Mi. Abr. 132). Aber wenn Philo auch im Anschluß an Gen. 15,6 (Div. haer. 94 f.) sagen kann, der Glaube (ὁρμεῖν = πίστις) sei δικαιοσύνης μόνον ἔργον, so ist es ihm trotz aller Freiheit allegorisierender Benutzung doch unmöglich, sich von dem Gesetz ganz loszurichten.<sup>3)</sup> Die πίστις bleibt ein ἔργον und der νόμος bleibt neben der πίστις bestehen. Gewiß überragt Philo mit seiner These, Abrahams Glaube sei nicht nur νόμιμος, sondern νόμος αὐτός (De Abr. 275 f. o. S. 78) weit die landläufige Anschauung und stellt sich scheinbar unmittelbar neben Pauli Wort von dem νόμος πίστεως (Röm. 3, 27). Aber von Gnade redet Philo in solchen Zusammenhängen nirgends. Höchstens davon, daß Abraham „seinen Glauben an Gott als Kampfpfeis (ἀθλον) erhalten“ habe (Prae. et Poe. 27), wobei man an Phil. 1, 29 denkt, wo Paulus von den Christen sagt: ὑμῖν ἐχαρισθη . . . τὸ εἰς αὐτὸν (Χρ.) πιστεύειν. Doch trifft das schon nicht mehr den Kern der Sache, wenngleich die religiöse Grundeinstellung in beiden Fällen hier ihre schönste Blüte zeitigt.<sup>4)</sup>

Es blieb Philo versagt, die gnadengemäße Abhängigkeit des Gläubigen von Gott in der Schärfe zu formulieren, wie es Paulus nach ihm tat. Und hier zeigt sich wiederum das Wunderbare, daß Paulus, der von dem inhaltlich festgelegten Gemeindeglauben herkommt, diese Entdeckung macht, zu der Philo, der Philosoph, bei seiner Abstraktion der πίστις auf das fromme Verhältnis der Seele zu Gott (Mi. Abr. 43 und 132) eigentlich prädestiniert war. Denn wenn für Philo mit Windisch<sup>5)</sup> der Glaube „die religiöse Grunderfahrung“ ist, „da die Seele alle Beziehungen zur Körperwelt löst und sich ganz auf den unsichtbaren Gott gründet“, so hätte man bei ihm viel eher jenes Hervorkehren der χάρις und ein Verbannen jeder eigenen Leistung erwartet, als bei dem ehemaligen Pharisäer Paulus, dessen „neues Frömmigkeitsbewußtsein“

<sup>1)</sup> Vgl. Hat4 16f.

<sup>2)</sup> Zum folgenden Thackeray 92 ff. und die freilich unzulänglichen Bemerkungen Hat4s 80f. mit dessen Beurteilung durch Windisch in ZITW. 1921 S. 123.

<sup>3)</sup> Ebenso Schiatter a. a. O. 83f.

<sup>4)</sup> Vgl. dazu auch Joh. C. Ap. II. 218: τοῦ δὲ θεοῦ τὴν πίστιν ἰσχυρὰν παρεσχικότω.

<sup>5)</sup> Die Frömmigkeit Philos, 91 vgl. 84.

sich „auf weltgeschichtliche Taten Gottes gründet“ (a. a. O. 104). Mit Recht hebt W. als Unterschied des Glaubensobjekts den hervor, daß es sich bei Pauli Glauben um „die geschichtliche Offenbarung Gottes“ handelt, bei Philo dagegen um „das ewige Wesen Gottes“ (110). Und ebenso hat W. Recht, wenn er (108) sagt: „Die Begnadigung ist bei Paulus an ein historisches Ereignis gebunden.“ Nur hätte er an diesem Punkte noch ausführlicher und deutlicher sein müssen.

Hier galt es zu zeigen, wie sich der vulgär-christliche Glaube der Heilsgeschichte zuwendet, wie Paulus selbst aber darüber hinaus über die Bewertung des Glaubens vor Gott nachdenkt und sich mit seiner Behauptung, daß der Glaube lediglich Empfänger bzw. Gegenpol der Gnade sei, mit dem sonst übernommenen Glaubensbegriff in Widerspruch setzt. Das darzustellen hat W. verstanden. Darum ist auch sein Ergebnis (110), der paulinische Glaube „sei konkreter, persönlicher, lebendiger, wirkungskräftiger“, Philo aber habe demgegenüber „den Begriff in seiner ganzen Tiefe zu erfassen gesucht und an ihm in ergreifender Weise das allgemeine Wesen religiöser Erhebung klargemacht“, nicht eindeutig genug. Jene Werturteile gelten für Philo ebenso wie für Paulus. Und man darf füglich darüber streiten, ob es wirklich „dem Paulus nicht gelungen“ sei, „soviel Tiefe in der biblischen Erzählung (von Abraham) zu finden wie Philo“.

Ähnlich wie Windisch charakterisiert Bouffet den philonischen Glauben<sup>1)</sup>. Nach ihm heißt für Philo „Glauben“ soviel wie „Gott finden“, wieder im Sinn einer entschlossenen, willensmäßigen Wendung von den vergänglichen Dingen der Welt und vom eigenen Selbst hinweg zu dem „allein zuverlässigen Gott“. So wird der Glaube eine unerschütterliche Überzeugung und ein dauerndes Gottvertrauen. Hier sieht B. Philos Stärke, trotz mancher „stark intellektualistisch gefärbter Stellen“<sup>2)</sup>. So ist er ihm „der erste große Psychologe des Glaubens“, der jedoch bei all seinen Darlegungen nicht vergißt, „daß alles Höchste und Beste dem Menschen von Gott geschenkt wird“.

Nach dieser Darstellung des philonischen Glaubens durch Bouffet könnten wir auf Grund unserer paulinischen Ergebnisse als gemeinsames Gut für Paulus und Philo herausheben die Unerschütterlichkeit der Überzeugung und den starken Appell an den Willen der Menschen, in solchem Glauben „zu stehen“<sup>3)</sup>, daneben die Erkenntnis, daß alles nur von Gottes Gnade abhängig sei.

Indessen darf uns auch die Bouffetsche Zeichnung der philonischen Frömmigkeit über der streckenweise formalen Abereinstimmung nicht die großen Unterschiede zwischen Pauli und Philos „Glauben“ übersehen lassen.

Philo ist für Bouffet „der erste Psychologe des Glaubens“. Wir aber sahen, wie Paulus nimmermehr über des Glaubens Wesen Betrachtungen anstellt, sondern von seiner für ihn undiskutablen Position aus sofort Glauben fordert und zwar den ganz bestimmten Glauben an das Evangelium von der gottgewirkten Heilsbedeutung Christi. Tritt bei Philo der erlebbare, ewig feststehende Gott ins Zentrum der Frömmigkeit, so für Paulus dessen Wirken in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Philos Glaube ist die Vorstufe

<sup>1)</sup> R. d. J. 514 f. und Kyr. Chr. 145 ff.; ebenso in Anlehnung an Bouffet Morgan 114.

<sup>2)</sup> Ähnlich Schlatter a. a. O. 81.

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu 1. Kor. 16, 13 mit De conf. ling. 31.

zum ekstatischen Aufgehen in Gott, der Glaube Pauli aber das kernige Ja zu Gottes Willen und gehorsame Unterwerfung unter seinen Plan. Bei Philo ist Glaube soviel wie Mißtrauen auf alles Seiende, bei Paulus ein Burgebauen auf Gottes Walten in der Geschichte. Philo findet im Glauben seinen Gott, Paulus findet damit die Gewißheit des Heils. Für den mit philosophischen Begriffen spielenden Philo ist Glaube höchste „Tugend“ und „Werk einer großen und olympischen Vernunft“, für Paulus das einzig würdige Verhalten des unwürdigen Menschen zum Empfang der göttlichen Gnade.

4. Bouffet läßt diese Verschiedenheiten außer Acht. Er betont lediglich die innere Gleichartigkeit<sup>1)</sup> und gibt damit von der paulinischen πίστις ein schiefes Bild. Schuld daran trägt einmal der falsche Ausgangspunkt Röm. 14, 23<sup>2)</sup> in Verbindung mit dem Abrahamglauben. Viel besser hätte dieser allein, gerade in seiner „einseitigen“ Hinwendung auf die göttliche Verheißung, das Wesentliche im paulinischen Glauben von vornherein hervorgehoben. Sahen wir doch, daß Paulus nie in abstracto davon redet, „daß er sich auf Gott verläßt oder . . . in Gott seines Lebens Halt findet“. Nein, sein Gottesglaube blickt stets auf die Heilsgeschichte. Gerade die von B. angezogenen Stellen Röm. 4, 17, 24; 10, 9 und selbst 1. Thess. 1, 9 bestätigen, wie wir sahen, diese Bezogenheit auf Christi Auferweckung. Andererseits hätte B. im Anschluß an das δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ in 1. Thess. 1, 9 Gelegenheit gehabt, von dem Gehorsam des Glaubens zu reden. Solche Begriffszerlegung hat er unterlassen.

Hätte er im Einklang mit seinen wiederholten Hinweisen auf die Gemeindefradition mehr diese und die Propagandaprazis des Christentums und nicht so sehr Philos philosophische Terminologie zum Ausgangspunkt genommen, wäre wohl manche Ungenauigkeit vermieden worden.

Das gilt nicht zuletzt für das, was B. über den uns besonders interessierenden Christusglauben zu sagen weiß.<sup>3)</sup> Es ist eben nicht so, daß der Glaube des Paulus nur „zunächst seinen wesentlichen Inhalt bekommt durch die Beziehung auf die große in der Vergangenheit liegende Tatsache des Opfertodes (Röm. 3, 23 ff. und Gal. 2, 20)“ (J. d. F. 47); sondern diese „charakteristische Beziehung auf die große Tat Christi in der Vergangenheit (Gal. 2, 20)“ (a. a. O. 46) ist und bleibt das Ausschlaggebende. Von einem „Glauben an Christus“ „in demselben Sinn und in demselben Umfang . . . wie an Gott“<sup>4)</sup> ist nirgends die Rede.

„Glaube an Christus“ gibt es in der Tat nur in jener „allgemeinsten Form“ (J. d. F. 33) als „Glauben an die großen Wundertatsachen des Todes, der Auferweckung und der Erlösung“<sup>5)</sup>. Nur diesen Heilsglauben fanden wir,

<sup>1)</sup> Im κῆριος Χριστός!—In der Religion des Judentums wird die philonische Strömigkeit ohne Rücksicht auf Paulus skizziert.

<sup>2)</sup> Zum folgenden κῆρ. Chr. a. a. O. Auch Morgan 116 beruft sich zur Rechtfertigung seiner Auffassung vom paulinischen Glauben auf Röm. 14, 23.—Über diese Stelle selbst s. o. S. 34 Anm. 3.

<sup>3)</sup> Hierzu vgl. das über Bouffet in Teil I S. 20 ff. Gesagte.

<sup>4)</sup> κ. Chr. 149 vgl. J. d. F. 42.

<sup>5)</sup> R. G. G. IV, 1295.



zwar „Christusglaube“ genannt, aber doch als Gottesglaube erkannt<sup>1)</sup>. Und wie es Glaube an Gott und nicht an Christus war, so handelte es sich bei dem allem auch nicht um ein Verhältnis des Gläubigen zu Christus, sondern zu Gott, gerade auch in der Rechtfertigungslehre, wo die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ das Korrelat der χάρις θεοῦ ist.

Ob dieser so geardete Christusglaube, den man nur mit Vorbehalt „Glaube an Christus“ nennen sollte, auch noch in einem weiteren Sinn Glaube an Christus ist, wie es Bouffet mit der Mehrzahl der Forscher will<sup>2)</sup> und wie es selbst Heitmüller anzunehmen scheint<sup>3)</sup>, dergestalt nämlich, daß die πίστις ein Verhältnis des Frommen zu Christus einschließt, meint oder fordert, das vermögen wir auf Grund unserer Begriffsanalyse der πίστις in der Tat nicht zu sagen. Nicht nur fehlen bis jetzt dafür alle Anhaltspunkte<sup>4)</sup>, — es machen sogar die ganz bestimmten Aussagen über Inhalt und Wesen der πίστις eine solche Bedeutung ihrerseits für die Christusfrömmigkeit recht unwahrscheinlich.

Wenn nun aber trotzdem eine solche Christusfrömmigkeit besteht und von der πίστις noch keine Linie dorthin führt, so kann nur die Prüfung jenes Verhältnisses des Frommen zu dem erhöhten Christus selbst endgültig darüber Ausschluß geben, ob die πίστις für dies Verhältnis oder in ihm vielleicht doch eine Rolle spielt oder nicht.

## B.

# Das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus.

## I. Voraussetzungen.

1. Dabei muß eines freilich von vornherein festgestellt werden. Von einem Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus kann man naturgemäß nur dort sprechen, wo man überzeugt ist, daß Christus auferstanden ist und lebt<sup>5)</sup>. Ohne diese Überzeugung fehlte jedem Verhältnis zu ihm der Boden. Die Gewißheit seiner Erhöhung aber hat der Christ im Glauben an jene Heilstatsache der Auferweckung. Damit ist die πίστις unerläßliche Voraussetzung für das Zustandekommen jeder Christusfrömmigkeit und man müßte grundlegend zugeben: Ohne πίστις keine Christusgemeinschaft<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Heitmüller beschreibt ihn in seiner Weise ohne unsere scharfe Begriffsabgrenzung „als Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott, auf die in Jesus Christus sich offenbarende Gnade Gottes, auf die in ihm sich vollziehende Erlösung...“ (Die Bekehrung des Paulus, 3. Th. K. XXVII 152).

<sup>2)</sup> S. Teil I.

<sup>3)</sup> Heitmüllers Formulierung: „Der (Christus) Glaube im paulinischen Vollsinn als Glaube an Christus, als Vertrauen auf den Jesus auferweckenden Gott...“ (s. o.) läßt es zum mindesten offen, ob die Worte „Glaube an Christus“ durch das folgende erläutert werden sollen oder ob sie schon selbst eine besondere Hinwendung des „(Christus) Glaubens“ an den erhöhten Christus ausdrücken.

<sup>4)</sup> S. o. S. 74; betr. Phm. 5 ebendort.

<sup>5)</sup> Vgl. etwa noch Röm. 1, 4; 2. Kor. 5, 16 und Phil. 2, 9–11; auch Klem. 58, 2: εἴ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χρ... ἥ τε πίστις... τῶν ἐκλεκτῶν und Ign. Sm. III, 1: πιστεύω ὅτια dort allerdings im Sinn fleischlicher Auferstehung).

<sup>6)</sup> Mu ndse unterstreicht diese Selbstverständlichkeit für den Kult und die persönliche Frömmigkeit unnötig stark (a. a. O. 46 u., 70 u.).

Paulus selbst hat das allerdings nirgends so ausgesprochen. Gewiß kann auch er nicht ohne die Voraussetzung des „Glaubens“ an die Auferweckung von dem Auferstandenen reden, — das zeigt unsere seitherige Untersuchung zur Genüge. Wo Paulus aber diese πίστις fordert, geschieht es nicht, um sie zur Bedingung der Christusfrömmigkeit zu machen, sondern um ihre Bedeutung für das Verhältnis zu Gott klarzustellen. Darum darf man nicht von der πίστις ausgehen, um sich etwa gedankenmäßig die Möglichkeit und Beschaffenheit eines solchen Verhältnisses zu Christus klar zu machen, — das wäre graue Theorie und überdies, wie wir sahen, resultatlos — sondern man muß dorthin blicken, wo dieses Christusverhältnis in Erscheinung tritt, wo es gelebt wird und sich Ausdruck verschafft. Das ist für alle Christen im gemeinsamen Kultus der Fall.

2. Hier erst ist der Mutterboden für die Christusfrömmigkeit der Gemeinden, hier nur schauen wir hinein auch in das fromme Verhältnis des Einzelnen zu seinem „Herrn“. Denn dort im Kultus wird Christus erstmalig zum Objekt der Frömmigkeit<sup>1)</sup>. Dort wird er ja gottesdienstlich verehrt. Dort rückt er als der gefeierte κύριος an Gottes Seite (Röm. 8, 34; Kol. 3, 1), ja fast an Gottes Stelle. Neben das „ἀββᾶ ὁ πατήρ“ Schreien des Gläubigen (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15) tritt das jauchzende „κύριος Ἰησοῦς Χριστός“ Rufen der sich zu ihm beknennenden und kniefällig vor ihm sich beugenden Gemeinde (Phil. 2, 10f.; Röm. 10, 9; 1. Kor. 1, 2; Röm. 10, 12). Aus dieser gottesdienstlichen Verehrung heraus erklären sich zu großen Stücken die Aussagen über die neue Stellung Christi; erst von hier aus werden auch diejenigen über das Verhältnis des Einzelnen zu ihm ins rechte Licht gerückt.

3. Denn jetzt steht der εἰς κύριος neben dem εἰς θεός (1. Kor. 8, 6; dazu etwa 1. Theß. 3, 11; Röm. 11, 36; 2. Kor. 10, 5, 7; 1. Theß. 1, 2, 12; Gal. 1, 3; 1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 1, 2; Phil. 1, 2; Phm. 3) und wie Gott schenkt er als der Herr der Herrlichkeit den Seinen Hilfe, Gnade und Segen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Dies und das folgende mit Bouisset; s. o. S. 20 und K. Chr. 99ff. 104 u. 8.

<sup>2)</sup> Es ist lehrreich, schon hier auf das Nebeneinander der Gottes- und Christusfrömmigkeit zu achten. Diese wächst unbekümmert neben dem Gottesglauben hoch, sodas schließlich ihre Aussagen über Christus denen über Gottes Wirken an Pathos und Ehrerweisung, an Abhängigkeitsgefühl und Zuersticht kaum noch etwas nachgeben. Das Gott trotzdem als der Oberste und Allbeherrschende erscheint, — s. o. S. 58 Anm. 4 und vgl. noch 1. Kor. 11, 3; 15, 28; 2. Kor. 13, 4 — kann an dem Nebeneinander jener beiden Arten des religiösen Lebens nichts ändern (s. auch u. C.). Man lese unter diesem Gesichtspunkt die entsprechenden Auslassungen des Apostels über Gott neben denen über Christus (wie sie in anderer Weise auch A. Seeberg „Die Anbetung des Herrn bei Paulus“ 18–23 nebeneinanderordnet). Paulus sagt: Gott wirkt alles (Phil. 1, 6; 2, 13; 4, 19); Er beruft (1. Theß. 1, 12; 4, 7; 5, 23f.; 1. Kor. 7, 17), bestimmt zum Heil (1. Theß. 5, 9; Röm. 14, 3), schenkt und vermehrt den Glauben (1. Theß. 2, 13; 2. Theß. 1, 11; Gal. 1, 6; Röm. 12, 3; 15, 13); in der Verkündigung der Heilsbotschaft erweist sich seine Kraft (1. Kor. 1, 18, 24; Röm. 1, 16) und nur durch seine Berufung kommt man in Gemeinschaft mit Christus (1. Kor. 1, 9, 30; 2. Kor. 1, 21 f.; Kol. 1, 12; anders nur Röm. 1, 6: κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ); sein Reichtum wird alle Not befriedigen (Phil. 4, 19). Gott gibt Charismata (1. Kor. 12, 7f.; Röm. 12, 6), bereitet die himmlische Wohnung (2. Kor. 5, 5) und schenkt das ewige Leben (Röm. 2, 6f.; 6, 23). Von ihm kommt Gnade und Friede (freilich nur in Kol. 1, 2 ohne ἰ. Χρ.) und auch in Jesus offenbarte sich nur seine Gnade (Röm. 5, 15, vgl. 2. Kor. 1, 19f.; 5, 19; Kol. 1, 27). An seinem Willen ist alles gelegen (Röm. 1, 10; 15, 32; Kol. 4, 3). Gott rechtfertigt (Röm. 8, 33 u. 8.), er verteilt Rettung und Verderben (Phil. 1, 28 u. 8.), er schenkt [seinen] heiligen Geist (1. Theß. 4, 8; [Gal. 4, 6]; 1. Kor. 6, 19; 2. Kor. 1, 21 f.;

Christus ist reich für Alle (Röm. 10, 11; 1. Kor. 1, 6). In seiner großen Liebe (2. Kor. 5, 14; Röm. 8, 35; 2. Thess. 2, 13; Gal. 2, 20) hat er verzichtet (Kol. 3, 13) und sich der Menschen angenommen (Röm. 15, 7), hat er die Christen vom Gesetz losgekauft (Gal. 3, 13) und zur Freiheit befreit (Gal. 4, 5; 5, 1). Er stärkt und bewahrt im Glauben (1. Thess. 3, 12; 2. Thess. [2, 16 f.] 3, 3, 5; 1. Kor. 1, 7 f.; 2. Kor. 10, 8). Er richtet (1. Kor. 11, 27–32), 2. Thess. 1, 9 sogar an Gottes Statt. Christus gibt Lohn (Kol. 3, 24). Zu ihm betet Paulus wie zu Gott (2. Kor. 12, 8), seine Gnade erfleht er insbesondere für die Glaubensgenossen (vgl. die Brieffchlüsse 1. Thess. 5, 28; 2. Thess. 3, 18; Gal. 6, 18; 1. Kor. 16, 23; Röm. 16, 20; Phil. 4, 23; Phm. 25); mit seinem Segen will er zu ihnen kommen (Röm. 15, 29), wenn er es zuläßt (1. Kor. 4, 19; 16, 7; Phil. 2, 24). Christus, der Herr, gibt Frieden (2. Thess. 3, 16; Kol. 3, 15; anders Phil. 4, 7)<sup>1)</sup>.

Darum, wie sehr Paulus selbst Gotte lebt (2. Kor. 5, 13), sich ihm verantwortlich weiß (2. Kor. 2, 17; 11, 2) und die Gemeinden ermahnt, nach Gottes Willen zu leben (1. Thess. 1, 9; 2, 15; 4, 1, 13; 5, 18; 1. Kor. 6, 19; 7, 19, 22; 2. Kor. 4, 2; Röm. 6, 11, 13, 22; 7, 4, 6; 8, 7 f.; 12, 1 f.; 14, 18; Phil. 2, 13; Kol. 2, 19; 4, 12), wie er Gott die Ehre gibt (Gal. 1, 4 c; 1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 1, 20; 4, 15; 10, 31; Röm. 15, 17; Phil. 1, 11; 2, 11; 4, 20), — so beantwortet er sie doch ebenso unter Anrufung Christi (1. Thess. 4, 1; 2. Thess. 3, 12; 1. Kor. 1, 10; 10, 1; Röm. 15, 30; nur in Röm. 12, 1 Gottes), für Christus zu leben (1. Kor. 7, 32–35; 2. Kor. 5, 15; Röm. 14, 7–9; Kol. 1, 28; 3, 23, 25), ihm zu dienen (Röm. 12, 11; 14, 17 f.; 16, 18; Kol. 3, 25), für ihn zu arbeiten (1. Kor. 15, 58) und zu leiden (Phil. 1, 29 f.), sein Liebesgesetz zu erfüllen (Gal. 6, 2), zu seiner Ehre (2. Kor. 8, 19) und zu seiner Verherrlichung (Phil. 1, 20).

Deshalb kann sich auch Paulus persönlich, — bei all seinem Trauen und Sichbeziehen auf Gott (1. Thess. 2, 4, 5, 10; Gal. 1, 20; 1. Kor. 15, 10; 2. Kor. 1, 17 f., 23; 2, 14 f.; 7, 40; 11, 31; Röm. 15, 15; Phil. 1, 8), als dessen (!) „Apostel“ und „Mitarbeiter“ er sich weiß (2. Kor. 1, 1; 3, 5 f.; 4, 1 f.; 6, 1, 3 f.), — in noch viel stärkerem Maße auf Christus berufen (2. Kor. 2, 10), dessen „Apostel“ und „Knecht“ er — wieder freilich nur durch Gottes Willen (s. o. und 1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1) — ist (1. Thess. 2, 7; 1. Kor. 1, 17; Röm. 15, 16; 2. Kor. 11, 23; 1. Kor. 11, 1; Gal. 1, 10; Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; dazu Phil. 3, 8; Phm. 1, 9, 13; 1. Kor. 4, 1–5; 2. Kor. 2, 10; 1. Kor. 9, 21; 7, 25; 14, 37; Phm. 8; 2. Kor. 10, 8; 13, 10; 11, 10; Röm. 1, 4 f.; Röm. 9, 1; 14, 14; 2. Kor. 12, 3; Kol. 1, 29; Röm. 15, 16–18; 1. Kor. 1, 31; 15, 31; Phil. 2, 24: 1. Thess. 5, 27; 1. Kor. 1, 10; Phil. 2, 1). Beides steht nebeneinander (Gal. 1, 1 und 2. Kor. 12, 9). Beides ist ihm Selbstverständlichkeit.

## II. Die Christusfrömmigkeit.

1. In all diesen Aussagen ist das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus durch das eine Wort „Herr“ scharf umrissen und bestimmt.

6, 5; Röm. 5, 5). Überall zeigt sich seine ewige Liebe (1. Thess. 1, 4; 2. Thess. 2, 16; 2. Kor. 13, 11, 13; Röm. 1, 7; 5, 5, 8; 8, 37 [? Christus? s. D. 35 und 39]) und Treue (1. Thess. 5, 24; 1. Kor. 1, 9; 10, 13; 2. Kor. 1, 18).

<sup>1)</sup> Vgl. auch die oben S. 68 genannten Stellen mit der Wendung „durch Christus“.

Logische Folgerungen verschlingen sich mit kultischen Gegebenheiten zu einem Abhängigkeitsverhältnis, in dem Christus wahrhaft der κύριος und der Gläubige sein δούλος ist, der ihm wie Gott vertraut, ihn liebt (1. Kor. 16, 22), ihm dient (s. o.) und ihm gehorsam ist (2. Kor. 10, 5). Nachdem Christus für die Menschen gestorben und die Rettung zum ewigen Leben nur durch ihn ermöglicht ist, gilt es, ihm restlos das Leben zu weihen, weil man im Leben und im Sterben an ihn, den Herrn über Tote und Lebendige verloren ist (Röm. 14, 8 f.)<sup>1)</sup>, ihm ganz gehört (ebendort und Gal. 5, 24) und nur so hoffen darf, einst bei Gott „mit ihm“ zu leben (2. Kor. 13, 4; Röm. 5, 10; [6, 4;] Kol. 3, 3 f.; bes. I. Thess. 5, 9 f.).

2. Aber das Verhältnis des Menschen zu Christus ist nicht nur das eines Knechtes zu seinem Herrn, wo der Gehorsam seine Schranken zieht, mag auch die Liebe die Augen leuchten lassen in freiwilligem Dienst. Die Christen sind vielmehr ganz tief innerlich ergriffen von Jesus Christus, — wenigstens bekennt so Paulus von sich Phil. 3, 12: ἐφ' ᾧ καὶ καταλείψομαι ὑπὸ Χρ. ἰ. — wie der Apostel denn auch den Korinthern schreiben kann, er habe sie wie eine Braut dem Herrn zuführen wollen zu lauterer Treue (2. Kor. 11, 2 f.). Sogar die Parallele der geschlechtlichen Einigung kann Paulus bei der Zeichnung dieses Verschmelzens mit Christo, dieses „hängens am Herrn“ streifen (1. Kor. 6, 17).

3. Und doch ist auch hiermit noch nicht die höchste Stufe der Christusgemeinschaft (κοινωνία 1. Kor. 1, 9) erreicht. Sie liegt erst dort, wo der erhöhte Herr im Kult als der gegenwärtige, alle spürbar durchströmende Geist erlebt wird. Erst aus dieser überwältigenden Erfahrung heraus formt sich die Sprache, in der Paulus das Innigste und Tiefste über das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus auszusprechen vermag. Da werden seine Bilder noch plastischer und atmender, berühren sich mit der Mysteriensprache der anderen zeitgenössischen Erlösungsreligionen und spiegeln in glühender Mannigfaltigkeit die Stärke jener Pneuma-durchfluteten Atmosphäre wieder. Aus den Schauern kultischen Ergriffenseins erwächst jene mystische Verbundenheit mit Christus, die das persönliche Leben jedes Einzelnen und das der christlichen Gemeinde in ihrer Gesamtheit tief und dauernd in die allzeit gegenwärtige Lebensmacht des pneumatischen Christus hineintaucht.

Ehe wir jedoch auf Grund von 2. Kor. 3, 17 die Gleichung ὁ κύριος = τὸ πνεῦμα für gültig erachten, seien kurz die Linien aufgezeigt, die Paulus zu dieser Gleichsetzung hinführen konnten.

a) Eine weitstehende Darlegung dessen, was für Paulus die Welt des πνεῦμα bedeutet, erübrigt sich hier. Es genügt festzustellen, daß dieser Geist allen Christen zu eigen gedacht ist (Gal. 3, 2 f.; 1. Kor. 12, 13), daß er in ihnen wohnt (1. Kor. 3, 16; 16, 19; Röm. 8, 9 b. 11) als die treibende, supernatural gedachte Kraft ihres neuen Lebens (Gal. 5, 18; Röm. 8, 4 f. 14) und sie umgibt als die neue Lebenssphäre (Röm. 8, 9), aus der heraus alles sittliche Verhalten (Gal. 5, 22) ebenso erwächst wie die charismatisch-ekstatischen Wirkungen im Gottesdienst (1. Thess. 5, 19; 1. Kor. 12 und 14). Diesen Geist

<sup>1)</sup> Zu Röm. 14, 9 b: ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, gibt das Hermesgebet I des Papyrus Leidensis W (Reigenstein Poimandres 17) eine schöne Parallele: ὁ δὲ κυριεύς τῆς ζωῆς.

muß jeder Christ besitzen (vgl. Gal. 6, 1; 1. Kor. 2, 15; 3, 1 mit 1. Kor. 2, 14; 3, 1. 3); ohne ihn darf er sich nicht Christi eigen nennen (Röm. 8, 9).

b) Mit dieser letzten Stelle ist bereits auf eine innerliche Beziehung zwischen πνεῦμα und Χριστός hingewiesen, schon dadurch, daß der „Geist“ hier wie in Phil. 1, 19; Gal. 4, 6 als „Geist Jesu Christi“ erscheint, während er an anderen Stellen „Geist Gottes“ genannt wird (so 1. Thess. 4, 8; 1. Kor. 2, 12. 14; 3, 16; 6, 19; 2. Kor. 1, 21 f.; 3, 3; 5, 5; Röm. 5, 5; 8, 9a. 11. 14).

Doch ist das Verhältnis von πνεῦμα und Χριστός und ihre enge Verwandtschaft durch diese Aussage über das Korrespondieren von Geistbesitz und Christuszugehörigkeit nur von fernher angedeutet. Die Parallelen sind anderwärts weit eindrucksvoller.

Schon ein rein äußerliches Nebeneinander fällt auf. In 2. Kor. 1, 21 f. heißt es: ὁ δὲ βεβαίων ἡμᾶς οὖν ὑμῖν εἰς Χριστόν . . . ὁ θεός und anschließend daran ὁ καὶ . . . θεός τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. Gal. 5, 24 f. steht οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ in unmittelbarer Parallele mit εἰ ζῶμεν πνεύματι. Ähnliches beobachten wir in Röm. 8, 9 f. (doch s. u.). Die Gleichsetzung von οὐκ . . . ὡς πνευματικοῖς mit ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ in 1. Kor. 3, 1 mag das noch unterstreichen. Mehr an der Oberfläche liegen dann Bemerkungen wie Röm. 9, 1: „Ich sage die Wahrheit ἐν Χριστῷ . . . mein Gewissen bezeugt es mir ἐν πνεύματι ἀγίῳ und Phil. 2, 1: εἰ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ . . . εἰ τις κοινωνία πνεύματος.

Tiefere Beziehungen zwischen Christus und Pneuma werden aber angerührt in 1. Kor. 12, 12 f.: οὕτως καὶ ὁ Χριστός, καὶ γὰρ ἐν εἰ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Dazu muß man 1. Kor. 6, 11 vergleichen (ἀλλὰ ἀπελούσασθε . . . ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν), um sich an den Zusammenhang beider Größen mit der Taufe zu erinnern (s. u.; vgl. bereits 1. Kor. 12, 12 f. und 1. Kor. 1, 21 f.).

Stehen damit Christus und Pneuma entscheidend am Anfang des neuen Christenlebens, so steht auch das Leben selbst unter beider Zeichen (vgl. Röm. 8, 4: τοῖς περιπατοῦσιν . . . κατὰ πνεῦμα mit 15, 5: τὸ αὐτὸ φρονεῖν . . . κατὰ Χριστόν Ἰησοῦν; ebenso Gal. 5, 16: πνεύματι περιπατεῖτε mit Kol. 2, 6: ἐν αὐτῷ [= Χρ.] περιπατεῖτε). Darum kann Paulus Röm. 15, 18 ohne Anstoß in einem Atemzug sagen: κατεργάσατο Χριστός δι' ἐμοῦ . . . ἐν δυνάμει . . . πνεύματος ἀγίου.

So reiht sich Aussage an Aussage. Jede verstärkt die vorhergehende. Und ohne daß wir jede einzelne untersuchen müßten, schwillt aus dem „Geist Gottes“, dem „heiligen Geist“, dem, der Geist von „Christi Geist“ ist (Röm. 8, 9; Phil. 1, 19) und dessen Besitz allein das Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς zu sprechen befähigt (1. Kor. 12, 3), das Pneuma zu einer Größe an, die unter der Hand an Christi Stelle treten kann, wie umgekehrt in Röm. 8, 9 f. πνεῦμα, πν. θεοῦ, πν. Χριστοῦ, Χριστός (!) und wieder πνεῦμα ohne Schwierigkeit miteinander wechseln<sup>1)</sup> – bis sich dieses Nebeneinanderstehen und Ineinanderfluten, dies Anklingen und Zusammentönen auflöst in die klaren, unmißverständlichen Worte des gipfelnden Satzes: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν (2. Kor. 3, 17).

Mit solchem Sanfarenklang findet er sich freilich nicht bei Paulus. Dort steht er vielmehr ganz bescheiden im Zusammenhang seiner Beweisführung

<sup>1)</sup> Sehr zu Unrecht folgert W. Weber aus dieser Stelle die „Tatsache, daß die Paulinen Christus, Gott (!) und Geist geradezu miteinander vertauschen können“ (a. a. O. 54 mit Anm. 3).

für die Überlegenheit des Neuen Bundes über den Alten und zwar als Mittelglied seines Schlußverfahrens, gleichsam in Parenthese. Doch schwächt das die Bedeutung seines Inhaltes nicht ab, wenn man auch nicht vergessen darf, wie gewaltig Paulus oft in rabbinischer Meisterhaftigkeit seinen Stoff benutzte. „Stoff“ zwar im Sinn eines von außen gegebenen, bereits formulierten Wortes scheint ihm dieser Satz hier nicht zu sein, doch aber Mittel. Denn Paulus zwingt mit ihm das «κύριος» des vorausgehenden Exoduszitates in die ihm gerade nötige Färbung hinein. Dabei gebraucht er die Gleichung  $\acute{\omicron}$  κύριος = τὸ πνεῦμα wie etwas ihm ganz Selbstverständliches und seinen Lesern Geläufiges, oder – vorsichtiger ausgedrückt – als etwas, was ihm an dieser Stelle auszusprechen keine Bedenken macht. Unstatthaft wäre es dagegen zu sagen: Der Herr ist nur „der“, d. h. der den Christen bekannte „Geist“, oder auch die Gleichung herumzudrehen, so daß allgemein der Sinn herauskäme: Der Geist ist der Herr. Das verbieten schon die mehrmals zitierten Stellen Röm. 8, 9 und Phil. 1, 9, wo vom Geist Christi die Rede ist, überdies auch schon seine Sonderbezeichnung πνεῦμα ἁγίον und πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

Trotz dieser Grenze bleibt die Möglichkeit der Gleichsetzung beider Größen nun aber ausgesprochen, und da es uns hier um den Nachweis ihrer engen Verwandtschaft zu tun ist, seien noch drei andere Stellen zur Bestätigung von 2. Kor. 3, 17 genannt. Die erste ist die oben erwähnte Röm. 8, 9 f., in der Χριστός zwanglos mit πνεῦμα wechselt. Ausdrücklich betont dann ferner die pneumatische Seinsweise Christi 1. Kor. 15, 45, wo Christus in seiner Gegenüberstellung mit „dem ersten Adam“ als ὁ ἐσχατος Ἀδάμ ein πνεῦμα ζωοποιόν genannt wird (vgl. auch D. 44: ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν). Schließlich gehört auch der im Kampf gegen die Unzucht geprägte Satz 1. Kor. 6, 17 hieher (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστιν), in dem die pneumatische Existenz des Herrn als selbstverständlich angenommen ist.<sup>1)</sup>

c) Diese Beobachtungen geben uns nun die Mittel an die Hand, auch die übrigen Aussagen, in denen Paulus das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus mit der vollen Inbrunst mystischen Erlebens beschreibt, nachzufühlen und zu verstehen. Die Überzeugung, daß der Herr in dem Geist gegenwärtig ist, ist dabei überall Voraussetzung. Die pneumatischen Erfahrungen und Vorstellungen drängen notwendig zur Christusmystik hin. Das zeigt sich vor allem schon im Sakrament der Taufe.<sup>2)</sup>

Denn bei der Taufe haben die Christen nicht nur den Geist getrunken (1. Kor. 12, 13; vgl. 2. Kor. 1, 21 f.), sind sie nicht nur „gesalbt“ und auf Christus „versiegelt“ worden (2. Kor. 1, 21 f.; vgl. Hi. 5e. Sim. IX 16, 3 f.), vielmehr bedeutet die Taufe eben den Anfang des „In-Christus-hinein-versehigt-werdens“ (2. Kor. 1, 21: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστόν). Man wird deshalb nicht nur – weil unter Anrufung des Herrn Jesus Christus – „in seinen Namen hineingetaucht“ (1. Kor. 1, 13: ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθη; vgl. auch 1. Kor. 6, 11: ἀπελούσασθε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.), wobei die primitive Vorstellung noch mitschwimmen mag, daß die mit dem Namen

<sup>1)</sup> Hatth verweist in ähnlichem Zusammenhang (a. a. O. 39 Anm. 1) außer auf 1. Kor. 15, 45 noch auf 1. Kor. 1, 24 und 2, 8, ohne daß dort von der Identität Christi und des Pneuma die Rede wäre.

<sup>2)</sup> Sommerlath a. a. O. 72 ff. hebt diese Bedeutung der Taufe für die Entstehung der Christusgemeinschaft mit Nachdruck hervor.

des Kultheros verbundene zauberhaft wirksame Kraft auf den Täufling übergeht, — nein, Paulus sagt geradeaus: „Wir sind in Christum hineingetauft“ (Röm. 6, 3: ἑσοι βαπτισθημεν εἰς Χριστόν, ebenso Gal. 3, 27), d. h. in seine pneumatische Seinsweise hineingetaucht. Jeder, der getauft ist, hat ihn „angezogen“ (Gal. 3, 27: ἑσοι γάρ εἰς Χρ. βαπτισθητα, Χριστόν ἐνεδύσασθε), unverlierbar und verpflichtend. Christus selbst ist die neue Lebenssphäre, die geistig-reale-supranaturale Lebensluft; überall spürt man nun sein Wirken und seine Gegenwart, — der Christ hat Leben nur „in ihm“.

d) Das ist die große Gnadengabe Gottes: „Ewiges Leben in Christo Jesu unserem Herrn“ (Röm. 6, 23). „Der Sünde tot — Gotte leben in Christo Jesu“ (Röm. 6, 11): So will es das „Geistgesetz des Lebens in Christo“ (Röm. 8, 2). „Im Herrn Christus Jesus wandeln, eingewurzelt und sich aufbauend in ihm“ (Kol. 2, 6), das ist der Christen höchste Lösung. Sind sie doch schlecht hin „in ihm“ (Röm. 8, 1: τοῖς ἐν Χρ. ἰ.). Darum gibt es nur eine Aufgabe: „Im Herrn zu stehen“ (Phil. 4, 1: οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ) und eine Bitte zu Gott: „Herzen und Sinne in Christo Jesu“ zu „bewahren“ (Phil. 4, 7). Nur wer so immer „im Herrn“ bleibt, vermag dann auch im Abendmahl die höchsten Schauer der stofflichen Vereinigung mit dem erhöhten Christus, die κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ zu erleben.

e) Und damit schlägt die Betrachtungsweise um. Ist der Gläubige „in Christo“, in der Wirklichkeit seines überall — nicht nur im Kultus — lebendigen Seins, das in religiöser Inbrunst, im sittlichen Gewissen und in der neuen stürmisch-trendigen Tatkraft ebenso erlebt wird wie in den mannigfachen Äußerungen der bald ruhig stetigen, bald ekstatisch aufreißenden Mächte, die man dem Pneuma zuschreibt, so daß man eine Grenze zwischen beiden in dem eigenen Leben kaum noch ziehen zu können vermeint, — so spürt mit all dem der Christ den Christus Kyrios auch in sich<sup>1)</sup>: „Wenn Christus in euch ist, dann . .

<sup>1)</sup> Eine gewisse Parallele zu diesem Wechsel der Betrachtungsweise, wonach der Myster bald sich „in Gott“ weiß und bald „Gott in sich“, finden wir schon in den von Reitzenstein (Poimandres 17 ff.) zitierten Hermesgebeten mit der dort mehrmals vorkommenden Formel: ὁ γὰρ εἰ ἐγὼ καὶ ἐγὼ οὐ (S. 17: 111; S. 21: III 11) bzw. ἐγὼ εἰμι ὁ καὶ ὁ ἐγὼ (S. 21: II 7). Dazu wären aus dem Zusammenhang ergänzend die entsprechenden Aussagen über das Innewohnen des Gottes heranzuziehen, so I 10: εἰσελθεῖς τὸν ἴμὸν νοῦν, καὶ τὰς ἐμάς; φρένας εἰς τὸν ἀπάντα χρόνον τῆς ζωῆς μου und II 1: ἔλθε μοι κύριε Ἐρημῆ ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν θυμαίων. Solches Einwohnen der Gottheit will ja auch das Zaubergebet an Horus (VI 3 f. a. a. O. 26 ff.) durch die siebenmal wiederholten Bekchwörungsworte εἰσελθε φωνῆ μοι erzwingen (7. 8. 10. 12. 13. 15. 16). Auch die von R. zitierten Stellen des Papyrus Insinger XXXV 17: „Erkenne die Größe Gottes, um sie in deinem Herzen wohnen zu lassen“ und XXXVI 3: „Der Fromme mit der Größe Gottes im Herzen“ wären hier zu vergleichen (a. a. O. 217 und 237), vor allem aber der Papyrus XXXV 19: „Thot (?) ist Herz und Zunge des Frommen; siehe sein Haus ist der Gott.“ — Gewiß sind Vorstellung und Mystik hier jeweils anders gefärbt und bedingt. Aber R. hat recht, wenn er im Anschluß an jene Belege feststellt: „So ist der Fromme in Gott und Gott in ihm.“ Freilich ist von Paulus eine Identität Gottes (bzw. Christi) und des Mysten, wie wir sie in den obengenannten Hermesgebeten sahen oder wie wir sie in dem ophitischen Evaevangelium mit der knappen Prägung ἐγὼ οὐ καὶ οὐ ἐγὼ (a. a. O. 242) finden, nirgends ausgesprochen. (Ähnlich äußern sich Hatth 40, 74 und 82, Morgan 142, Garvie 132, auch Burton Scott Eaton, „The Pauline theology and Hellenisme“ in The American Journal of Theology XXI, 3, 1917, S. 378 f.). Ebenjowenig kann bei Paulus die Rede von

ist der Geist Leben!“ ruft Paulus erfahrungsfreudig der Gemeinde in Rom zu (Röm. 8, 10). Denn dies erst ist der oberste Maßstab für den rechten Glauben, ob Christus in den Menschen ist oder nicht. Darum schreibt er den Korinthern (2. Kor. 13, 5): „Stellt an euch selbst die Probe an, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erkennt ihr denn nicht an euch, daß Jesus Christus in euch ist?“ Ja er ist es und soll es immer noch mehr werden (Gal. 4, 19: „Meine Kinder, um die ich wiederum Wehen leide, bis Christus in euch Gestalt gewinne“). Das unaussprechliche Verspüren des Christus selbst in der eigenen Brust, das Ergriffensein von ihm, das Ausgehen in ihm, das ist das Entscheidende. Von ihm erfüllt, getragen und getrieben sein, in ihm leben, sterben und ewig sein: Das ist nach des Apostels Auffassung Christenleben, recht eigentlich ein „Christusleben“.

4. Gott versinkt hier. Für ihn scheint kein Raum mehr zu sein<sup>1)</sup>. Der Christ weiß sich nur Christus gegenüber, blickt allein auf ihn und lebt in ihm.

Aber sagen wir damit nicht doch zuviel? Ist nicht Gott selbst in Christus, so daß die Gläubigen durch das In-ihm-sein gleichzeitig „in Gott“ sind?<sup>2)</sup> Nein. Das johanneische, im 4. Evangelium allerdings in ἐγώ-Stil formulierte: „Er und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30) kann Paulus nicht mitbekennen<sup>3)</sup>. Der erhöhte Christus, der κύριος Ἰησοῦς, mag er immerhin εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου genannt werden (Kol. 1, 15), mag in ihm – anti-gnostisch gesprochen – „das ganze Pleroma der Gottheit leibhaftig wohnen“ (Kol. 1, 19; 2, 9), – die unio mystica magna des Johannesevangeliums: Der Vater in Christus und Christus in den Gläubigen, deshalb die Gläubigen in Christus und damit im Vater (Joh. 14, 20–23; 15, 9f.; 17, 11. 21) gibt

jener „Ubiquität Christi“ sein, die das Logion Jesu von Behneja (239f.) voraussetzt oder von jenem „Panchristismus“, den die Worte des Martyriums Petri: οὐ τὸ καὶ καὶ τὸ καὶ ἐν σοὶ καὶ τὸ ὄν οὐ widerspiegeln. Geht doch auch die Frömmigkeit des Corp. Herm. in diesem Punkt völlig andere Wege als Paulus (vgl. etwa V [VI] 9 und 11 a. a. O. 244 o.). Dennoch werden wir zumal wegen der bedeutamen Parallelen im Johannesevangelium: καθὼς οὐ κἀπερ ἐν ἐμοὶ καὶ ὡς ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾶσιν (17, 21), ebenso D. 22 f.: ἵνα ᾶσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ οὐ ἐν ἐμοὶ und nicht zuletzt im Hinblick auf das von Reizenstein (24f.) beiseite gelassene Wort 14, 20: ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ὡς ἐν ὑμῖν die Ähnlichkeit solcher Wechselmystik nicht unerwähnt lassen dürfen.

<sup>1)</sup> Rohde, Gottesglaube und Christusglaube bei Paulus, Z. N. W. 1923, 47f. bezeichnet es als eine „unerträgliche Zwiespältigkeit“, „wenn Gott für die Christumystik ziemlich irrelevant wäre“ und glaubt diese Zwiespältigkeit nur durch Annahme einer „Synthese zwischen Gott und Christus bei Paulus“ im Sinn einer „Christianisierung seines Gottesbildes“ überbrücken zu können (55f.). Was πιστὸς sei, behandelt er nicht.

<sup>2)</sup> So besonders H. E. Weber, Die Formel in Christo Jesu ... 232: „Paulus hat die Gottesmystik als Christumystik“ und 242: „Die Christumystik bedeutet die Vermittlung der Gottesmystik durch die im Glauben angeeignete geschichtliche Offenbarung des Gottesohnes.“ Ähnlich mit Berufung auf diesen auch W. Weber 54f., vgl. 23 und 116, und vom katholischen Standpunkt aus Meinerz a. a. O. 2: „Christus selbst ist der Führer zu Gott hin, und da die Gottheit in ihm selbst leibhaftig wohnt, ist kein eigentlicher Unterschied zwischen paulinischer Christumystik und Gottesmystik zu machen.“

<sup>3)</sup> Auch das ἐν Χριστῷ von 2. Kor. 5, 19 (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάξασαν ἑαυτῷ) ist nicht mystisch, sondern instrumental zu verstehen, abhängig von καταλλάξασων (nicht etwa nur von ἦν).



es bei Paulus ebensowenig wie das andere Jesu Mittlerstellung betonende Wort: „Er ist der Weg . . . , niemand kommt zum Vater, denn durch ihn“ (14, 6; auch gegen Maier a. a. O. 98 vgl. o. S. 82 Anm. 2). Denn das εἶπε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένῳ (Kol. 2, 10) bezieht sich, wie die folgenden Verse zeigen, ganz ausschließlich nur auf die Gemeinschaft mit Christus. Der Gedanke, daß Gottes Pleroma in ihm beschlossen ist, tritt sofort wieder zurück, war ja auch wesentlich polemisch bedingt. Und die Wendung 2. Kor. 6, 16: ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ζῶντος wird schon durch den Zusammenhang der Pareneze sofort ihres möglicherweise mystischen Beigeschmacks entkleidet, besonders aber dann durch die Ausführungen der zur Erläuterung angezogenen (καθὼς εἶπεν ὁ θεός . . .) alttestamentlichen Stellen mit ihrem scharfen «εἶσομαι αὐτῶν θεός . . . εἶσομαι εἰς κατέρα καὶ ὑμεῖς ἐξεσθε μοι εἰς υἱὸς καὶ θυγατέρας». Wenn wir bei Paulus die Kette Mensch-Christus-Gott überhaupt klingen wollen, so dürfen wir es nur mit den Worten 1. Kor. 3, 22. 23: πάντα ὑμῖν — ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ — Χριστός δὲ θεοῦ<sup>1)</sup> oder mit dem Bilde von 1. Kor. 11, 3: παντός ἐνδρός ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός . . . κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός (vgl. auch Röm. 6, 10 f.: ὁ δὲ ζῆ. ζῆ τῷ θεῷ. οὕτως καὶ ὑμεῖς . . . ζῶντες δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. 'I.).

„Mystik“ liegt in diesem Zusammenhang bzw. in dieser Abhängigkeit jedenfalls keine vor, Gottesmystik schon gar nicht<sup>2)</sup>. Auch Kol. 3, 3: ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυκται σὺν Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ hat in seiner eschatologischen Prägung (vgl. D. 4: ὅταν Χρ. φανερωθῆ. ἡ ζωὴ ἡμῶν) mit Gottesmystik nichts zu tun<sup>3)</sup>, erst recht nicht der formelhafte Briefeingang 1. Thess. 1, 1: τῇ ἐκκλησίᾳ Θεοσ. ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ 'I. Χρ. (vgl. dazu 2, 14: τῶν ἐκκλ. τοῦ θεοῦ ἐν Χρ. 'I.). Es ist eine völlige Verkenntung dessen, was Paulus dort, wo er in vollem Pathos ἐν Χριστῷ sagt, — zum abgeklärten Gebrauch s. u. — meint, wenn man mit Hinweis auf jene äußerlich freilich „völlig analoge Ausdrucksweise“ mit Deißmann (Formel 93) „Licht auf unser Problem“ werfen zu können glaubt, um damit vielleicht nebenbei eine Gottesmystik bei Paulus festzustellen. D. geht dabei wieder so weit, daß er neben Kol. 3, 3 die Verbindungen παρρησιαζεσθαι und καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ (1. Thess. 2, 2; Röm. 2, 17; 5, 11) zum Beweis anführt (a. a. O.) und sich bei seinem Hinweis auf Apg. (I) 17, 28 als „Ausdruck einer räumlichen Beziehung: Gott ist als Element gedacht, in welchem wir leben . . .“ (94) bedenkl. der Methode eines Schlatte oder Seine (s. o. Teil I) nähert. Selbst Bouffet hebt diese

<sup>1)</sup> Ebenso Garvie 112.

<sup>2)</sup> Vgl. Morgan 122: „Now it is true that Paul's mysticism is not a God but a Christ mysticism.“ Ebenso Schweiger 174: „Gott, und darin zeigt sich das Jüdische, ist rein transzendent. — Gottesmystik gibt es für den Apostel nicht.“ Nur ist es falsch oder mindestens käuf. gesehen, wenn Schw. sich verbessert: „oder noch nicht“ und hinzufügt: „Einst freilich wird sie Realität werden, nach Beendigung des messianischen Reichs, wenn Gott sein wird „alles in allem.“ Das ist bestenfalls eschatologischer Pantheismus oder wenn man will: pantheistische Eschatologie, aber keine Mystik.

<sup>3)</sup> Gegen Meiners' Auffassung (a. a. O. 4), diese Stelle sei „wohl die treffendste Formel der paulinischen Mystik“ und gegen Kennedys, der meint: „We do not require to dwell on the fact, often emphasised, that Paul's is a Christ-mysticism rather than a God-mysticism. The distinction must count for little in view of a statement like Colossians III 3: 'Your life is hid with Christ in God'“ (Expos. VIII 23 S. 210).

völlige Verschiedenheit des Frömmigkeitsverhältnisses zu Gott von dem zu Christus nicht scharf genug hervor (K. Chr. 119 f.). Zwar weist er darauf hin, daß Paulus „die Wendungen εἶναι ἐν θεῷ, θεός ἐστι (οὐκ εἶ) ἐν ἡμῖν so gut wie gar nicht kennt“. Doch macht auch er hinsichtlich Kol. 3, 3 eine Einschränkung und glaubt, daß außerdem in Röm. 6, 10 f.; Phil. 2, 13 und 1. Kor. 3, 16 „vielleicht . . . eine gewisse Gottesmystik enthalten“ sei. Die letzten Stellen entbehren aber in ihrer ethischen Färbung jedes mystischen Beigeschmacks. Gerade Röm. 6, 11: ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. <sup>1)</sup> zeigt klar den Unterschied der Einstellung (vgl. auch 2. Kor. 2, 17 und 12, 1: κατέναντι θεοῦ ἐν Χρ. λαλοῦμεν).

Gott ist eben für Paulus der Willensgott des A. T. Er behält für ihn den unbedingten Persönlichkeitscharakter, den ihm Moses und die Propheten einst verliehen. Als πνεῦμα wie den κύριος Χριστός, d. h. in der Kategorie des Mystischen vermag sich Paulus Gott nicht vorzustellen. Das wäre für ihn eine μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. Lediglich sein Verhältnis zu Christus steht im Zeichen der Mystik, eben auf Grund der kultischen Voraussetzungen und der Zeitanfchauungen überhaupt. Gott gegenüber eine solche Erweichung des Abstandes annehmen zu wollen, wäre für Paulus unmöglich gewesen. Auch den mehr pantheistischen als mystischen Satz der Apg. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν hätte Paulus niemals von Gott, höchstens mit Beziehung auf Christus aussprechen können.

5. Doch sind wir mit diesen für das Auseinanderhalten der Gottes- und Christusfrömmigkeit notwendigen Feststellungen etwas vom Wege abgekommen. Es galt, die Folgerungen <sup>1)</sup> aus dem ἐν Χριστῷ εἶναι und dem Χριστός ἐν ἡμῖν zu ziehen.

Wieder muß die Taufe Ausgangspunkt sein <sup>2)</sup>. Denn nun rücken die großen Tatsachen des Leidens, des Kreuzestodes, der Auferweckung und des Lebens Christi in der Lichtherrlichkeit himmlischen Glanzes in das Blickfeld des in der Taufe in Christus hineingestellten Menschen. Nun erst vollendet sich die Gemeinschaft. Das „in Christus“ wird in besonderer Weise ein „mit Christus“ von ganz prägnanter Art. „In ihn getauft werden“ bedeutet nun nichts weniger als in sein Schicksal verhaftet werden, religiös wie sittlich betrachtet. Ganz nach Art der mysteriösen Frömmigkeit jener Zeit „erlebt der Fromme“ bei diesem Initiationsakt „in mystischer Gemeinschaft . . . daselbe, was der göttliche Heros in vorbildlicher Kraft vorher und prinzipiell erlebt hat“ <sup>3)</sup>.

Wurde Christus für sie gekreuzigt, so sind die Christen mitgekrenuzigt, ihrem Fleisch, ihren Begierden, der Welt (1. Kor. 1, 13; Gal. 2, 6; 6, 14; Röm. 6, 6). Sie teilen die κοινωνία seiner παθημάτων (Phil. 3, 10; vgl. Röm. 8, 17: συνασχομεν). Ist er gestorben, so sind es auch die, die zu ihm gehören (2. Kor. 5, 14; Röm. 6, 3, 8; Phil. 3, 10), — wurde er begraben, so auch sie

<sup>1)</sup> S. mit h, a. a. O. 42 ff. überspringt diese Tatsache der Folgerung, indem er die Einheit mit Christus sofort als „Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus“ faßt und aus dieser — nicht aus jener — das Lebensgefühl des Apostels hervorgehen läßt.

<sup>2)</sup> Vgl. Sommerlath a. a. O. 76 f.

<sup>3)</sup> Bouisset, K. Chr. 139. Dazu Dibelius, Jhsweihe 46: „Die Christen der hellenistischen Welt haben also das Bedürfnis empfunden, die Taufe . . . als hellenistisches Mysterium zu verstehen. Die Analogie der Mysterien erklärt hier alles.“ Vgl. auch Seifegang, a. a. O. 28 f.

in der Taufe (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12a)<sup>1)</sup>, – wurde er auferweckt, so gilt das auch für sie (Kol. 2, 12b: συναγέρθητε), wenn anders er der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol. 1, 18) ist. Ja – ist er im Leben, dann hat Gott auch die Christen lebendig gemacht (Kol. 2, 13: συνεζωοποίησεν), sie „leben“ „ewiges Leben“ schon jetzt „in Christo“ (Röm. 6, 23; 8, 2). So erlebt der Christ in der Taufe alles, was Christus urbildlich war und ist, nach und mit.

Und wie die Taufe Sinnbild und Ausdruck des Verflochtenseins in Jesu Schicksal wird, das dort nachlebt werden soll, so steht daneben das ganze christliche Leben unter dem besonderen Zeichen der Vornwegnahme der Güter der Zukunft, des Hereinbrechens der Ewigkeit in diese Zeit.

Streilich, immer wieder gibt die rauhe, böse Wirklichkeit dieses zu Ende gehenden Aons zu bedenken, daß das volle Heil erst in der Zukunft liegt (1. Thess. 4, 17: πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα; 2. Kor. 13, 4b: ζήσομεν σὺν αὐτῷ; Röm. 5, 10: σωθησόμεθα; Röm. 6, 8: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ; Phil. 1, 23: ἐπιθυμίαν . . . σὺν Χρ. εἶναι; Kol. 3, 3f.: ζωῆς κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ, ὅταν ὁ Χρ. φανερωθῇ . . . τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. vgl. Röm. 8, 17: ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν u. ä. δ.). Aber es ist schon hereingebrochen, die Teilnahme an der δόξα Christi bei Gott liegt nicht nur in der Zukunft (1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 2, 14 ?; 1. Kor. 2, 7 ?; 15, 43; Röm. 2, 7; 5, 2; 8, 19, 21; 9, 33b; Phil. 4, 19 ?; Kol. 3, 4; ebenso ἐνδοξασθῆναι in 2. Thess. 1, 9, 12), sondern sie ist schon Gnadenerlebnis der Gegenwart, im Kult zumal (2. Kor. 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζομενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), aber auch sonst überhaupt durch das Christsein (vgl. Röm. 8, 30: τούτους καὶ ἐδόξασεν und die oben mit ? versehenen Stellen von δόξα).

Wer in Christus ist, ist im Leben, wer lebt, ist in ihm. Und weil nun alle derart „in Christo“ sind, in ihn hineingetauft und -getauft, so sind sie alle eines, ja „einer in Christo“ (Gal. 3, 28: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστὲ ἐν Χρ.!). Sie sind in dem „einen Geist“ . . . in einen Leib hineingetauft“ (1. Kor. 12, 13: ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), sind „ein Leib in Christo“ (Röm. 12, 5: οὕτως ὡς πολλοὶ ἐν σῶμα ἐσμεν ἐν Χρ.), – ja sind „Leib Christi“ selbst (1. Kor. 12, 27: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χρ.). Das Bild verklingt schier Christi Eigenexistenz, gibt sie aber doch Paulus sofort wieder zurück. Denn Christus behält die herrschende Stellung als das Haupt dieses Leibes (Kol. 1, 18), den der Kolosserbrief der ἐκκλησία gleichsetzt (Kol. 1, 24). Die Christen sind nur Einzelglieder (1. Kor. 12, 27: σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους), wie denn Paulus gelegentlich (1. Kor. 11, 3) auch Christus das Haupt eines jeden Mannes nennen kann (παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χρ.). Immerhin darf dies Betonen des Abstandes zwischen Christus und den Menschen jenes Verschmelzen mit ihm nicht verwischen. Die Blut des gemeinsamen Erlebens der Gegenwart Christi um sich, in sich und in den Anderen schweift

<sup>1)</sup> Vgl. Dibelius, a. a. O. 45: „Sterben und Auferstehen des Gottesohnes wird im Sakrament nachgebildet. So müßte die Taufe eigentlich ein Sterben sein; aber dem widerspricht die Form der Handlung, wenn man sie nicht gerade – wie später Luther – als «Erkäufetwerden» deutete. So werden sie nun an den genannten Stellen als Nachbildung von Christi Begräbnis verstanden – notgedrungen, denn das Begräbnis Christi ist keine Heilstatfache.“

die Glieder der Gemeinden zu einer Gemeinschaft von höchster Innigkeit und gleichem Lebensrhythmus zusammen.

6. Stark und leuchtend stehen diese Aussagen eines fürwahr höchst- gespannten Selbstgefühls vor uns. Sie sollen nach Pauli Auffassung für alle Christen ausnahmslos gelten. In vollem Lichte erscheinen sie jedoch erst<sup>1)</sup>, wenn man sie als Ausdruck des tiefsten Erlebens des Apostels selbst nimmt und wenn wir nun abschließend jene anderen Stellen hinzufügen, wo Paulus von sich selbst und seiner eigenen Christuskommunität redet<sup>2)</sup>.

Bekannt er doch, daß ihm — wir würden sagen: kraft seiner besonders starken, visionär-ekstatischen, religiösen Veranlagung — eine besondere „Gnade“ gegeben ist (Gal. 2, 9; 1. Kor. 15, 10; auch 2. Kor. 12, 9), wie er denn auch nicht nach Art seiner Gemeinden durch menschliche Predigt, sondern δι' ἀποκαλύψεως ἰ. Χρ. zum Glauben gekommen war (Gal. 1, 12). Daß er den Geist besitzt, sollten die Leser seiner Briefe wissen (z. B. 1. Kor. 2, 4; 7, 40). Er schließt sich überdies in die Aussagen über ein vom Geist getragenes und getriebenes Leben öfter durch ein ἡμεῖς u. ä. ein (z. B. Gal. 5, 25; 2. Kor. 5, 5; Röm. 5, 5; 7, 6; 8, 4. 32). Aber ebenso ist er ein „Mensch in Christo“ (2. Kor. 12, 2) wie die andern alle. „Von Christus“ bei Damaskus „ergriffen“ (Phil. 3, 12) ringt er darum, dauernd „in ihm erfunden zu werden“ (Phil. 3, 8). Doch nicht so, als ob er Zweifel an seinem Sein in Christo hätte. Im Gegenteil: „Alles vermag er in dem, der in ihm als Kraft wirkt“ (Phil. 4, 13)<sup>3)</sup>. Mögen auch Körper und Nerven schwach sein und müde werden, mag Krankheit toben und der „Dorn im Fleisch“ (2. Kor. 12, 7) ihn peinigen je und je, — rühmen will er sich der Schwachheiten, „damit die Kraft Christi“ auf ihm „jelte“ (dort D. 9). Ja, er weiß es: Wenn der Leib auch schier zerbricht vor Last und Not, Christus lebt dann nur umso mehr „in ihm“, umso stärker, umso reiner: „Wenn ich schwach bin — dann gerade bin ich stark!“ (D. 10). Er fühlt sich bei Christus (Röm. 9, 3), trotz 2. Kor. 5, 8f. Ja so sehr weiß er sich eins mit ihm, daß er Phil. 1, 8 sagen kann, er sehne sich nach seiner Gemeinde ἐν σπαραγγίαις Χριστοῦ Ἰησοῦ, daß er, ohne den Vorwurf der Lästerung zu fürchten, erklärt, „in ihm“ spreche Christus (2. Kor. 13, 3), weil „Christi Wahrheit in ihm“ sei (2. Kor. 11, 10). Und damit gipfeln sich seine Aussagen auf zu der für ihn lezt erreichbaren Höhe<sup>4)</sup>. „Jesu Tod“ trägt er an seinem Leibe herum, damit „Jesu Leben“ durch ihn offenbar werde (2. Kor. 4, 10); seine Leiden sind recht eigentlich „die Leiden des Christus“ (2. Kor. 1, 5), die er, Paulus, „an seinem Fleische erfüllen“ muß (Kol. 1, 24). Er ist mit Christus „zusammengekreuzigt“, „durch das Gesetz

<sup>1)</sup> Ähnlich Mundie a. a. O. 70.

<sup>2)</sup> Etwas anders weist Dibelius (a. a. O. 46) auf den Unterschied zwischen dem persönlichen Erleben des Apostels und seiner „Verdeutlichung mystischen Erlebens für die Gemeinde“ hin. D. sieht für die Gemeinden überall noch die „Beziehung zum Sakrament“, für sich selbst aber „überträgt“ Paulus nach ihm „die Vorstellung des Mysterienkults auf das Mysterium des Lebens ἐν Χριστῷ, das des kultischen Apparats nicht bedarf . . .“

<sup>3)</sup> Ähnlich betet der Myste im C. H. XIII (XIV) 20 (Reizenstein, Poimandres, S. 346, 3. 19f.) zu dem Νοῦς: εὐχαριστῶ σοι πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων (μου), εὐχαριστῶ σοι, θεῶ, δύναις τῶν ἐνεργειῶν μου vgl. auch 1, 32: ἐκίναυσόν μοι καὶ ἐνδυναμώσόν με καὶ (κλήρωσόν με) τῆς χάριτος ταύτης.

<sup>4)</sup> Vgl. Mundie a. a. O. 78.

dem Gesetz gestorben" (! Gal. 2, 19). „So lebe denn nicht mehr ich, — Christus lebet in mir" (D. 20) ist sein letztes Wort für solche Erfahrungen. Sein Ich existiert nicht mehr, ist gleichsam Schalen und Schale, eine Form wie Glas. Darin blüht und leuchtet Christus der πνεῦμα-κύριος, mit seinen Kraftstrahlen und seiner Wärme hervorbrechend, Taten wirkend, Wunder-taten weit und breit, auf allen seinen Wegen<sup>1)</sup>.

7. Das ist Pauli Christumystik, sein glutvoll-mystisches Verhältnis zu dem erhöhten Christus Kyrios<sup>2)</sup>, bedingt und gestaltet durch sein Damaskuserlebnis und den Enthusiasmus des christlich hellenistischen Gottesdienstes, durch eine Zeit, die unter dem Zeichen des pneumatistischen Supranaturalismus stand, und nicht zum letzten durch seine eigene religiöse Veranlagung, sein Temperament, seine Frömmigkeit.

Es ist trotz Seine (a. a. O. 254) ein Verhältnis „ekstatischer" und (vgl. auch Wernle, Antithesen, 65) „naturalistischer", „gefühlsmäßiger" und „naturhafter" Art, ja selbst — wenn wir an Taufe und Herrenmahl denken — bis zu einem gewissen Grade „magisch" bedingt; aber gleichzeitig und immer dabei „eine personhafte, durchaus von den tiefsten religiösen und ethischen Antrieben beherrschte" Verbindung<sup>3)</sup>. Paulus lebt in Christo wie nur irgendwer seiner Glaubensgenossen. Mag dieses Erleben stärker oder schwächer schon bei Damaskus hervorgebrochen sein (vgl. Deißmann, Paulus 82) und sich dann durch Fühlung mit dem christlichen Kult hellenistischer Gemeinden vertieft haben, wie es besonders Heitmüller (Bekehrung, 147. 150 f.) meint, — mag es sich in kleinen Nuancen anders verhalten<sup>4)</sup>, — wir werden das im einzelnen nie genau wissen können, aber es ist da. Zum Greifen da. Unablenkbar. Unab-schwächbar. Jeder Versuch, hier abmarkten zu wollen zugunsten einer mehr „ethischen" Auffassung (vgl. etwa Wernle 65 und Seine 247. 254), ist von vornherein gerichtet. Gewiß darf man die ethische Seite und die sittlichen Konsequenzen (s. u.) dieser Christumystik nicht übersehen wollen<sup>5)</sup>. Mit voller Wucht wirkt Paulus ja gerade in den praktischen Fragen des Lebens die heilige Verpflichtung solcher Christuszugehörigkeit in die Wagschale.

Aber mit dieser ethischen Betrachtung ist das eigentliche Wesen seiner Christusfrömmigkeit mit ihrer ganzen mystischen Glut doch nicht erfasst: Dies Leben in Brandungen religiöser Hochflut, dies Zu-Christus-empor-gerissen-werden

<sup>1)</sup> Vgl. Dibelius a. a. O. 46 f.: „So ist das ganze Leben des Christen ein Mysterium: Sein Leiden und seine Wunden, aber auch sein Sehnen, Lieben und Hoffen, seine Demut und seine Kraft sind nicht mehr menschlich, sondern göttlich, oder wie Paulus sagt: Sie sind Eigenchaften und Betätigungen des ‚Christus‘.".

<sup>2)</sup> Wenn Schlatte's Ausführungen trotzdem eine besondere Mystik bei Paulus abstreiten wollen, so ist das nur möglich, weil er an entscheidender Stelle alle visionär-mystischen Aussagen des Apostels totschweigt. Beachte dazu besonders seine Fußnote zu S. 401.

<sup>3)</sup> Dies betont — wenn auch mißverständlich einseitig — K e n n e d y (Ezpos. VIII 23 S. 447 und 26 S. 121). Einfacher und richtiger spricht H a t t (38 u. 8.) von der Christumystik des Paulus als von einer „mystical fellowship with him".

<sup>4)</sup> Bouisset betont mehr den Einfluß des Kultus (K. Chr. 106), Heitmüller hat dagegen Bedenken (a. a. O. 151 Anm. 1), ebenso W. Weber a. a. O. 22; Mundle erinnert nebeneinander an die Bedeutung von Damaskus und an die Einwirkung der Gemeinde (a. a. O. 35).

<sup>5)</sup> Auch H o l z m a n n spricht von seinen Voraussetzungen her (a. a. O. 131) von „einer sittlich orientierten Mystik".

und Ihn-zu-sich-herabholen, dies In-Ihm-ruhen und Ihn-im-Herzen-spüren, dies ganze in den Sonnenglanz seiner Nähe getauchte Leben, das umweht und durchstürmt ist von dem überwältigenden Geheimnis seines heiligen Geistes. „Er in Christo“ und „Christus in ihm“ —: Das ist keine ethische Begebenheit, sondern das lebensprühende Hochgefühl des kraftvollen religiösen Genies, in dessen Licht er sein ganzes Leben sieht und lebt. Aus theosophischer Spekulation und mühsam konstruierten Systemen ist das freilich nicht herausgestoffen<sup>1)</sup>. Nein: Paulus fühlt sich durch seine Bekehrung hineingeworfen in eine neue Welt: „Alles ist neu geworden!“ (2. Kor. 5, 17). Ein Feuer brennt in ihm, hineingeschleudert von Christus dem Erhöhten selbst, das nicht verlöschen kann. Das verzehrt ihn und stärkt ihn zugleich, treibt ihn durch die Lande und bleibt doch immer „in Christo“. Und mag es auch durch Nächte gehen und durch schwere Zeit, — Christus trägt sein Leben, Christus verläßt ihn nie.

### III. Nachbemerkungen.

1. Nun darf man freilich auch diese Seite nicht übertreiben und es so hinstellen, als hätte Paulus mit jener „geradezu dogmatisierenden Theorie“ (Hofgmann a. a. O. 127) die Augen für die Welt verloren. Er kennt sich und seine Gemeinden zu gut, um nicht zu wissen, wie es bei ihnen steht. Daher seine immer wiederkehrenden Ermahnungen, die Tatsachen ihres „heiligen“ Lebens, das „Mit-Christus-gestorben-sein“ und „Mit-ihm-leben“, das „Christum-anziehen“ und „In-ihm-sein“ als unverrückbare Aufgabe festzuhalten, die nie vernachlässigt werden darf (vgl. aus der Fülle ähnlicher Aussagen insbesondere Kol. 2, 20; 3, 3, 5; 3, 12; Röm. 6, 4; 6, 13: *ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας*; Gal. 3, 27; Röm. 13, 14; 1. Thess. 5, 5–8; 1. Kor. 6, 20 mit Röm. 8, 30; Gal. 4, 19 neben 2. Kor. 13, 5 und Röm. 8, 10).

2. Und noch eines muß gesagt werden. Wir haben oben nur eine verhältnismäßig geringe Zahl der Wendungen *ἐν Χριστῷ* Ἰησοῦ und *ἐν κυρίῳ* besprochen, deshalb, weil sie das volle Pathos tragen. Daneben steht die ganze Fülle mehr oder minder abgeschliffener Wendungen, die als Nachhall jener anderen aufgefaßt werden müssen. Man darf hier nicht schematisieren wollen und entweder allen Fällen von *ἐν Χρ.* ἢ *ἐν κυρίῳ* vollen Klang nachrühmen oder sie alle formelhaft auffassen (so Wernle a. a. O. 69). Da gibt es viele Abstufungen und gefühlsmäßige Schwingungen. Sie sollte man spüren und gelten lassen, noch mehr, als es Deißmann in seiner Studie bei aller prinzipiellen Bereitwilligkeit dazu tat<sup>2)</sup>.

3. Und ein Drittes mag bei dieser Gelegenheit mitbesprochen sein. Wir glauben zur Genüge das Ineinandergreifen von Geist- und Christusbesitz aufgewiesen zu haben. Die Formeln *ἐν Χριστῷ* und *ἐν πνεύματι* fließen zusammen wie die Farben des Spektrums. Es scheint unmöglich, die Trennungslinie zu ziehen.

<sup>1)</sup> Gegen v. Dobschütz, a. a. O. 64.

<sup>2)</sup> Man halte neben „Formel..“ 82, 6 v. o. die mechanische Registrierung auf Seite 118 ff. Vgl. auch H. E. Weber 214 f., Munde 72 f. mit Anm. 1 zu 73 und besonders Sommerlaths Auseinanderlegung mit Deißmann und J. Weiß a. a. O. 65 ff.

Das darf aber nicht dazu führen, über der „nahen Verwandtschaft . . . der beiden Formeln . . . wie der beiden Gedankenkreise“ (85f.) ihre Verschiedenartigkeit zu übersehen. Deißmann tut das leider in einer Art, die nicht un widersprochen bleiben darf, zumal selbst Bousset sich einer ähnlichen Gefahr aussetzte.<sup>1)</sup> Damit, daß eine gewisse Anzahl von Begriffen bald mit ἐν Χριστῷ und bald mit ἐν πνεύματι verbunden werden können, ist noch gar nichts hinsichtlich der inhaltlichen Übereinstimmung dieser Zusätze ausgemacht. In seltsamer Unbekümmertheit um den tatsächlichen Sinn der einzelnen Stellen, ihre Herkunft und den jeweiligen Gebrauch von ἐν bringt Deißmann z. B. die Belege für δικαιοσύνη, σῆκεν, χαρίσματα, ἀγάπη, εἰρήνη, um von den paulinischen Beispielen ganz zu schweigen. Die Behandlung der Verbindungen von πίστις mag das an dem für uns wichtigen Punkt zeigen.<sup>2)</sup>

Deißmann stellt Gal. 3, 26 und 1. Kor. 12, 9 gegenüber. Aber Gal. 3, 26 haben wir bereits oben (S. 73) verhandelt. D. bezieht ἐν Χρ. ἰ. auf πίστις, übersetzt und erklärt es sich als „Glaube in Christo“ und steht hier zunächst eine Parallele zu Gal. 5, 6; Eph. 1, 15; 3, 12; Kol. 1, 4; 1. Tim. 3, 13; 2. Tim. 3, 15. Schon diese Aufzählung sämtlicher neutestamentlichen Stellen vergißt, daß wir es zunächst mit Paulus allein zu tun haben. Für uns scheiden der Eph. und die Tim.-Briefe ohne weiteres aus. Aberdies ist in Eph. 3, 12 von einem „Glauben in Christo“ gar nicht die Rede, lediglich von der „Zuversicht“, die die Christen „in ihm“ haben, nämlich „durch Glauben an ihn“ (αὐτοῦ!). Ähnlich steht es mit Gal. 5, 6. Auch dort handelt es sich gar nicht um eine πίστις ἐν Χριστῷ, sondern darum, daß es „in der Gemeinschaft mit Christus“, d. h. in seiner Gemeinde nicht auf Beschneidung oder Unbeschneidensein ankommt, sondern auf den „Glauben, der sich durch Liebe tätig erweist.“ Für die Verbindung von πίστις mit ἐν besagt also jene Stelle nicht das geringste. Noch unverständlicher ist der Vergleich mit 1. Kor. 12, 9, auf den D. alles ankommt. Dort wird die — wunderwirkende! — πίστις aufgezehlt als eine der Wirkungen des die Charismata bedingenden πνεῦμα. Soll man etwa so das Verhältnis von πίστις und Christus in der Wendung ἐν Χρ. ἰ. auffassen? D. ist hier das Opfer seiner äußerlich-formalen Betrachtungsweise geworden. Er folgert (87), π. ἐν Χρ. ἰ. könne nicht „Glaube an Christus“ bedeuten, da man in 1. Kor. 12, 9 nicht „Glaube an denselben Geist“ übersetzen könne. „Umgekehrt sei, wenn πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι Glaube in demselben Geist bedeutet, absolut kein Grund ausfindig zu machen, weshalb π. ἐν Χρ. nicht auch «Glaube in Christus» heißen soll.“ Was bewiesen werden soll, wird stillschweigend — und durchaus fälschlich für 1. Kor. 12, 9 — zur Voraussetzung, nämlich die Behauptung, daß ἐν jeweils nur die eine lokal spezifische Bedeutung habe.

Solch grammatisch-exegetische Einseitigkeit führt D. zur Verwischung der Grenzen zwischen den beiden Vorstellungskreisen von πνεῦμα und Χριστός. Diese aber müssen bei aller Betonung ihrer Verwandtschaft im Auge behalten werden.

Das πνεῦμα ist eben doch nicht der κύριος<sup>3)</sup>). Und der „κοινωνία

<sup>1)</sup> K. Chr. 110 Anm. 3.

<sup>2)</sup> Vgl. auch die neue (2.) Auflage von Deißmanns „Paulus“ S. 110.

<sup>3)</sup> Ebenso Bartmann 125 mit Anm., Heablam 108 und Hatá 39 Anm. 1.

τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ 1. Kor. 1, 9 entspricht" keineswegs in allen Stücken „die κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος 2. Kor. 13, 13; Phil. 2, 1“, wie Deißmann will „Christus bleibt“, um Bouffet (sprechen zu lassen<sup>1)</sup>), „der Kyrios“; „der Abstand des Gläubigen von dem Christus ist gewahrt.“ Das ändert nichts daran, daß „beide dieselbe Art und Weise der Wirkung und . . . dasselbe Wirkungsgebiet“ haben und wie wir sahen, „alle Erscheinungen des neuen christlichen Lebens . . . von Paulus in gleicher Weise auf den Geist oder auf den Christus zurückgeführt werden können“ (a. a. O. 110). Die scharfe Trennungslinie zwischen den Größen Pneuma und Christus, deren Gleichsetzung aus dem Erleben des Kultus heraus begreiflich ward, bleibt bestehen und tritt gerade wieder im Kultus zutage. Denn eine gottesdienstliche Verehrung des „Geistes“ oder ein „Bekenntnis“ zu ihm wie das zu dem κύριος Ἰησοῦς gibt es ebenso wenig für Paulus wie für die hellenistischen Gemeinden seiner Zeit. Die Christusfrömmigkeit in ihrer Glut und Kraft läßt alles über das Walten des Pneuma zu Sagende weit hinter sich. Der unverlierbar personhafte Einschlag in diesem Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus ist das Ausschlaggebende. Hier nur eint sich die Inbrunst der Hingabe, das Ethos der Verpflichtung, die Wucht der Abhängigkeit und das Geheimnis der stundenlangen Nähe zu jenem mystischen Verbundensein, das Christus in den Gläubigen und die Gläubigen in Christus leben läßt.

## C.

## Die Bedeutung der πίστις für die Christusfrömmigkeit.

## I. Das Nach- und Nebeneinander von πίστις und Christusfrömmigkeit im Leben der Christen.

Die letzte Frage, welche Rolle der Glaube bei dieser Christusverehrung und Christusgemeinschaft spielt, stößt auf die merkwürdige Tatsache, daß von πίστις bei der ganzen Schilderung des Verhältnisses zum erhöhten Christus überhaupt nicht die Rede war<sup>2)</sup>. Paulus beschreibt nirgends die Christusfrömmigkeit als ein „Glauben an Christus“<sup>3)</sup>. Er redet lediglich von Christus, dem Pneuma-Kyrios, und daß man sowohl in ihm sein wie ihn in sich haben müsse. Davon daß man an Christum glauben müsse wie an Gott<sup>4)</sup>, etwa im Sinn eines gläubigen Vertrauens<sup>5)</sup>, schweigt er durchaus;

<sup>1)</sup> K. Chr. 115.

<sup>2)</sup> So schon Kaftan f. o. S. 17. Auch H. E. Weber a. a. O. 246 f. erklärt bezüglich seiner Hauptbeispiele 2. Kor. 5, 14 ff. und Röm. 6: „Zwar tritt das Wort ‚Glaube‘ nicht hervor“, betont aber dann doch den Glauben so sehr, als stünde π. oder πιστις da.

<sup>3)</sup> So besonders Schaller und Bouffet, auch H. E. Weber (239) und Mundle (f. o. S. 26 f.). Ebenso Schweiger, der meint, daß „die ganze Mystik der Gemeinschaft mit Christo auf den einzigen Begriff des Glaubens gestellt werden könnte“ (a. a. O. 167).

<sup>4)</sup> Bouffet, K. Chr. 149 vgl. o. S. 20 und 94 f.

<sup>5)</sup> So vor allem B. Weiß, E. W. Maier, A. Schaller und englischerseits etwa Stevens (261. 269. 279), Thackeray (97) und Kennedy (Expos. VIII 23 S. 448). — B. Weiß griff dabei so sehr fehl, daß er dies „Vertrauen auf Christum“ den „ethischen Begriff des Glaubens“ nannte (f. o. S. 7).



vollends aber von einem „Glauben“ in der Bedeutung einer Gemeinschaft mit Jesus<sup>1)</sup> oder gar im Sinn von „Glaubensmystik“<sup>2)</sup>).

Gewiß ist die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  durch ihr Glauben an die Tatsache der Auferweckung Christi — und das ist, wie wir sahen, ihr ausschlaggebender Inhalt — die Voraussetzung für die Möglichkeit eines Verhältnisses zu dem Auferweckten selbst, doch nicht in höherem Maße, als sie gleichzeitig Bedingung für die Taufe oder den Geistempfang ist. Das beweist die Reihenfolge der Bekehrungsakte in der Missionspraxis.

Zuerst kommt da die Verkündigung des Kerngmas, dann der Glaube an dieses, danach die Taufe; bei dieser der Geistempfang und gleichzeitig erst Beginn und Möglichkeit des Hineingetauchtseins in Christus. Das hat sowohl die Untersuchung der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  wie die der Christusfrömmigkeit zur Genüge dargestellt. Dies Nacheinander der einzelnen Etappen auf dem Weg zur Christusgemeinschaft aber gibt die Mittelglieder zwischen der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  und jenem Christus-in-sich-haben zu bedenken. Es wird weder gesagt, daß die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  unmittelbar und sofort zur Christusgemeinschaft führt, noch daß diese eine Folge der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  sei<sup>3)</sup>. Wer an Christi Erhöhung glaubt, — und an diese glaubt der  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\nu$ , nicht an Christum selbst — hat damit noch gar nichts von dem pneumatischen Christus erlebt<sup>4)</sup>. Gewiß: der Glaube ist die Voraussetzung, daß überhaupt

<sup>1)</sup> Das muß sowohl gegen diejenigen gesagt werden, die aufgroßen Nachdruck auf die Lösung «durch Glauben zur Christusgemeinschaft» legen — z. B. Baur, Lipsius, Wrede, Weinel, Bouisset, f. Teil I; ferner Stevens (278 f.),  $\Theta\eta\alpha\kappa\epsilon\rho\alpha\eta$  (90 und 97), Leduc (141) und Meinerz (2 und 5) — wie vor allem gegen jeden Versuch, den „Glauben“, also die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  selbst mystisch zu deuten im Sinne der Identität von Glauben an Christus und Mystik. So Benschlag, Pfeleiderer, Schlatter, Deißmann, Wernle, Seine; außerdem Kittel (428 f.), Macholz (44 f., 57 f.), Garvie (158, 160 f., 185, 268 f.), Morgan (117) und nicht zuletzt Hatá, dessen oft zitierte Arbeit in dieser Konsequenz gipfelt, der Glaube sei „itsell the mystical state in which the Christian lives (65 f.; vgl. 45 ff., 82, auch 57 und 64; dazu die negative Vorbereitung dieser These auf Seite 21, 28 und 35, und die mystische Erklärung der Rechtfertigungslehre S. 57). Auch W. Webers „religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit“ arbeitet mit dieser Behauptung der Identität von Glaube und Christumystik; so bes. S. 82 f., aber auch schon S. 19. 32. 62. (Im übrigen vgl. unsere Kritik dieser Schrift in Theol. Blätter 1925 Nr. 11 Sp. 262 ff.)

<sup>2)</sup> Dies „paradoxe“ Wort von H. E. Weber 237 u. d. und Deißner 122 f. W. hat damit nicht nur wie Bouisset der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  den Stempel der Mystik, sondern auch umgekehrt der „Mystik den Glaubenscharakter aufgeprägt“ (235) und behauptet in der Konsequenz solch gegenseitiger Färbung, daß diese „Mystik des Glaubens“ sowohl „Persönlichkeitsmystik“ wie „Gesichtsmystik“ sei (ebendort). — Den Ausdruck „Glaubensmystik“ gebrauchte übrigens schon 1893 der Engländer Bruce („St. Paul's conception of Christianity“ in The Expos. 1893, S. 358 f., 440 und 361: „faith-mysticism“ bzw. „the mystic fellowship of faith with Christ“); ihn mißbilligt Garvie 60, während Deißmann diesen „Begriff“ in seinem neuen „Paulus“ ausdrücklich „adoptiert“ (\* 128 Anm. 7).

<sup>3)</sup> Schlatter (281) folgt zu Unrecht, „daß die Gewißheit, im Christus zu sein, unmittelbar mit dem Glauben identisch bleibt, d. h. (?) unmittelbar aus der Bejahung seiner Einsetzung zum Herrn der Gemeinde durch Kreuz und Auferstehung folgt“.

<sup>4)</sup> A. Schweiters Schlusserklärung: „Historisch ist die Deutung, welche darzut, daß ein Mensch, der an Tod und Auferstehung Jesu und seine unmittelbar bevorstehende Parusie glaubte, damit schon in der Lage war, die Gedanken des Heidenapostels (scil. der Mystik!) und seine Folgerungen begreifen zu können und logisch anerkennen zu müssen“ (a. a. O. 193) vergißt, daß die Christumystik Pauli gelebt und nicht erdacht ist. Schw. rechnet überhaupt nicht mit dem Kult. Das ist der folgenschwerste Mangel seiner Ausführungen.

Christusfrömmigkeit entstehen kann und ist deren Begleiterin; er ist aber nicht ein Stück derselben, nicht einmal ihr Anfang. Er gehört überhaupt nicht hinein. Dem „Glauben“ kann die Christusgemeinschaft folgen; die πίστις selbst ist diese Christusgemeinschaft keinesfalls.

Das bestätigt zum Überflus mannigfache Aussagen des Apostels. In Gal. 3, 2 erinnert er die Galater an die dem Geistempfang — und damit dem Christusbesitz — vorausgegangene (!) Predigt vom Glauben (ἐξ ἀκοῆς πίστεως), und entsprechend knüpft Gal. 3, 14 den Geistempfang an die Bedingung des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως). Auch Gal. 3, 26 f. beweist lediglich die Reihenfolge Glaube — Taufe — Christusgemeinschaft, nicht mehr.

Daß πίστις und Christusgemeinschaft in der Tat nebeneinander liegen, läßt auch Gal. 5, 6 erkennen, wenn es dort heißt, daß „in der Gemeinschaft mit Christus Jesus . . . nur der Glaube gilt, der sich durch Liebe tätig erweist“, und Kol. 2, 6 f. mit der Mahnung, in Christo zu wandeln, „gewurzelt und auserbaut in ihm und festgegründet durch den Glauben.“ Völlig unmißverständlich aber sollte die Sprache sein, die Paulus Gal. 2, 20 redet, wo er ganz deutlich von der Christusgemeinschaft den Glauben unterscheidet. Denn dort, in jener oft zitterten, meist mißbrauchten Stelle<sup>1)</sup> stehen — durch δὲ scharf getrennt — nebeneinander die triumphierenden Anfangsworte: „So lebe nicht mehr ich, es lebt in mir Christus“ und das mit dem „zögernden Zugeständnis“<sup>2)</sup>: „was ich aber jetzt noch lebe im Fleisch“ anhebende Bekenntnis: „— das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegenben.“ Die erste Vershälfte gibt „die Grundstimmung des paulinischen Christentums“ wieder. „Daneben erscheint der Glaube — und zwar in charakteristischer Beziehung auf die große Tat Christi in der Vergangenheit“<sup>3)</sup> — in dem Augenblick, da der hochgestimmte Mystiker sich vergegenwärtigt, daß er hier und da doch noch in der niedrigen Sphäre der σαρξ sich befinde“<sup>4)</sup>. Es kann gar nicht besser gesagt werden, wie für Paulus das gegenwärtige Leben in Christo etwas durchaus anderes ist als der auf die Heilstatsachen der Vergangenheit schauende und in die Zukunft hoffende Glaube<sup>5)</sup>. Dazu stimmt in trefflicher Weise Röm. 6, 8, wo der Glaube gerade auf dieses erst zukünftige Leben mit Christo hofft (πιστεύομεν

<sup>1)</sup> S. Teil I bei Baur, Benjālag, Pfeleiderer, Hauptleiter, Holzmann, Weinel, Feine; ebenso Kittel (430) und Stevens (280 f.).

<sup>2)</sup> Bouisset, K. Chr. 118 Anm. 4, vgl. auch W. Weber a. a. O. 59–61.

<sup>3)</sup> Dies sieht auch Deißner ein, wenn er schreibt (a. a. O. 88): „Als Inhalt seines Glaubens wird hier von Paulus die geschichtliche Heilstat Jesu angegeben“; trotzdem faßt D. beide Vershälften als „Parallelaussagen“ und die zweite als „Interpretation“ der ersten (87 vgl. 122). Vgl. an dieser Stelle auch Kennedys (Expos. VIII, 26, S. 120).

<sup>4)</sup> Bouisset a. a. O. — Auch H. E. Weber (246) spürt die „Einschränkung“ durch das δὲ, meint aber: „Die Erinnerung ist doch zugleich die Erklärung des mystischen Erlebens“ (?) und sieht darum in Gal. 2, 19 f. wieder nur „klassische Kennzeichnung der Glaubensmystik“. Ähnlich urteilt Sommerlathe a. a. O. 84 f. und hat 46.

<sup>5)</sup> Einen leisen Ansat zu solcher Trennung bietet H. E. Weber 233 und 235; bezüglich Gal. 2, 19 f. auch Schmidt a. a. O. 46, freilich mit dem Bemerkn, daß dadurch kein „Bruch in der organischen Fügung der Gedanken bemerkbar wird.“ — Völlig verkennt jedoch wieder den Charakter von Gal. 2, 19 f. Morgan, der wörtlich schreibt (a. a. O. 123): „How the mystical union is related to faith Paul nowhere considers. The question in all probability never presented itself to him, for he can pass from the one to the other without betraying any sense of their difference.“

ὅτι καὶ οὐκ ἠσοίμεν αὐτῷ), nicht also das schon gegenwärtige Leben in ihm bezeichnen kann<sup>1)</sup>.

Nur Phil. 3, 7 ff. scheint auf den ersten Blick unsere seitherigen Feststellungen Lügen zu strafen. Sehen wir doch dort „rechtfertigen Glauben und Christusgemeinschaft in innigster Verbindung und Verschlingung“ (Bouffet, J. d. S. 46), so sehr, daß ihr Verflochtensein einem völligen Parallelismus gleichzukommen scheint. Allein bei genauerem Zusehen erweist sich diese Vermutung als falsch. Denn abgesehen davon, daß der Vers 9 mit seinem Reden von der Glaubensgerechtigkeit durchaus in Parenthese steht, worauf besonders Heilmüller hingewiesen hat<sup>2)</sup>, so zeigt sich beim Nennen der δικαιοσύνη sofort ein Umschwung nicht nur der Stimmung, sondern auch der religiösen Bezogenheit. Handelt es sich vorher um Christuserkenntnis und Christusgemeinschaft, so wird mit der Glaubensgerechtigkeit und der für sie bedeutungsvollen πίστις Χριστοῦ ein neuer Lebenskreis angeknüpft: Das Verhältnis zu Gott. Das stellt Vers 9 mit seinem betonten τῷ ἐκ θεοῦ δικ. im unmittelbaren Anschluß an die πίστις Χρ. außer allen Zweifel. Wenn nun gleichwohl die πίστις Χρ. und die Christusgemeinschaft hier nicht so eindeutig voneinander getrennt zu sein scheinen wie in Gal. 2, 20 durch διέ, so darf nicht übersehen werden, daß Phil. 3, 8 ff. von einer gegenwärtigen Christusgemeinschaft im Sinn von Gal. 2, 20a gar nicht redet. Paulus bezeugt vielmehr trotz seines „Ergriffenwordenseins von Christus“ (V. 12) seinen Wunsch, „Christum zu gewinnen“ und in ihm erfunden zu werden (8f.); er spricht trotz seiner Leidens- und Todsgemeinschaft mit dem Auferstandenen von der Hoffnung der eigenen Auferstehung (10). Ja er schreibt immer von neuem anhebend von dem Sichstrecken und Jagen nach dem himmlischen Ziel und dem Herrn und dem Harten auf die Krone der „Berufung Gottes in Christo Jesu“ (14 vgl. 20f.). Diese stark zukunftsgefärbte Stimmung läßt ihn die ebenfalls auf das Heil der Zukunft hoffende πίστις Χριστοῦ und die eschatologisch bedingte δικαιοσύνη — die „man eigentlich nach V. 4 — 6 erwarten“ mußte (Heilmüller a. a. O.) — gleichsam in einem Atemzug nennen, um ohne Schwierigkeit dann wieder zu den Aussagen über seine Christussehnsucht und -frömmigkeit zurückzukehren. So nur erklärt sich dieser Wechsel zwischen Christusglaube und einer mehr als sonst nur zukunfts-frohen Christusfrömmigkeit. Ihre grundsätzliche Artverschiedenheit bleibt damit unberührt<sup>3)</sup>.

## II. Die Bedeutung der πίστις für Pauli eigene Bekehrung und für seine spätere Missionsarbeit.

Die Verschiedenartigkeit von πίστις und Christusfrömmigkeit erhellt nicht zuletzt aus dem Bekehrungsgang des Apostels selbst, bei dem die für die Missionsarbeit gültige Aufeinanderfolge der Bekehrungsakte durchbrochen ist.

Paulus ist ja gar nicht auf dem regulären Wege Christ geworden. Wie er die Gewißheit des Auferweckteins Christi nicht durch den Glauben an die

<sup>1)</sup> Kol. 2, 12 drückt das mit ethisch-parenetischer Tendenz vorwegnehmend aus: συνήρθητε διὰ τῆς πίστεως, doch so, daß auch hier πίστις nichts anderes ist, als der „Glaube an die Kraft Gottes, der ihn (= Christum) von den Toten erweckt hat“.

<sup>2)</sup> Die Bekehrung des Paulus, 148 f.

<sup>3)</sup> Die gegenteilige Anschauung verteidigt mit Gal. 2, 20 und Phil. 3, 8 f. Kennedon (Expos. VIII, 23 S. 447 und 24 S. 546).

Predigt von dem diesbezüglichen Evangelium, sondern durch seine Vision des Erhöhten bei Damaskus' gewann (Gal. 1, 12. 15), so war auch seine Christusgemeinschaft nicht erst Folge der Predigt, des Glaubens und der Taufe. Das bezeugen sowohl die beiden angeführten Galaterstellen 1, 12: δι' ἀποκαλύψεως ἰ. Χρ. und 1, 15: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί wie auch Phil. 3, 12: ἐφ' ᾧ καὶ καταλήμφθην ὑπὸ Χρ. ἰ.!). Nicht auf Grund der πίστις, die er zwar kannte<sup>2)</sup>, aber doch verfolgte (Gal. 1, 23!), sondern kraft seiner von ihm selbst zugegebenen besonders stark visionär-ekstatischen und zur Mystik hinneigenden Veranlagung<sup>3)</sup> schlug die Wirklichkeit des Kyrios-Pneuma bei Damaskus in sein Herz hinein<sup>4)</sup>. Jene „überwältigende Gnosis Christi Jesu“ seines Herrn (Phil. 3, 8) war das Ausschlaggebende. Sie war — um Heitmüller (a. a. O. 147) sprechen zu lassen — „der primäre Inhalt seines Bekehrungserlebnisses“<sup>5)</sup>. Das nur gab den Grundklang für alles Weitere. Denn daß Paulus durch dies mystische Schauen des Erhöhten selbst dann auch ein πιστεύων ward, war nur die notwendige Folge davon und für ihn Selbstverständlichkeit. Sein Christus-Erleben hatte den Christus-Glauben der Gemeinden bestätigt, — nun teilte er ihn (vgl. Heitmüller 147f.).

Ja mehr noch: In seiner eigenen Missionstätigkeit mußte er notwendigerweise auf diese πίστις zurückgreifen und verstärkten Nachdruck auf sie legen, wo es galt, neue Anhänger für das christliche Bekenntnis zu werben. Das war eben nur möglich, indem er „Glauben“ an das Kernigma mit seinem ganzen Inhalt forderte<sup>6)</sup>. Und ebenso spielt dann diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ihre entscheidende Rolle in seinen Auseinandersetzungen mit dem Judentum. Wollte er den Juden das Wesen des Christentums klar machen, so mußte er dem jüdischen Heilsweg den neuen christlichen der πίστις gegenüberstellen. Ja wollte er überhaupt im Konkurrenzkampf der Religionen die Verheißungen und Forderungen des Christentums verkündigen, so konnte er es nur mit den allgemein verständlichen Sachausdrücken der σωτηρία und der πίστις unter besonderer Betonung ihrer neuen ausschließlichen Bezogenheit auf Christi heilsverbürgendes Sterben und Auferstehen.

### III. Schlußzusammenfassung.

So tritt bei Paulus der „Glaube“ neben das „Von-Christus-ergriffen-sein“ als Bezeichnung einer anderen Sache und Ausdruck eines neuen Motivs.

<sup>1)</sup> So besonders Heitmüller a. a. O. 147; doch geht dessen Berufung auf Gal. 2, 19f. zu weit.

<sup>2)</sup> Seeberg, Kat. d. Urchr. 189, 20 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. o. S. 106 und dazu noch etwa 1. Kor. 12, 8; 2. Kor. 12, 1 ff. 12.

<sup>4)</sup> 2. Kor. 4, 6: . . . ὁ θεός . . . ὅς ἐλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

<sup>5)</sup> Ähnlich — wenn wir von der irreführenden Verwendung des Wortes „Glaube“ absehen — W. Weber 19. Anders Mundie a. a. O. 70, vgl. auch Kennedys Expos. VIII 26 S. 120.

<sup>6)</sup> Vgl. Weineks entsprechende Auffassung (o. S. 20) und Heitmüllers Zusammenfassung (Bekehrung 153): „Der historischen Entwicklung nach ist bei ihm die Christusmystik jedenfalls das Frühere: sie ist seit Damaskus vorhanden. Der Christusglaube in seiner Tiefe erfaßt (?) gehört erst der späteren Entwicklung des Missionars Paulus, der die Christusgemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes, das Evangelium weiter trägt und über die Entstehung der Christusgemeinschaft sich klar wird.“ In ähnlichem Sinn urteilte bereits Holzmänn a. a. O. 127.

Die πίστις charakterisiert die Zugehörigkeit zur eigenen Religion und beantwortet die Frage nach der Heilsgewißheit und der Gerechtigkeit vor Gott. Als spezifischer Heilsglaube knüpft sie an die Heilspropaganda der übrigen Religionen und im besonderen an die durchaus eschatologisch-juridische Einstellung des Spätjudentums an und verweist den heilsverlangenden Frommen auf das von Gott veranstaltete und von Christus ausgeführte Heilswerk als auf die einzige Rettung vor dem kommenden Gericht. Sie hört auf die Botschaft von dieser Heilstat, hält ihren Inhalt für wahr, erkennt darin Gottes Gnade und unterwirft sich dieser Gnade in bedingungslosem Gehorsam. Sie klammert sich also an die Vergangenheit, weil dort die Gewähr des Heils ruht, und benötigt trotz der jubelnden Heilssicherheit für die Zukunft „Hoffnung“ und „Gebuld“<sup>1)</sup> (1. Thess. 1, 3; 5, 8f.; 2. Thess. 1, 4; 3, 5; 1. Kor. 15, 9; 2. Kor. 1, 9f.; 6, 24; Röm. 5, 3f.; 8, 25; Phil. 3, 9. 12. 14. 15. 20; Kol. 1, 4 f. 11. 23. 27). Mit alle dem steht sie aber vor Gott, hat es mit ihm zu tun, ist Ausdruck des Verhältnisses zu ihm und für Paulus über alles Geagte hinaus der Inbegriff seiner persönlichen Frömmigkeit im Sinn der Negation: Der Mensch nichts — Gott alles.

Ganz anders die Christusfrömmigkeit. War dort die Frage nach dem Heil, so hier heiliges Erleben; war dort der „Kirchenglaube“<sup>2)</sup> als Glaube an Gott und an die Heilsbedeutung Christi im Wechsel von Vergangenheit und Zukunft, so hier die jubelnde Verehrung des gegenwärtigen pneumatischen Kyrios Christus im Kult und das persönlich unaussprechliche Hochgefühl seiner beseligenden Gemeinschaft. Ist Paulus dort Missionar, so hier Mystik; spricht er dort die Sprache der Heilspropaganda des Spätjudentums, so hier die der zeitgenössischen Mysterienreligionen<sup>3)</sup>. Steht er mit der πίστις vor Gott, so als Christusbesessener „in Christo“.

Zwei Frömmigkeitswelten und zwei durchaus verschiedene Lebenseinstellungen; zwei verschiedene Blickrichtungen und zwei getrennte Auswirkungskreise; jede mit anderem Interesse, mit anderen Voraussetzungen, anderen Fragen, anderen Antworten. Beide durch Paulus und beide durch Christus hindurchgehend<sup>4)</sup>, aber an verschiedenen Punkten und ohne betonten Zusammen-

<sup>1)</sup> Deißner a. a. O. 97 ff. will deshalb und wegen 2. Kor. 5, 7 überhaupt für Paulus das Ideal der Mystik streichen.

<sup>2)</sup> Wernle Anf. unj. Rel. 194.

<sup>3)</sup> Schweitzer a. a. O. 177 gibt zwar „die Tatsache der weitgehenden äußerlichen und innerlichen sprachlichen Berührungen zwischen griechisch-orientalischer und paulinischer Mystik“ zu, meint aber (186 vgl. 175): „Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam.“ Als ob die von Schweitzer so lebhaft bekämpfte religionsgeschichtliche Schule je etwas anderes hätte aufweisen wollen als die formale Analogie und in ihr die Abhängigkeit des Christentums von dem griechisch-orientalischen Synkretismus.

<sup>4)</sup> Sommerlatz stützt auf dies Vorkommen Christi in beiden Kreisen 3. C. seine Synthese zwischen „Rechtfertigung“ und „neuem Leben“, indem er sagt (a. a. O. 97), es sei „eben doch derselbe Christus, der sowohl für uns eintritt als in uns eingeht“. Vergangenheit und Gegenwart werden dabei leider ebensowenig unterschieden wie bei der vorangegangenen Behauptung, „daß die Mystik des Apostels sich stets nur als historische Mystik gibt, da sie sich auf den historischen Christus bezieht“ (91). Ist dieses angelsächsische 2. Kor. 5, 16 f. und 3, 17 f. direkt falsch, so sind auch Sommerlatz's übrige Argumente keineswegs stichhaltig, weil zu sehr am Äußerem und Formalen haftend.

Unstatthaft ist seine Gleichsetzung von „Lebensgemeinschaft mit Christus“ und

hang oder besondere Bedeutung füreinander. Die πίστις nur bei den Missionsbekehrungen für die Christusfrömmigkeit von Wert als deren Vorläuferin, sonst aber anders geartet und einer anderen Lebensphäre angehörend.

Paulus selbst dadurch doppelt bedingt und zwiesfach orientiert, selbstverständlich aber als Persönlichkeit nicht zerrissen. Die verschiedene Genese von πίστις und Christusfrömmigkeit kann ebensowenig seine Lebenseinheit gefährden wie umgekehrt diese jene. Wie denn überhaupt in dem Apostel die Einflüsse der jüdischen und hellenistischen Religiosität um den Vorrang einer mehr personhaft-theistischen oder einer mehr pneumatisch-mystischen Frömmigkeit ringen, so beherrscht ihn auch hier bald die Fragestellung der πίστις, bald die Konsequenz der Christusgemeinschaft; jetzt spricht er von dieser, dann von jener<sup>1)</sup>. So kommt es mit Notwendigkeit zu Ausdrücken und Redewendungen, die als Übergangswendungen zu verstehen sind und die notgedrungen da und dort Kompromißcharakter annehmen müssen.

Beispielsweise kann Paulus sowohl die πίστις wie das ἐν Χριστῷ εἶναι je für sich genommen zum Vollausdruck des Christseins stemeln (f. o. S. 35f. bzw. 101), kann beide in einem Atemzug hintereinander nennen (vgl. 1. Thess. 3, 7: παρεκλήθημεν . . . διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως mit D. 8: ὡν ζωμεν ἐάν ὑμεῖς στήκατε ἐν κυρίῳ; auch 2. Kor. 1, 21: ὁ δὲ βεβαίῳν . . . ἡμᾶς . . . εἰς Χριστόν mit D. 24: οὐχ ὅτι κυριόμεν ὑμῶν τῆς πίστεως) und sogar –

„Glaubensgemeinschaft“ (98 f., f. o. S. 25), erst recht die andere von „Lebensgemeinschaft mit Christus“ und „Rechtfertigungsgemeinschaft“, weil beide nach S. auf „ein Leben außer uns“ hinweisen, das dann „doch auf unser eigenes Innere abzielt“. Auch kann man nicht sagen, daß „Gottesgemeinschaft“ und „Christusgemeinschaft“, bzw. „Rechtfertigungsgemeinschaft und Lebensgemeinschaft“, selbst wenn sie beide die „volle Gemeinschaft zum Ausdruck“ brächten, deshalb „im letzten Grunde eins“ seien, weil sie „beide . . . Gemeinschaft“ sind (101). S. ist trotz seiner negativen und positiven Argumente außerstande, wirklich innere Fäden herüber und hinüber aufzuzeigen. Und wie zur Bestätigung dieser Feststellung verläßt er zuletzt den Boden all seiner Beweise und hält sich für die Synthese an das einzige, was bleibt und trägt, an das „Geheimnis der Persönlichkeit“ (104).

<sup>1)</sup> Schweiger a. a. O. 56f. will es – vor allem gegen Pfeiderer – nicht begreifen, daß „auf der einen Seite der Apostel jüdisch, auf der anderen griechisch denken und dabei doch als eine einheitliche Persönlichkeit zu begreifen sein“ soll. Er meint: „Dazu wäre erforderlich, daß er irgendwo einmal ein Bewußtsein davon äußerte, zwei Seelen in seiner Brust zu tragen, und daß in seiner Lehre . . . irgend etwas Kompromißhaftiges zu Tage träte. Das ist aber nicht der Fall. Er fühlt keinen Gegensatz und schreitet ahnungslos aus der einen Welt in die andere, kehrt aus dieser wieder in die erste zurück und so fort und fort. . . Also muß angenommen werden, daß ihm von dem Widerstreit nicht das Geringste bewußt wird“, weil man Paulus andernfalls zumuten würde, „wie in einem Dämmerzustand zugleich jüdisch-eschatologisch und griechisch-spiritualistisch“ zu denken. Daß solches Argumentieren mit dem „Bewußtsein“ des Apostels nicht verfangen kann, hat Heitmüller bereits gelegentlich angedeutet (f. o. S. 23). Aber Schweiger sieht sich selbst genötigt, angesichts des „Sakramentalen“ einen „merkwürdigen Zwiespalt des Paulinismus“ anzuerkennen (167), der „aus dem Spätem“ – wie er es unter dem Gesichtspunkt „des primitiv-eschatologischen Glaubens“ (193 vgl. 177) festhalten will – „nicht in entsprechender Weise begreiflich wird“. Nur entzieht er diesem „Sakramentalen“ sofort wieder den Lebensnerz, indem er sagt, es sei „mehr theologischer Art“ (147 u.), wie er denn anderwärts die Mystik des Apostels aus der Eschatologie verstanden wissen will (vgl. dazu S. 176, 178, 187 – 190, 193 und die diesbezügliche Ankündigung eines besonderen Buches über „Die Mystik des Apostels Paulus“ im Vorwort pag. X, aber auch die jüngste Kritik solcher Einstellung in W. Webers Monographie S. 23 und 25).

wie in 2. Kor. 13, 5 — die eine Größe schlangweg zum Maßstab der anderen machen<sup>1)</sup>. Selbst in das Gefüge der Rechtfertigungsvorstellungen können Welten der Gemeinschaft mit Christus herüberschlagen, wenn man das  $\epsilon\nu$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu$  in Gal. 2, 17 und 2. Kor. 5, 21 nicht doch besser einfach instrumental fassen will. Ja es mag die  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  an Gott und an die Heilstatsachen auch einmal zu einem Glauben werden, den der Christ „zu dem Herrn Jesus hat“ (Phm. 5, vgl. o. S. 74), wie umgekehrt  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$   $\epsilon\nu$   $\chi\rho$ . von hier aus gesehen zur Not vielleicht auch einmal „Glauben in Christo“ statt „Glauben an Christus“ (o. S. 73) heißen könnte. Doch vermögen derartige Kompromißbildungen nichts an der grundsätzlichen Artverschiedenheit der frommen Haltung zu ändern.  $\Pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  und Christusfrömmigkeit sind ihrem Wesen nach ganz verschiedene Motive, und die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, bzw. nach der Bedeutung der  $\pi$ . für das Verhältnis des Gläubigen zum erhöhten Christus läßt sich nur durch eine scharfe Unterscheidung beider Größen, wie sie diese Untersuchung vorzunehmen versucht und wie sie Lüdemann und Heitmüller bereits anbahnten, beantworten.

---

### Literaturübersicht.<sup>2)</sup>

K. Barth: „Der Römerbrief“ 1922.

B. Bartmann: „Paulus, Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte“ 1914.

S. Chr. Baur: „Paulus, Der Apostel Jesu Christi“ II 1867.

— „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie“ 1864.

J. A. Beet: „Difficult passages in Romans III: Justification through faith“ in The Expositor V 7 1898.

W. Beyschlag: „Neutestamentliche Theologie“ II 1896.

W. Bouffet: Artikel „Paulus“ in R. G. G. IV Spalte 1285.

— „Die Religion des Judentums . . .“ 1906.

— „Besprechung von Deißmanns „Paulus“ in Th. L. Z. 1911, Nr. 26 S. 1778—82.

— „Kyrios Christus . . .“ 1921.

— „Jesus der Herr . . .“ 1916.

R. Bultmann: „Das Problem der Ethik bei Paulus“ in ZNW. XXIII 1924 S. 123 ff.

C. Clemens: „Paulus, Sein Leben und sein Wirken“ II 1904.

R. Deißmann: „Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ 1892.

— „Paulus“ 1911 (bzw. 1925).

K. Deißner: „Paulus und die Mystik seiner Zeit“ 1918.

J. Denney: „The theology of the epistle to the Romans; V: Faith and the righteousness of God“ in The Expositor VI 4 1901 S. 81 ff.

M. Dibelius: „Die Hsweibe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten“, Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1917, 4. Abtdig.

E. v. Dobschütz: „Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus“, Theol. Stud. u. Krit. 1911/12 Heft 1.

P. Seine: „Theologie des R. L.“ 1919.

A. E. Garvie: „Studies of Paul and his gospel“ 1911.

<sup>1)</sup> S. o. S. 102 und Hat. 45. W. Weber trägt auf diese Stelle seine These, der Glaube habe „ohne die primäre Erfahrung keine selbständige Bedeutung“ (a. a. O. 79).

<sup>2)</sup> Hier sind nur die wichtigsten benutzten Werke aufgeführt. Im übrigen vgl. die in den Anmerkungen genannten Schriften und Quellen.

- E. Grafe:** Artikel „Glaube“ bei Paulus in R. G. G. II Spalte 1428 ff.
- A. v. Harnack:** „Lehrbuch der Dogmengeschichte“<sup>4</sup> I 1909.
- „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“<sup>2</sup> I 1915.
- „Über den Ursprung der Formel «Glaube, Liebe, Hoffnung»“, Preuss. Jahrb. 1916 S. 1 ff.
- W. H. P. Hatch:** „The pauline idea of faith in its relation to Jewish and Hellenistic religion“ 1917.
- J. Haubleiter:** „Was versteht Paulus unter christlichem Glauben?“, in Greifswalder Studien, Festschrift für H. Cremer 1895.
- A. C. Headlam:** „St. Paul and Christianity“ 1913.
- W. Heitmüller:** „Zum Problem Paulus und Jesus“, ZNW. XIII 1912 S. 320 ff.
- „Jesus und Paulus, Freundschaftl. krit. Bemerkungen zu P. Wernles Artikel J. u. Paulus“, Z. Th. K. XXV heft 3/4.
- „Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums“, Rede... Marburg 1917.
- „Die Bekehrung des Paulus“ Z. Th. K. XXVII S. 136 ff.
- C. Holsten:** „Zum Evangelium des Paulus und Petrus“ II 1898.
- H. J. Holmann:** „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“<sup>2</sup> II ed. Jälicher-Bauer 1911.
- E. Ihmels:** Artikel „Rechtfertigung“ in R. G. G.<sup>2</sup> 1906.
- J. Kaftan:** „Jesus und Paulus“, Religiö. Volksb. 1906.
- H. A. A. Kennedy:** „St. Paul and the Mystery-Religions“ in The Expositor VIII 16 ff. 1912.
- O. Kirn:** Artikel „Glaube“ in R. G. G.<sup>2</sup> 1899.
- G. Kittel:** „Ἰλιος Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus“ in Theol. Stud. u. Krit. 1906 III S. 419 ff.
- S. Knoke:** „Der christliche Glaube nach Paulus“ 1922.
- A. v. Le Coq:** „Türkische Manichaica aus Coischo“ I, Abhdlg. d. Berl. Akad. 1911.
- H. Leduc:** „Synthèse de la doctrine de Saint Paul“ in Revue du Clergé français XXXV 1903 S. 135 ff.
- H. Leisegang:** „Der Apostel Paulus als Denker“ 1923.
- M. Lidzbarski:** „Das Johannesbuch der Mandäer“ II 1915.
- „Mandäische Liturgien“, Abhdlg. d. kgl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. Neue Folge XVII, 1 1920.
- R. A. Lipsius:** „Die paulinische Rechtfertigungslehre“ 1853.
- S. Loofs:** „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte“<sup>4</sup> 1906.
- H. Lüdemann:** „Die Anthropologie des Apostels Paulus“ 1872.
- W. Macholz:** „Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens“ in Theol. Stud. u. Krit. 1915 S. 29 ff.
- E. W. Mayer:** „Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus“ 1899.
- M. Meinerz:** „Mystik und Mission bei Paulus“ in Z. f. Missionswissenschaft XIII, 1 1923 S. 1 ff.
- C. G. Montefiore:** „Judaisme and St. Paul“ 1914.
- W. Morgan:** „The religion and theology of Paul“ 1917.
- W. Mundle:** „Das religiöse Leben des Apostels Paulus“ 1923.
- A. Nairne:** „The faith of the N. T.“ 1920.
- E. Norden:** „Agnostos Theos“ 1913.
- A. Oepke:** „Die Missionspredigt des Apostels Paulus“ 1920.
- K. Pieper:** „Die Missionspredigt des heiligen Paulus, ihre Fundstellen und ihr Inhalt“; Predigtstudien Bd. 4 1921.
- O. Pfeleiderer:** „Der Paulinismus“ 1890.
- „Das Urchristentum“<sup>2</sup> I 1902.
- R. Reitzenstein:** „Poimandres“ 1904.
- „Die Formel Glaube-Liebe-Hoffnung bei Paulus“, Nachr. d. kgl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1916 S. 367 ff.
- „Ebenso, ein Nachwort“ ebendort 1917 S. 130 ff.
- „Die hellenistischen Mysterienreligionen“<sup>2</sup> 1920.
- H. Ritschl:** „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung“<sup>4</sup> II 1900.



- A. Robertson: „Studies in the epistle to the Romans; II: The righteousness of God and the righteousness of faith“ in The Expositor V 9 1899 S. 187 ff.  
 E. Rohde: „Gottesglaube und Christusglaube bei Paulus“, ZNW. 1923 XXII Heft 1/2 S. 43 ff.  
 R. Schlatter: „Der Glaube im N. T.“ 1905.  
 — „Die Theologie des N. T.“ II 1910.  
 W. Schlatter: „Glaube und Gehorsam“ in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie V 1901 Heft 6.  
 D. Schmitz: „Das Lebensgefühl des Paulus“ 1922.  
 — „Die Christuskommunikation des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs“, Neutestl. Forschgn 1, 2 1924.  
 R. Schweitzer: „Geschichte der paulinischen Forschung“ 1911.  
 R. Seeberg: „Die Anbetung des «Herrn» bei Paulus“, Dissert. 1891.  
 — „Der Katechismus der Urchristenheit“ 1903.  
 — „Die Didache des Judentums und der Urchristenheit“ 1908.  
 R. Seeberg: „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ I 1908.  
 E. Sommerlath: „Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus“ 1923.  
 B. Stade-A. Bertholet: „Biblische Theologie des N. T.“ I u. II 1911.  
 G. B. Stevens: „The Pauline theology“ 1892.  
 H. St. J. Thackeray: „The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought“ 1900.  
 E. Tobac: „Le problème de la justification dans Saint Paul“ 1908.  
 B. B. Warfield: Artikel „Faith“ in Hastings: A dictionary of the Bible 1900 I 827 ff.  
 H. E. Weber: „Die Formel «in Christo Jesu» und die paulinische Christuskommunikation“, N. K. Z. XXXI 1920 S. 213 ff.  
 W. Weber: „Christuskommunikation, Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit“ 1924.  
 H. Weinel: „Biblische Theologie des N. T.“ 1911.  
 — „Paulus, Der Mensch und sein Werk“ 1915.  
 B. Weiß: „Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T.“ 1895.  
 J. Weiß: „Das Urchristentum“ I 1914.  
 E. Weizsäcker: „Das apostolische Zeitalter“ 1902  
 P. Wernle: „Die Anfänge unserer Religion“ 1904.  
 — „Jesus und Paulus, Antithesen zu Bouffets Christus“, Z. Th. K. XXV Heft 1/2.  
 G. P. Wether: „Der Vergeltungsgedanke bei Paulus“ 1912.  
 — „Charis“ 1913.  
 — „Phos“ 1914.  
 — „Der Sohn Gottes“ 1916.  
 H. Windisch: „Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum“ 1909.  
 W. Wrede: „Paulus“, Reliq. Volksb. 1907.

## Namen-Verzeichniss

Barth 70. 90 f.  
 Bartmann 38. 109  
 Baur 1 ff. 4 f. 8 ff. 15. 27 ff. 70. 90. 111 f.  
 Beet 69  
 Bertholet-Stade 50. 76 ff. 80. 83  
 Benjählag 7 f. 9. 13. 15. 28 f. 32. 70. 111 f.  
 Blaschke-Debrunner 59. 73  
 Bonwetsch 50  
 Bouffet 18. 20 f. 22 f. 28. 30. 41. 46. 50 f.  
 56. 73. 76 ff. 80. 83 f. 86. 88. 90. 93 ff.  
 103 f. 107. 109 ff.  
 Bruce 111  
 Bultmann 67. 89 f.

Clemen 13  
 Cremer-Kögel 35. 38. 40. 42. 45. 51. 54.  
 59. 67. 72. 74. 80. 81  
 Cumont 44  
 Deißmann 10. 17 f. 20. 23. 29. 70. 73. 103.  
 107 ff. 111.  
 Deißner 111 f. 115.  
 Denney 88  
 Dieterich 43  
 Dibellus 25. 32. 35. 38. 56. 59. 73 f. 104 ff.  
 Dobkisch, v. 18. 28. 61. 108  
 Easton 101

Seine 23 f. 28 f. 70. 103. 107. 111 f.

Garnie 84. 101. 103. 111

Grafe 10

Gunkel 76

Harnack, v. 14. 57. 77

Hatah 34 ff. 39 ff. 47. 56. 66 f. 70. 72 ff. 79 f.  
80. 83. 89 f. 92. 100 f. 107. 109 f. 111. 117

Hausleiter 10 f. 17. 28 f. 71. 112

Headlam 32. 79. 109

Heitmüller 22 f. 28 f. 30. 95. 107. 113 f. 116 f.

Hepding 43

Holsten 6. 8 ff. 28. 67. 84

Holkmann 12 f. 14. 23. 27 ff. 81. 107 f.  
112. 114

Hhmels 10

Kaftan 17. 28. 110

Kennedy 103. 107. 110. 112 ff.

Kirn 10

Kittel 69. 71. 73. 111 f.

Knoke 38

Le Coq, v. 44

Leduc 111

Lejegang 25. 57. 104

Lidzbarski 44 f.

Liepmann 55 f. 59. 73. 88

Lipfius 3 ff. 10. 28. 73. 111

Loofs 14

Lüdemann 4 f. 8. 12. 14 f. 18 f. 23. 27 ff. 117

Macholz 69 f. 83. 89. 111

Maqer, E. W. 12 34 f. 40. 47. 56. 81 ff. 110

Meinerg 102 f. 111

Montefiore 79. 86

Morgan 35. 46 f. 81. 90. 93 f. 101. 103.  
111 f.

Moulton 72 f.

Mundle 25 ff. 28 f. 35. 58 f. 83. 86. 91.  
95. 106 ff. 110. 114

Nairne 70. 81

Norden 57. 61

Oepke 57. 59. 66 f. 83

Pieper 43. 54. 57 ff. 61. 65. 67

Pfeiderer 8 ff. 11. 15. 28 f. 32. 70. 84.  
111 f.

Preukhen 59

Reigenstein 43 f. 46. 60. 79. 91. 98. 101 f.  
106

Ritkhl 6. 8 ff. 28. 84

Robertson 70

Rohde 56. 102

Sandan-Headlam 70

Schlatter, A. 11 f. 28 f. 33. 37. 41. 51. 66.  
81. 92 f. 103. 107. 110 f.

Schlatter, W. 84

Schmitz 25. 29. 59. 70 ff. 89. 91. 104. 112

Schweiger 4. 16. 57. 103. 110 f. 115 f.

Seeburg, A. 50. 55. 58. 60. 66 f. 69. 73.  
77. 81 f. 96. 114

Seeburg, R. 13 f. 28 f.

Steffert 73

Sommerlath 25. 29. 36. 57. 82 f. 100. 104.  
108. 112. 115 f.

Stevens 110 ff.

Thackeray 86. 91 f. 110 f.

Tobac 38. 68. 74. 83

Viollet 41. 76. 86

Wischer 14

Warfield 35. 42. 51. 67. 73

Weber, H. E. 69 f. 102. 108. 110 ff.

Weber, W. 70. 81. 84. 99. 102. 107. 111 f.  
114. 116 f.

Weinell 19 f. 28 f. 90. 111 f. 114

Weiß, B. 7 ff. 28. 110

Weiß, J. 18 f. 29. 90

Weizsäcker 14. 28

Wendland 60

Wernle 21 f. 29. 37. 55 f. 79. 81. 90. 107 f.  
111. 115

Wetter 32. 35 ff. 44. 46. 51. 54. 56 f. 67.  
69 f. 73 ff. 86. 88 f.

Windisch 92 f.

Wohlenberg 59

Wrede 12 f. 14 ff. 28 ff. 111

Zahn 59. 73. 88

**Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der  
Posidonianischen Philosophie.** Von R. Lietzmann. VI, 132 S.  
1922. 5,—

„Die vorliegende Arbeit gehört zu den solidesten, die wir auf diesem Gebiete von theologischer Seite haben . . . Die in der Einleitung aufgeworfene und verneinte Frage nach einer bewußten Abhängigkeit des Paulus von den Philosophemen, die hier trotz Reinhardt unter dem Namen des Poseidonios gesetzt werden, die Erörterung der indirekten Beziehungen und die Zusammenstellung der wörtlichen Parallelen sind mit großer Umsicht und feinem Gefühl für die wesentlichen Unterschiede behandelt. Der 1. Teil zeigt, daß der Verfasser auf Grund selbständiger, rein philologischer Forschung ohne Anlehnung an irgendeine moderne theologische Auffassung zu seiner Darstellung gekommen ist. Von diesem festen Boden aus kann er dann auch die Auseinandersetzung gegen andere Auffassungen mit überzeugender Sicherheit führen. Der 2. Teil gibt eine den Philosophiehistoriker besonders befriedigende Bearbeitung des weit zerstreuten Materials über die Stellung Poseidonios und seiner Nachfolger, wie der älteren Stoiker zum Problem der göttlichen Vorsehung. Der letzte Abschnitt bringt dann die Gegenüberstellung der paulinischen und der stoischen Gedanken mit Betonung der oft sehr fein herausgearbeiteten Unterschiede.“

Privatdoz. Dr. Leisegang in d. Oriental. Lit.-Ztg. 1923, 12.

**Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus.**  
Eine histor. Untersuchung von P. Köhling. VIII, 114 S. gr. 8°. 1906. 2,80

**Die Begriffe Geist u. Leben bei Paulus** in ihren Beziehungen zu einander. Eine exeget.-religionsgeschichtliche Untersuchung. Von M. E. Solowicki. XII, 284 S. gr. 8°. 1903. 7,—

**Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und der Lehre des Apostels Paulus.** Eine biblisch-theolog. Studie. Von Hermann Gunkel. 3. Auflage. XII, 109 S. gr. 8°. 1909. 2,80

**Taufe und Abendmahl bei Paulus.** Darstellung u. religionsgeschichtl. Bedeutung. Von W. Helmcker. 56 S. gr. 8°. 1903. 1,20

**Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.** Von M. Dibellus. VI, 250 S. gr. 8°. 1909. 8,—

**Der Vergeltungsgedanke bei Paulus.** Eine Studie zur Religion des Apostels. Von G. P. Wetter. III, 200 S. gr. 8°. 1912. 4,80

**Die Psychologie des Apostels Paulus.** Von Th. Simon. VI, 118 S. gr. 8°. 1897. 2,80

**Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus.** Von Joh. Weiss. 39 S. gr. 8°. 1902. 1,—

**Der Stil der paulin. Predigt und die kynisch-stoischen Diatribe.** Von R. Bultmann. II, 110 S. gr. 8°. 1910. 3,40