

710.

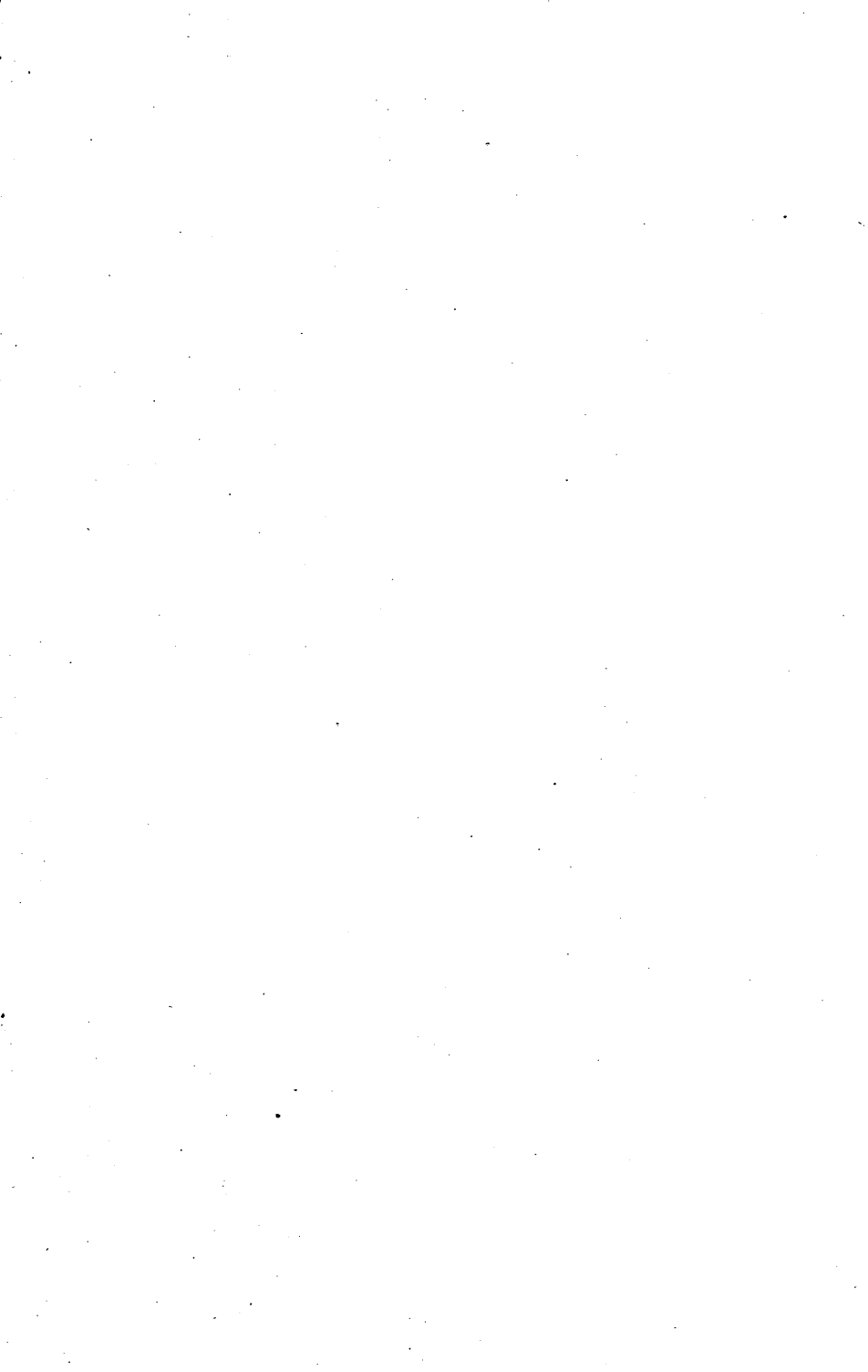
710.

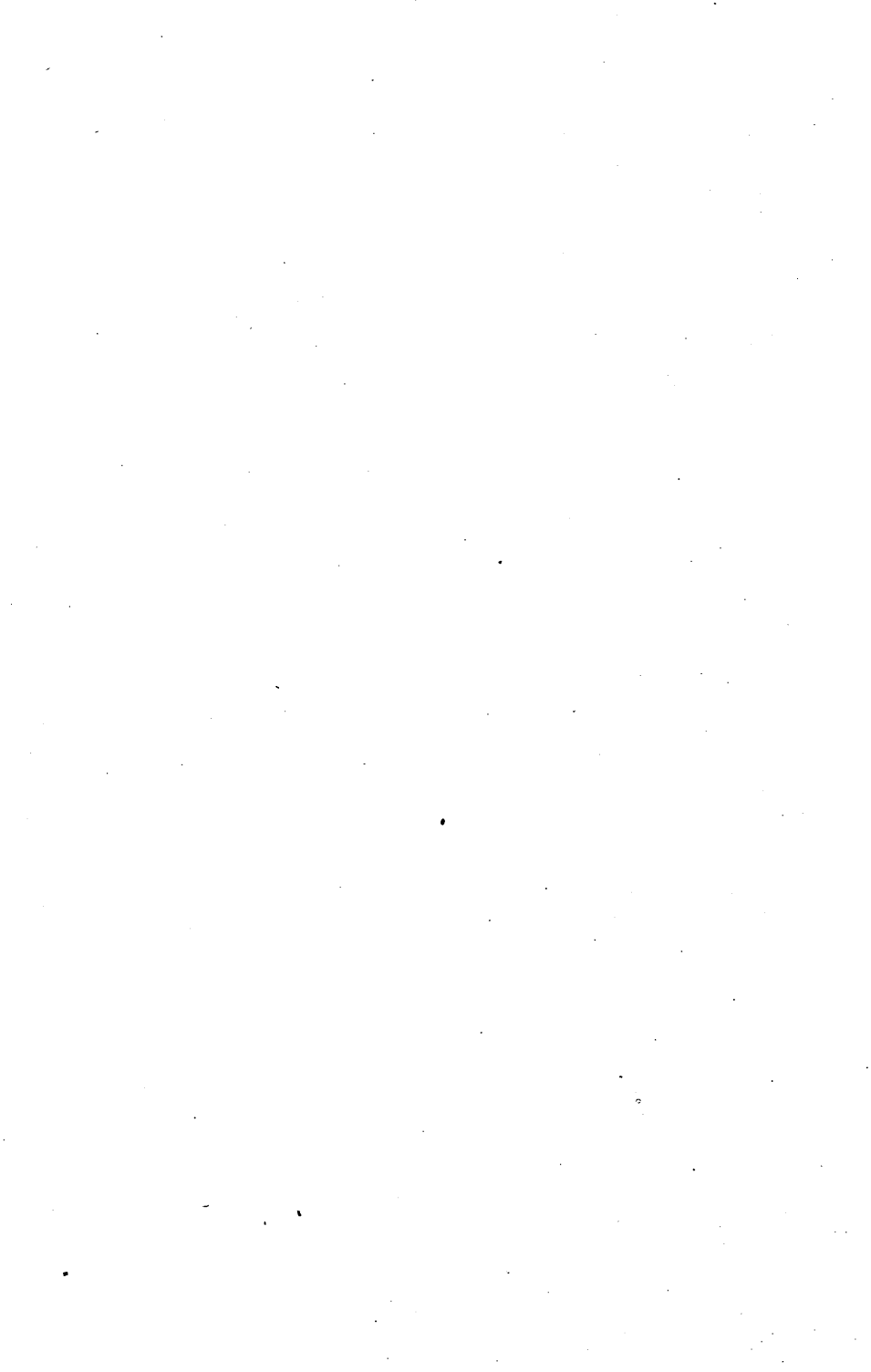
The University of Chicago  
Libraries



HENGSTENBERG COLLECTION

9





Der

# R ö m e r b r i e f

seinem Endzweck und Gedankengang nach

ausgelegt

von

**Theodor Schott,**

Licentiat u. Privatdocent der Theologie zu Erlangen.

---

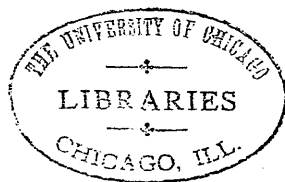
**Erlangen,**

Verlag von Andreas Deichert.

1858.

BS3665

S37



Hengstenberg Collection

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

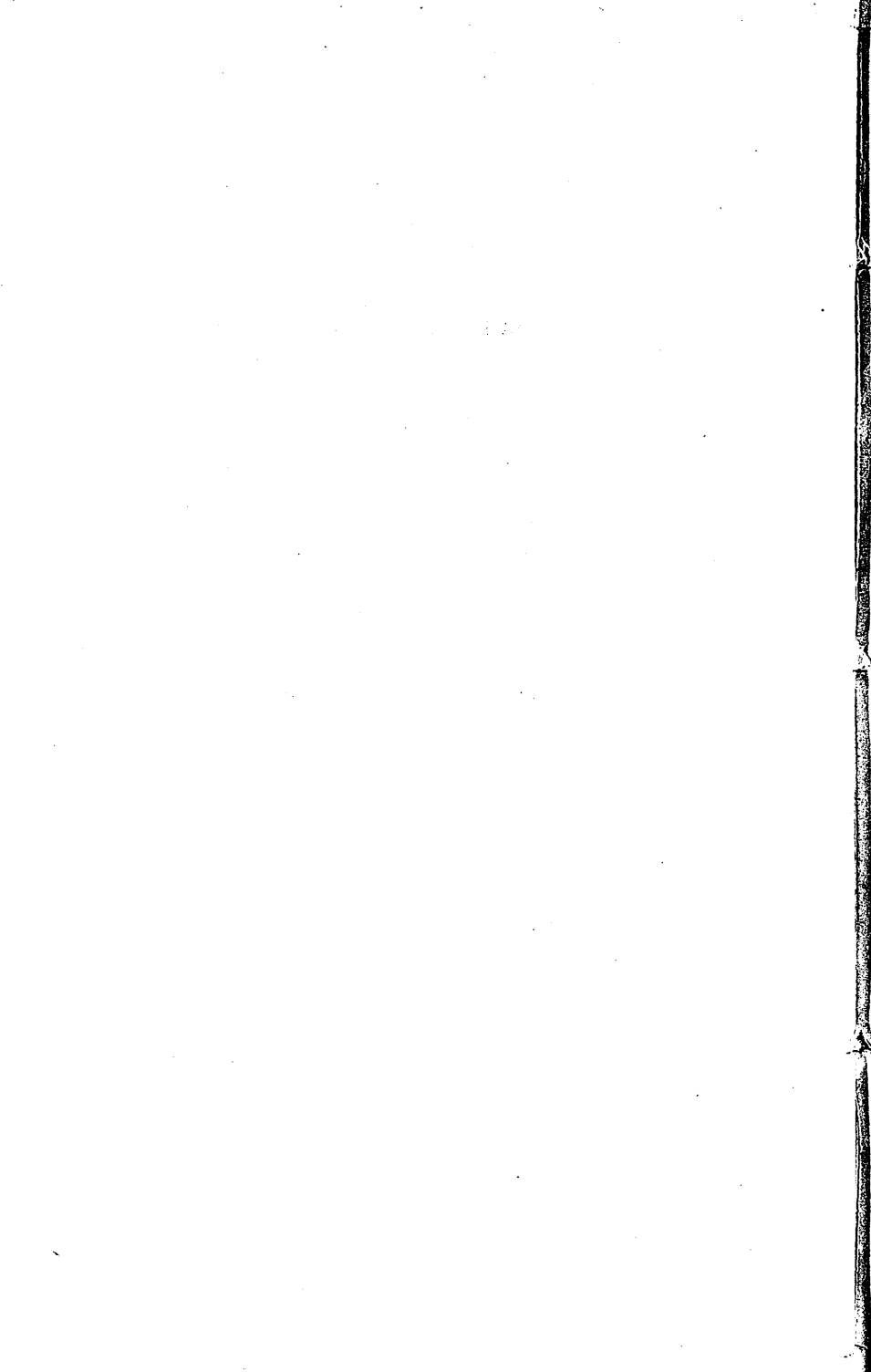
Seinem verehrten Vater,

**Johann Adam Schott,**  
evangelisch-lutherischem Pfarrer zu Happurg,

in

herzlicher Liebe und Dankbarkeit

der Verfasser.



## V o r w o r t.

---

Die erste größere Schrift eines jungen Docenten kann vielleicht mehr, vielleicht aber auch weniger als alle andern Bücher, einer Vorrede bedürftig erscheinen. Ich für meinen Theil halte mich an die letztere Möglichkeit, indem ich gern bekenne, daß das vorliegende Buch seinen Entstehungsgrund zunächst und zumeist in jener unmittelbaren Freude des Schaffens hat, welche von je und je das Recht besitzt, der Begeisterung über das erste wissenschaftlich Erarbeitete als Zwillingsschwester sich zuzugesellen, dann aber auch das so Gewordene als freundliche Fürsprecherin in die Welt hinaus zu begleiten. Es ist mir aber bei meiner vorliegenden Schrift mit dieser vorbauenden *captatio benevolentiae* um so mehr voller Ernst, als ich jetzt gerade, am Schluß der Arbeit, mit klarerem Blick die mancherlei Mängel und Schwächen zu erkennen vermag, die ihr anhaften.



Vor allem möchte es einen ungünstigen Eindruck machen, daß das Buch einen gewissen Zwittercharakter trägt. Es ist kein Commentar und keine bloße Monographie, weder aus dem Gebiet der Einleitung, noch aus dem der biblischen Theologie. Die ohnehin überreiche Literatur von Römerbriefcommentaren noch um einen neuen zu vermehren, schien mir von vornherein, ganz abgesehen von der Unzulänglichkeit meiner Kräfte, eine dem wissenschaftlichen Bedürfniß der Gegenwart nicht so unbedingt entsprechende Leistung. Dagegen war mir immer mehr gerade aus dem fortwährenden Gebrauch der vorhandenen Commentare die Ueberzeugung erwachsen und immer fester geworden, daß die Bearbeitung des Römerbriefes in eine bei weitem zu dogmatische Bahn eingelenkt habe; von einem eigentlich historischen Verfahren, wenigstens von einer beharrlichen Consequenz in der Durchführung desselben, konnte ich selbst in den neuesten trefflichen Arbeiten nur wenig wahrnehmen.

Besonders, wie ich gern bekenne, hat Baur in dieser Beziehung anregend, ja bestimmend auf mich gewirkt, und ich bin fest überzeugt, daß man in der Verneinung und Bestreitung seiner Critik zu einseitig gewesen ist: seine Resultate allein hätte man beseitigen, seine Forderung aber in einem viel größeren Umfang, als geschehen ist, anerkennen sollen. Je länger ich mich mit Baur's Arbeiten, besonders in Bezug auf den Römerbrief beschäftigte, desto gewisser wurde es mir, einerseits daß der Gegenbeweis gegen ihn noch von keinem der Bearbeiter des Römerbriefes

ausreichend geführt worden ist, andererseits aber auch, daß er nur dann wirklich und vollständig geführt werden könne, wenn man sich entschließt, *mutatis mutandis* mit Baur auf denselben Boden sich zu stellen, auf seine Forderungen einzugehen. So kann ich sagen, daß das Bestreben, der Baur'schen Critik zu ihrem Rechte zu verhelfen, mich dazu veranlaßt hat, ein Buch zu schreiben, das durchaus und wesentlich gegen sie gerichtet ist, aber freilich eben darum auch zum großen Theil eine polemische Richtung gegen die bisherigen Baur entgegenstehenden Erregten einhält.

Damit war aber Art und Gestalt der Schrift in den wesentlichen Zügen bereits vorgezeichnet: nur was der Brief seiner geschichtlichen Stellung nach sein will, mußte untersucht und dann aus der Analyse desselben bewiesen werden. Einzelerklärung durfte nur eintreten, wo sie zur Lösung jener ersteren Aufgabe wesentlich nothwendig war. Zugleich aber war es nicht genug, nur Resultate von Untersuchungen zu geben, sondern gerade dies mußte mein Hauptzweck werden, die Art und Weise, den Weg zu zeigen, wie ich zu meinen Ergebnissen gelangte. Ganz geflissentlich wollte ich gerade dies den sämtlichen Commentaren gegenüber zu dem Charakteristikum meiner Arbeit machen. Ich würde es für den größten und lohnendsten Erfolg dieses meines Versuches halten, wenn er vielleicht bedeutenderen Schrifttheologen Anlaß und Anstoß gäbe, ihre Kräfte nicht bloß der sogenannten glossatorischen, sondern auch mehr

dieser reproductiven entwickelnden Methode der Schriftauslegung zuzuwenden, welcher Delitzsch in den Vorreden zu seinen Commentaren über Genesis und Hebräerbrieff so entschiedene und treffende Lobreden hält. Nicht bloß für die exegetische Theologie selbst, sondern gewiß noch viel mehr für die Theologie studirende Jugend würden aus einer solchen Behandlung der Schrift, besonders Neuen Testaments, reichere und schönere Früchte erwachsen, als aus der bisher so überwiegend gepflegten rein commentatorischen Art der Erklärung.

Die Einhaltung dieser Methode mußte nothwendig der vorliegenden Schrift einen verhältnißmäßig großen Umfang geben. Ich will dabei nicht in Abrede stellen, daß da und dort Manches hätte kürzer gefaßt oder auch ganz weggelassen werden können, aber im Ganzen und Großen hätte ich dennoch keine bedeutendere Kürzung herzustellen vermocht — wenn ich nicht das Ganze durch Reducirung auf ein Viertel des Umfangs zu etwas ganz Anderem machen wollte. Vielleicht habe ich zu hoch gegriffen, aber ich wollte allerdings mit dieser Arbeit über den Römerbrieff zeigen, welche Weise der Behandlung der neutestamentlichen Schriften, besonders der Briefe, mir überhaupt die rechte, fruchtbringende zu sein scheint. Absichtlich aber habe ich dem Raum nach ungleichmäßig gearbeitet, und den ersten acht Capiteln die ungleich größere Hälfte des Buches eingeräumt. Denn dieser Theil gerade schien mir vor allem einer Nichtigstellung der gesammten exegetischen Tradition

gegenüber zu bedürfen, während die Capitel 9—11 einerseits schon von der Fassung jenes ersten Theils her ihr Recht erhalten, und andererseits im Grunde nur gegen ihre Mißfemung von Seiten Baur's in Schutz genommen zu werden brauchen.

Wenn ich hin und wieder Dinge, die vielleicht schon länger ausgesprochen und bekannt sind, als eigenes Neues geltend gemacht, oder hinwiederum schon früher erhobene Einreden gegen meine Anschauungen nicht berücksichtigt haben sollte, so darf ich wohl auf billige Nachsicht rechnen, da es, um der in den Römerbrief einschlägigen Literatur nur einigermaßen sich zu bemächtigen, ungleich längerer Zeit bedarf, als ich bereits in wissenschaftlich theologischem Berufe stehe. —

Die zweite Ausgabe von Thiersch's „Kirche im apostolischen Zeitalter“ erschien erst, als der Druck bereits eine Benützung nicht mehr gestattete. Indes sind von Thiersch der Veränderungen so wenige vorgenommen worden, daß, so viel ich sehe, sogar die Seitenzahl der citirten Stellen mit der neuen Ausgabe zusammentrifft. —

Alle weiteren Fragen allgemeiner Art werden sich im Verlauf der Untersuchungen selbst beantworten. —

So hoffe ich nun zu Gott — denn ohne diese Hoffnung wäre es frevelhafter Leichtsin, das Buch hinauszugeben —, daß ein wenn auch geringer Beitrag zur Förderung der Erkenntniß Seines heiligen Wortes in dieser Schrift möge gegeben sein! insonderheit wünsche und hoffe

ich auch, daß die Männer, auf deren Arbeitsfeld als Schüler nicht minder, denn als Lehrer mitzustehen, ich mich rühmen und freuen darf, diese Arbeit freundlich willkommen heißen mögen als ein Zeichen des Geistes, welchen in den Herzen der Jugend, auch in meinem, zu pflanzen, sie von je und je treu bemüht gewesen sind und noch sind, des Geistes ächter, freier, kirchlich gläubiger Wissenschaft. Vor dem Herrn aber der Kirche und der Wissenschaft getröste ich mich des Wortes 1 Cor. 3, 14. 15: „Wird Jemandes Werk bleiben, das er aufgebauet hat, so wird er Lohn empfangen. Wird aber Jemandes Werk verbrennen, so wird er des Schaden leiden; er selbst aber wird selig werden, so doch, als durchs Feuer.“

Erlangen am 23. September 1858.

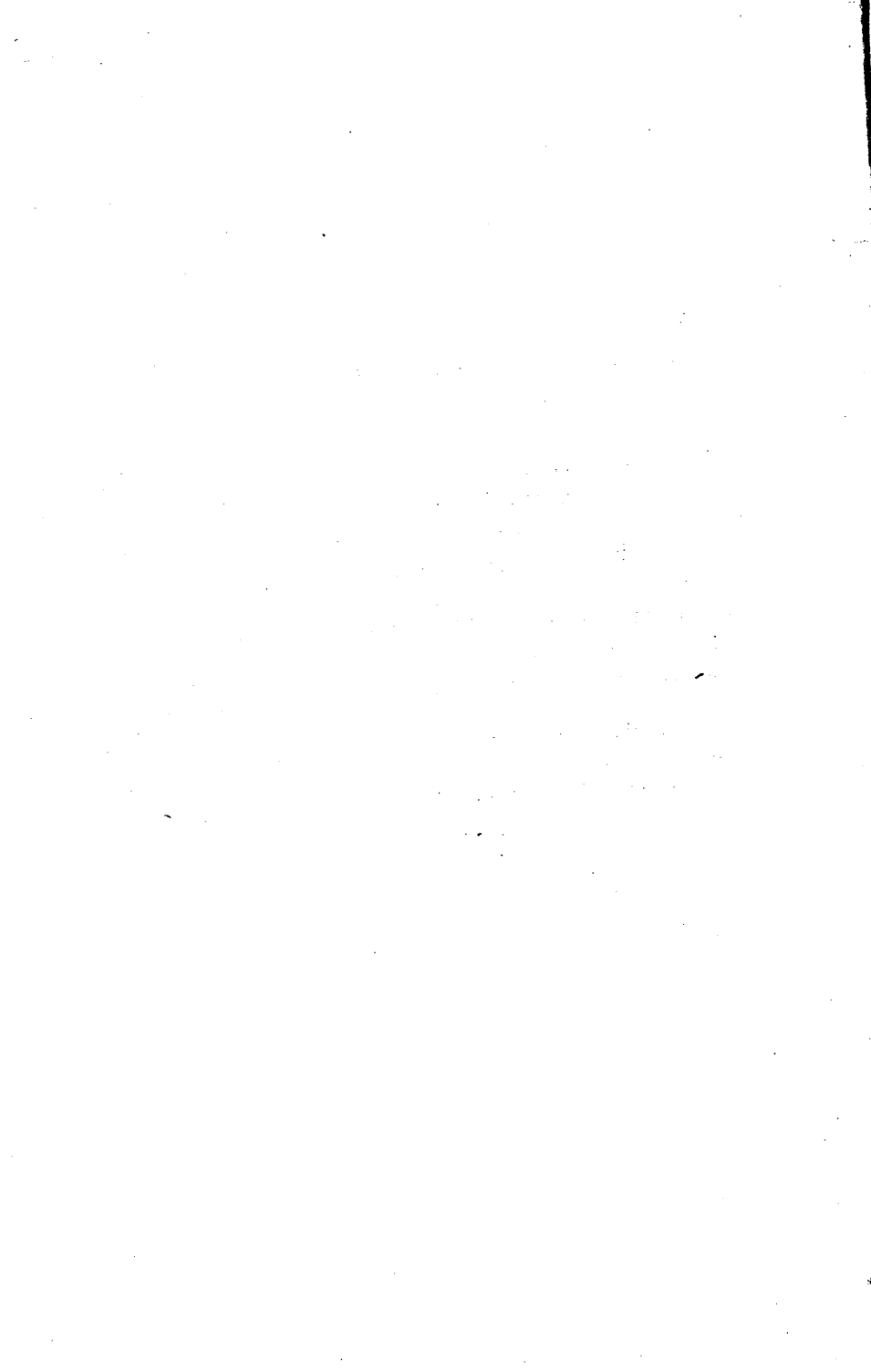
F. G.

## I n h a l t.

---

	Seite
I. Der Stand der Frage . . . . .	1
II. Gralzüberschrift und Eingang des Briefes . . . . .	27
III. Die Ergebnisse aus der Untersuchung des Proömiums . . . . .	99
IV. Die historischen Schlussbemerkungen des Briefes 15, 14—33 . . . . .	118
V. Die Entwicklung des Briefes nach Gang und Inhalt . . . . .	131
1. Die thematische Ueberschrift B. 16. 17 . . . . .	141 3
2. Der erste Haupttheil 1, 18—3, 20 . . . . .	137
3. Der zweite Haupttheil 3, 21—4, 25 . . . . .	214
4. Der dritte Haupttheil Cap. 5—8 . . . . .	232
5. Der vierte Haupttheil Cap. 9—11 . . . . .	290
6. Der fünfte Haupttheil Cap. 12—15, 13 . . . . .	308

---



# I.

## Der Stand der Frage.

---

Was schon Chrysostomus von der Bestimmung der Abfassungszeit des Römerbriefes sagt<sup>1)</sup>: *μηδεις δὲ πάρεργον τοῦτον ἠγείσθω τὸν πόνον, μηδὲ περιοργίας περιττῆς τὴν τοιαύτην ἔρευναν. συντελεῖ γὰρ ἡμῖν πρὸς τὰ ζητούμενα οὐ μικρὸν ὁ τῶν ἐπιστολῶν χρόνος*, das hat sich neuerdings in der sogenannten historischen Auslegung zu einem so allgemein gültigen Gesetz ausgebildet, daß man wohl den Satz als einen unbedingt anerkannten aufstellen oder vielmehr nur wieder in Erinnerung bringen darf: es sei unter den Briefen des neuen Testaments kein einziger, der nicht auf die bestimmteste Veranlassung durch zeitliche, örtliche oder persönliche Verhältnisse zurückgeführt und daraus nach Zweck und gesammtem Inhalt verstanden werden müßte. So fest aber dieser Grundsatz im Allgemeinen zu stehen scheint, so vielfach muß man eben doch bei unbefangenen Blick an gar manchen Erzeugnissen auch der neueren Schriftauslegung die thatsächliche und beharrliche Ausübung jenes Grundsatzes vermissen; ja wenn man auch wieder in neueren Commentaren Worte liest, wie z. B. die Reiche's<sup>2)</sup>: „Ist aber der Sinn dieser Frage (nach Veranlassung der Briefe), daß der Inhalt eines Briefes lokale und persönliche Beziehungen erfordere, so verkennt man die Natur didaktischer Episteln,

---

1) Chrys. opp. ed. Montf. tom. IX. S. 427. 2) Versuch einer ausführl. Erl. des Br. an d. Röm. 1833; Bd. I. S. 74.



und übersieht, daß, wie bei mehreren apostolischen Sendschreiben, Eph., Col., Jakobi, 1. Petri, 1. Joh., das Briefliche Nebensache und nur Form der Dedikation der übersandten Rede oder Abhandlung an bestimmte Leser ist“ — wenn man, sage ich, Solches und Aehnliches liest, so liegt die Befürchtung nahe genug, daß selbst die grundsätzliche Gültigkeit der geschichtlichen Auslegung in den jüngsten Decennien mehr oder weniger abhanden gekommen sein möchte zu Gunsten einer Auslegungsweise, die wohl zu ihrer Zeit, wie z. B. besonders im Reformationszeitalter, geschichtlich nothwendig und ersprießlich gewesen ist und herrliche Früchte hervorgetrieben hat, die aber nicht in Anspruch nehmen kann und nie in Anspruch genommen hat, die für alle Zeiten allein gültige wissenschaftliche Methode zu sein.

Und sieht man nun, was wir später im Einzelnen finden werden, wie das bewußte oder unbewußte Verlezen jenes obersten Grundsatzes der exegetischen Behandlung der neutestamentlichen Schriften auch in den letzten Jahrzehenden wieder entschiedenen Eintrag gethan hat, so kann man sich von dieser Seite aus nicht wundern, wenn eine ebenso entschiedene Reaction gegen solche Neigungen der neutestamentlichen Exegese in Baur und seiner Schule sich erhoben hat. Denn was sich als ein Gesetz der Entwicklung des christlichen Gemeindelebens von je und je herausgestellt hat, das läßt sich auch in der Geschichte der theologischen Wissenschaft verfolgen: so oft eine wesentliche Seite derselben gar nicht oder doch nur mangelhaft vertreten war, so oft ist eben diese Seite in's Extrem fortgebildet worden, und aus dem Kampf dagegen ist die christlich-kirchliche Wissenschaft um ein neues, bisher ihr abgehendes Moment bereichert hervorgegangen.

Aehnlich nun scheint mir das Verhältniß Baur's zu der ihm vorhergehenden und gleichzeitigen Exegese des N. T., und die guten Folgen der Anstrengungen, die er der kirchlichen Schriftforschung aufgezwungen hat, lassen sich auch bereits deutlich wahrnehmen; allein dennoch will es mir vorkommen, als habe die Auslegung dem geschichtlichen Princip durchaus noch nicht genug zu thatsächlicher Herrschaft verholfen, besonders in der Behandlung des Briefes an die römische Gemeinde.

Man ist eben, wie mir scheint, viel zu sehr bei der bloßen, wenn auch begründeten Verneinung der Baur'schen Ansicht stehen geblieben, aber es ist weder diesem Gegner, noch der Sache selbst gegenüber damit schon gethan, sondern es bleibt immer die Forderung bestehen, eine geschichtliche Sachlage aufzuzeigen, aus welcher der Brief an die Römer in der Gestalt, wie er sie nun hat, mit Nothwendigkeit hervorgehen mußte. Eben dies aber, d. h. einerseits die Herstellung eines geschichtlichen Bodens für den Brief, andererseits der Nachweis des zwischen dieser historischen Grundlage und dem Inhalt des Briefes stattfindenden Verhältnisses, scheint mir noch nicht so weit gebiethen, daß es etwa von vornherein für überflüssig angesehen werden müßte, jene beiden Fragen einer erneuten Bearbeitung zu unterziehen.

Schon vor Baur concentrirten sich bekanntlich die kritischen Fragen, die bei der Gesamtauffassung des Römerbriefes in's Spiel kamen, in der Untersuchung, ob und in welcher Weise der Brief polemisch sei, und nach Baur's Vorgang <sup>1)</sup> wurde diese Frage um so mehr die Hauptfrage, je klarer es zu Tage lag, daß das rechte geschichtliche Verständniß des Urchristenthums nicht bloß, sondern die richtige Würdigung des Wesens des Christenthums überhaupt mit ihrer Bejahung oder Verneinung aufs innigste zusammenhänge. Ergeben sich so im Allgemeinen zwei Reihen von Ansichten, deren eine, mehr oder weniger mit Baur zusammentreffend, dem Brief eine polemische Tendenz beimißt, während die andere alle Polemik soviel möglich aus dem Brief zu verweisen bemüht ist, so trifft doch beide Theile gleichmäßig, obwohl in verschiedener Weise, der Vorwurf eines unhistorischen Verfahrens.

Vor Allem ist es Baur selbst, welcher das von ihm mit so großem Nachdruck aufgestellte Gesetz der historischen Auffassung entschieden verlegt, indem er den von ihm mit allem Recht zurückgewiesenen Weg der, wie er es nennt, dogmatischen Methode selbst einschlägt.

---

1) Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836, 3. Heft, S. 54 ff. und: Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1845. S. 332 ff.

Er fängt nach einer allerdings sehr erfolgreichen Tactik damit an, daß er ohne allen geschichtlichen Anhaltspunkt sich den Brief seinem Inhalt nach ansieht, dann von da aus schließt, was für ein Zustand der römischen Gemeinde erfordert werden müsse, und endlich findet, daß sie von innerlichen dogmatischen Streitigkeiten oder vielmehr von einem argen Judaismus, der dann allerdings Streitigkeiten wahrscheinlich zur Folge hatte<sup>1)</sup>, in hohem Grade inficirt gewesen sei. Mit welchem Recht aber, und besonders auf Grund welcher geschichtlichen Umstände er den Brief gerade so auslegt, daß auf einen derartigen Stand der Leser geschlossen werden muß, das erfahren wir nirgends<sup>2)</sup>.

Sodann beklagt sich Baur über die eingeführte falsche Behandlungsweise des Briefes: „Geht man von der Voraussetzung aus, in dem dogmatischen Haupttheil, mit welchem der Apostel den Brief eröffnet, müsse doch wohl auch die Haupttendenz und der eigentliche Zweck des Apostels enthalten sein, der Gedankengang, welchen der Apostel bei der geistigen Conception seines Briefes nahm, müsse derselbe sein, wie er ihn in der äußern Form des Briefes darlegt, so stellt man sich allerdings hiemit von vorn herein auf einen rein dogmatischen Standpunkt zur Auffassung des Römerbriefes“<sup>3)</sup>; aber was er soeben verboten, thut er auf der Stelle selbst, indem er fortfährt: „der Mittelpunkt und Kern des Ganzen wäre demnach in dem Theile des Briefes enthalten, welchen die genannten drei Capitel (9—11) bilden, hier müßten wir unsern Standpunkt nehmen, um uns in die ursprüngliche Conception des Apostels hineinzuversetzen, von welcher aus sich der ganze Organismus seines Briefes, wie er sich vor Allem in den ersten acht Kapiteln darlegt, entwickelt.“ Denn wenn ich mich nicht stark irre, so ist eben der Theil, Cap. 9—11, den Baur zum alleingültigen Ausgangspunkt erhebt, um kein Haar weder mehr noch weniger dogmatisch, als der vorhergehende Theil, Cap. 1—8; und daß dem nicht so sei<sup>4)</sup>, wird Baur weder Andern zu beweisen vermögen, noch

1) Paulus, der Ap. 2c. S. 403. 2) s. z. B. a. a. D. S. 334, 340.

3) a. a. D. S. 341. 4) wie z. B. Tholuck behauptet: Auslegung des Br. P. an d. Röm. 5. U. 1856. S. 16, 17.

auch glaubt er es selbst, denn so lesen wir bei ihm: „Betrachtet man diesen ganzen Abschnitt genauer, bedenkt man, daß es sich hier durchaus sowohl um das Verhältniß des Judenthums und Heidenthums zu einander, als auch beider zum Christenthum handelt“ . . . 1). Während sich sonst Baur geflissentlich hütet, dem Abschnitt Cap. 9—11 eine bestimmte Bezeichnung seines Charakters beizulegen, so ist doch mit den eben angeführten Worten deutlich genug gesagt, daß er mindestens um Nichts weniger dogmatisch ist, als die acht ersten Capitel. Jedenfalls aber liefert Baur selbst uns für seine völlig dogmatische Behandlung des Briefes den besten Beweis, wenn er sagt: „Es ist schlechthin undenkbar, daß der Apostel ohne bestimmte gegebene Verhältnisse, wie sie in der römischen Gemeinde, wenn auch nicht ausschließlich, doch in höherem Grade, als in irgend einer andern stattfanden, an diese Gemeinde einen Brief solchen Inhalts zu schreiben sich veranlaßt gesehen habe. Hier, wenn irgendwo, muß ein für die Entwicklung des Christenthums und der christlichen Kirche höchst wichtiger und bedeutungsvoller Gegensatz gegen die Lehre des Apostels hervorgetreten sein, welchem er mit aller Kraft seines Geistes entgegenzutreten sich berufen sah“ 2). Es ist da zweierlei möglich: entweder meint Baur mit den Worten „ein Brief solchen Inhalts“ die ersten acht Capitel, und leitet daraus ab, was er von dem Gegensatz gegen die Lehre des Paulus hinzusetzt; dann aber begeht er eben nur denselben Fehler, wegen dessen wir ihn vorhin die übrigen Ausleger tadeln hörten. Oder er meint den ganzen Brief, Cap. 1—11; dann aber gesteht er selbst zu, daß auch die Cap. 9—11 ganz dogmatischer Natur sind, denn sonst könnte er eben nicht schließen, daß ein Gegensatz gegen die Lehre Pauli in Rom hervorgetreten sei; und das bleibt ebenso, wenn auch Baur, freilich wider allen gefunden Sprachgebrauch, aber eigentlich nur seiner Anschauung von der Bedeutung der Capp. 9—11 gemäß, mit jenen Worten „ein Brief solchen Inhalts“ nur diesen zweiten Haupttheil gemeint haben sollte. So setzt Baur ohne Weiteres eine bestimmte und zwar eine dogmatische

1) Paulus S. 343.

2) a. a. D. S. 340.

Auslegung des Briefes ein, und läßt sich dabei so wenig von historischen Momenten leiten, daß er vielmehr nach seiner alle Geschichte zunächst ignorirenden Auslegung hernach erst die Geschichte construirt. Und dann, — gerade das, worauf es ihm so sehr anzukommen scheint, daß man nämlich in dem Theil Cap. 9 — 11 seinen Standpunkt nehmen müsse — welcher geschichtliche Umstand hat ihn auf diesen Gedanken hingewiesen, der doch aller vernünftigen Art zu schreiben so schnurstracks zuwider läuft? Er selbst weiß auch in der That für jenes Verfahren keine andere Berechtigung beizubringen, als daß ihm doch erlaubt sein müsse, etwas zu thun, was bisher noch Niemand gethan: „Ist nun dieß die gewöhnliche Ansicht von dem Verhältniß der beiden Hauptabschnitte des Briefes, so darf ihr mit Recht die Frage entgegengestellt werden, ob sich die Sache nicht auch auf die umgekehrte Weise betrachten lasse . . .“<sup>1)</sup>.

Ueberhaupt aber ist es schon ein Unrecht, das Baur am Römerbriefe begeht, wenn er die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse, die den Apostel zum Schreiben veranlassen konnten, in so enge Grenzen zwingt. Er versichert uns nämlich mit der größten Bestimmtheit, der einzige Grund, der den Apostel zu dem Entschlusse, den Römern diesen Brief zu schreiben, habe bewegen können, seien die inneren Verhältnisse dieser Gemeinde gewesen<sup>2)</sup>, und huldigt damit auch seinerseits einer, ich weiß nicht mit welchem Recht, allgemein verbreiteten Ansicht von der Entstehung unseres Briefes, von welcher sehr richtig bemerkt worden ist: „Sicherlich sucht man, wie es gewöhnlich geschieht, die Veranlassung und den Zweck dieses Briefes zu äußerlich und oberflächlich in dem Zustande der christlichen Gemeinde zu Rom“<sup>3)</sup>. Aber selbst wenn wir uns jener Anschauung anbequemen wollten, so sind doch wahrlich „Verhältnisse einer Gemeinde“ nicht von vornherein dasselbe, wie dogmatische Verkehrtheiten und Streitigkeiten, und zwar gerade solche, wie Baur sie statuirt. Ueberhaupt aber „darf man“, wie Baumgarten-Crusius mit Recht bemerkt<sup>4)</sup>, aus diesem Briefe nicht zu viel

1) Paulus a. a. O. S. 342. 2) a. a. O. S. 340, 341. 3) Credner, Einl. in das N. T. S. 385. 4) Commentar über d. Br. an d. Röm. herausg. von Kimmel, S. 3.

über die Zustände der römischen Gemeinde schließen, indem der Apostel wohl bei Niederschreibung desselben gar nicht sie allein im Sinn hatte."

Oder sollte denn nicht des Apostels damalige persönliche Lage, sollte nicht ein Verhältniß der römischen Gemeinde zu ihm als Apostel, eine Beziehung derselben Gemeinde zu der Gesamtkirche, der damalige Stand der apostolischen Thätigkeit, sollte das Alles, noch ganz abgesehen von der inneren Beschaffenheit der Gemeinde, nicht schon an sich von der unterschiedensten Bedeutung für ein an die römischen Christen zu sendendes Schreiben haben sein können? Nach Baur allerdings scheint es nicht so, denn er geht über das Alles gerade da, wo es darauf ankäme, schweigend hinweg. Können doch seine eigenen Worte gegen ihn gekehrt werden als Zeugnisse der Willkühr, mit der er Zweck und Anlaß unseres Briefes so einseitig eng gefaßt haben will. So z. B. ist es durchaus treffende Wahrheit, wenn er sagt <sup>1)</sup>): „Es sind specielle Bedürfnisse und Verhältnisse, die den Apostel zur Abfassung dieser Briefe veranlaßten, und nicht etwa solche, die er mehr nur benützte, um eine zuvor schon beabsichtigte Lehrentwicklung anzuknüpfen, sondern vielmehr solche, die ihn durch den gebieterischen Drang der Umstände zum Schreiben herausforderten und nöthigten, wenn er sein Werk nicht vereitelt sehen wollte.“ Und ebenso ist es dem Geiste des N. T. jedenfalls weit entsprechender, als gar viele ältere und neuere Inspirationstheorien, wenn Baur an derselben Stelle sagt: „die höhere Erleuchtung, die sie (die Apostel) dem in ihnen waltenden göttlichen Geiste verdankten, bestund vor allem darin, daß sie mit richtigem, sicherem Blick aus den gegebenen, durch die Natur der Sache selbst herbeigeführten Verhältnissen die Grundsätze und Wahrheiten zu erheben wußten, die als leitende Normen festgehalten werden mußten, wenn das göttliche Werk seinen naturgemäßen Fortgang haben sollte.“ Aber je wahrer das ist, desto unverantwortlicher ist es auch, wenn Baur um seiner vorgefaßten Theorie willen, die ja doch schon im Voraus weiß, was der Römerbrief werden muß, jene gerade in ihrer umfassenden All-

1) a. a. O. S. 338.

gemeinheit richtigen Sätze ausschließlich nur von dem J u d a i s - m u s der römischen Gemeinde gelten lassen will.

Es ist zugleich nur eine neue Bestätigung dafür, welche ein mißliches Ding es ist, aus dem Material des Briefes selbst auf die Veranlassung des schreibenden Apostels zurückzuschließen; man wird da allerdings kaum je auf etwas Anderes kommen, als auf die höchst einseitige Annahme, daß in der Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, immer das Widerspiel dessen geglaubt und gelehrt worden sei, was der lehrhafte Theil des Briefes als christliche Wahrheit ausspricht. Auf diese ebenso einfache als unkritische Manipulation läßt sich am Ende Baur's Kritik vielfach zurückführen, nur mit dem Bemerkten, daß er sie nicht erst aufgebracht, sondern als Erbe von Alters her überkommen hat. Denn es war nur dasselbe Verfahren, mit dem schon die ersten uns bekannten Commentatoren des Römerbriefes zu Werke gingen und welches sie zugleich als lehrhafte Beispiele hingestellt hat, bis zu welcher Verkehrtheit die Consequenz der oben bezeichneten Methode ihre Vertreter treibt. Denn kraft derselben kann Chryso- stomus dazu kommen, den Apostel z. B. in Röm. 7, 7 gegen Manichäer polemisiren zu lassen <sup>1)</sup>; kraft derselben Methode findet Theodore t durchweg im Briefe den Antinomismus der Marcioniten und Valentinianer bestritten <sup>2)</sup>, und so widersinnig das ist, so consequent ist es aus jener Methode abgeleitet. Von den Vätern zwar kann bei der bekannten kritischen Mangelhaftigkeit ihrer Exegese derartiges nicht befremden, auch den der historischen Kritik noch ferner stehenden reformatorischen Exegeten erwächst kein Vorwurf daraus, daß sie dem Zeitbedürfniß folgend die römische Gemeinde wegen der bei ihr einreißenden Werkge- rechtigkeit vermahnt werden lassen, aber ein Kritiker, der diesen Namen sich in eminentem Sinne beilegen zu wollen scheint, sollte wohl bessere kritische Waffen gebrauchen. Auch das Zeugniß bei Ambrosiaster, das Baur so ungemein wichtig findet <sup>3)</sup>, ist zum Mindesten gesagt von nur sehr untergeordnetem Belang.

---

1) a. a. O. p. 548 C. 2) Comment. in omnes Pauli epp. Opp. ed. Noesselt. tom. III p. 10. 3) Ambrosii opp. ed. Ben. tom. IV Appendix p. 33 ss. vgl. Baur a. a. O. S. 396 ff.

Denn wer auch immer der Verfasser dieser *Commentaria in XIII epistolas Pauli* sein mag, am wahrscheinlichsten der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts lebende römische Diakon Hilarius, — jedenfalls gehören sie bereits in jene Zeit, in der solche kritische Verkehrtheiten wie wir sie soeben genannt haben, vorgetragen werden konnten; und wenn die bedeutendsten Vertreter der antiochenischen grammatisch-historischen Interpretation ungescheut und ungestraft sich solche Verstöße konnten zu Schulden kommen lassen, so wird uns die Ansicht eines sonst gänzlich unbekanntem, kaum einmal angeführten Diakonus in Rom wohl auch kaum mehr sein können, als ein neues Zeugniß für die merkwürdige Thatsache, daß schon so früh (und noch früher) alle sichere Kenntniß des äußeren, historischen Charakters der neutestamentlichen Schriften untergegangen war, und an ihre Stelle nur immer neue mehr oder minder schwache Versuche zur Herstellung des historischen Bodens traten. Daß auch die betreffende Stelle des Ambrosiaster diesen Versuchen beigezählt werden muß, zeigt besonders auch das oft wiederkehrende, an Auslegungen einzelner Stellen angehängte *datur intelligi*: der Verfasser schließt exegetisch aus dem Brief selbst, weil er eine historische Ueberlieferung nicht hat. Wie rathlos der Mann war, und wie werthlos seine Bemerkungen für uns sind, geht schon aus der zum mindesten äußerst schwach zu nennenden Benützung der Stellen Röm. 1, 4 und 11 hervor, die er also ausbeutet: Es seien viele Römer durch die in Rom lebenden gläubigen Juden bekehrt, aber dabei zu einer falschen Gefezlichkeit angehalten worden, bis erst Pauli Brief sie eines Besseren belehrt habe. Dann fährt Ambrosiaster, nach Baur's Anführung, also fort: *Igitur ex Judaeis credentes et improbe sentientes de Christo legem servandam dicebant, quasi non esset in Christo salus plena. Ideo negat illos spiritualem gratiam consecutos.* Es ist da zunächst zu bemerken, daß die Stelle, wie überhaupt der ganze Prologus, kritisch so unsicher ist, als nur überhaupt möglich; denn es ist doch gewiß keine unbedeutende Abweichung, wenn andere Lesarten für obige Stelle folgenden Text bieten: *Hi ergo ex Judaeis, ut datur intelligi, credentes Christo non accipiebant, Deum esse de Deo, putantes uni Deo ad-*



versum, quamobrem negat illos spirituales Dei gratiam consecutos, ac per hoc confirmationem eis deesse. Baur reiht diese beiden Aussagen im Texte selbst fortlaufend an einander, allein in der mir vorliegenden Benediktinerausgabe der Opera Ambrosii, welche nach dem genauen Zusammentreffen in Band- und Seitenzahl mit dem Baur'schen Citat dieselbe zu sein scheint, die auch Baur benützt, in dieser Ausgabe also sind die angeführten beiden Sätze nur zwei verschiedene, freilich auffallend genug abweichende Lesarten, oder, was wohl wahrscheinlicher ist, zwei verschiedene von dem Autor selbst herrührende Fassungen, die eben, weil der Verfasser sich für keine von ihnen bestimmt zu entscheiden vermochte, entweder schon in der Urschrift oder in einer, vielleicht auch mehreren, unter seinen Augen gemachten Abschriften, neben einander zu stehen kamen, ohne daß eine ausgestrichen worden wäre, und die daher wohl auch ebenso in spätere Handschriften übergehen konnten, wie z. B. die Lesart Baur's sich in einer Benediktinerausgabe vom Jahr 1781 (Venetiis ex typogr. Balleoniana) tom. VII, append. p. 28 findet, während andere Abschreiber sich für eine derselben entschieden (wie z. B. die mir vorliegende Ausgabe die vorhin an zweiter Stelle angeführte Lesart hat). Sieht man die Worte selbst genau an, so kann man sich bei diesem kritischen Sachverhalt wohl nur schwer entschließen, sie als fortlaufenden Text schon der eigentlichen ursprünglichen Conception des Verfassers zuzuweisen. Denn während einerseits die Worte beider Perioden, an sich betrachtet, gegenseitig aufs deutlichste an einander anklängen, geht der Inhalt jedenfalls auf Verschiedenes hinaus; im einen Satz wird der Mangel der Geistesmittheilung zurückgeführt auf eine falsche Geseglichkeit, und das improbe sentire de Christo erklärt durch das quasi non esset in Christo salus plena, im andern Satz aber wird — und zwar fast mit denselben Worten wie dort — der Mangel der Geistesmittheilung zurückgeführt auf eine ebionitische Christologie der römischen Gemeinde, das improbe sentire de Christo aber wird erklärt durch non accipere Deum esse de Deo, d. h. um an die Worte der andern Periode zu erinnern, quasi non esset in Christo plena divinitas. Es liegt ziemlich klar auf der Hand: der Verfasser

glaubte an den Worten Röm. 1, 10, *ἵνα τι μεταδώ χάρισμα ὑμῶν πνευματικόν*, den Schlüssel zum Verständniß des Briefes zu haben; weil er aber auf die unglückliche Idee kam, diese Worte besagten, daß die Römer noch nicht die rechte charismatische Geistesbegabung erhalten hätten, so mußte er weiter in dem Glaubensstand derselben den Grund dieses Mangels aufzeigen, wußte aber eben nicht recht, ob er lieber eine falsche Gesetzlichkeit oder einen christologischen Irrthum ihnen zuschreiben sollte. Wie sehr die kritische Unsicherheit des Verfassers die Ursache der besprochenen Textverschiedenheit ist, geht auch schon daraus hervor, daß nur bei der einen Fassung, die sich dadurch offenbar als die spätere kennzeichnet, nämlich bei der von uns als zweite angeführten <sup>1)</sup>, jenes *ut datur intelligi* eingeschoben ist. Es wird also wohl bei dem bleiben, was Neander, Tholuc u. A. auch neuerdings wieder gegen diese von Baur so sehr gepriesene Autorität geltend machen <sup>2)</sup>, und was die Lüzinger Schule selbst anerkennen muß <sup>3)</sup>, daß Ambrosiaster keine andern Quellen hat, als wir, daß vielmehr seine Aussage nur als eine aus dem Briefe selbst, nach seiner eigenthümlichen Auffassung desselben, abgeleitete erscheine <sup>4)</sup>. Und wenn Baur meint <sup>5)</sup> auch in diesem Falle sei es doch wichtig, daß schon ein so alter Schriftsteller den Brief so auffaßte, so muß ich gestehen, daß ich es für eine ziemlich starke Zumuthung halte, auch nur einige kritische Autorität einem Manne zuzugestehen, der schon durch die gänzlich ungeschickte Benützung der Worte Röm. 1, 10 sich ein ziemliches *testimonium paupertatis* ausgestellt hat. Nimmt man dazu z. B. noch das Folgende: *Hi sunt, qui et Galatas subverterant, ut a traditione apostolorum recede-*

---

1) die andere findet sich z. B. in der ersten Ausg. der sämtl. W. des Ambr. Basel 1492, bes. v. J. a Lapide u. Amerbach, und in deren Wiedholl. v. 1516 (Bd II, Bl. 160) u. v. 1538, bes. v. Gelenius (tom. V, p. 168; endlich in einer Kölner Ausg. v. 1616 gdr. b. Ant. Hierat (tom. III, p. 112). 2) Gesch. der Pflanzung und Leitung der chr. R. durch die Ap. 4. A. 1847 Bd. I, S. 457 Anm.; Tholuc a. a. D. S. 7. 3) Schwegler Nachap. Zeitalter I S. 297. 4) vgl. Kling in Stud. u. Crit. 1837 S. 2, S. 317. 5) a. a. D. S. 396 Anm. \*\*.

rent: quibus ideo irascitur apostolus, quia docti bene, facile transducti fuerant. Romanis autem irasci non debuit sed et laudare fidem illorum; quia nulla insignia virtutum videntes, nec aliquem apostolorum, susceperant fidem Christi ritu licet Judaico, in verbis potius quam in sensu; non enim expositum illis fuerat mysterium crucis Christi — nimmt man, sage ich, das noch hinzu, und vergleicht damit die gesammte schwache Exegese des Ambrosiaster, so sieht ein unbefangenes Auge leicht, daß dem Verfasser der Commentarien bei diesen kritischen Versuchen widerfahren ist, was Jedem widerfährt, der sich an eine seine Kräfte übersteigende Aufgabe macht, nämlich an den eigenen Widersprüchen und Ungereimtheiten Schiffbruch zu leiden. Zwar sucht Baur aus den letzten Worten non enim expositum illis fuerat mysterium crucis Christi einen tüchtigen dogmengeschichtlichen Kritikerblick des Verfassers nachzuweisen, der wohl gewußt habe, daß der Tod Christi für alle Judenchristen keine wesentliche Bedeutung hatte; aber selbst abgesehen davon, was mir jedoch sehr zweifelhaft erscheint, ob wirklich mit Willen und Wissen des Verfassers die Worte diesen feinen Sinn haben sollen, so würde eben dadurch nur die Confusion vermehrt, denn wir bekämen so ein Drittes, um dessen willen die römische Gemeinde als eine der gratia spiritualis entbehrende erscheinen müßte, nämlich die noch mangelnde Erkenntniß von der Bedeutung des Todes Christi, und der ganze lehrhafte Theil des Briefes müßte sich dann in die drei Hauptabschnitte gliedern:

- 1) Belehrung über die Nichtverbindlichkeit des Gesetzes,
- 2) über die Person Christi,
- 3) über den Tod Christi.

Wie wenig aber dies in Ansehung der zwei letzten Punkte stattfindet, lehrt ein einziger Ueberblick über den Brief. Es ist ja ohnehin nur ganz natürlich, daß ein Mann, der in einer von den manchfaltigsten dogmatischen Parteien zerpaltenen Periode der Kirche lebt, unwillkürlich die Zeitbilder, die er vor sich hat, zurückdatirt, um so mehr, je ferner ebendiese Zeit noch der historischen Kritik steht. Und daß der Verfasser der Commentarien allerdings mit so lebhafter Theilnahme mitten in den

dogmatischen Wirren seiner Zeit stand, daß ihm ein solcher Anachronismus wohl begegnen konnte, das zeigt das immer wieder hervortretende Interesse, mit dem er gegen Donatisten, Novatianer, Arianer, Semiarianer, Photinianer, Patricianer (Patrippassianer), ja selbst Marcioniten und Manichäer auf Grund der paulinischen Briefe zu Felde zieht. Er hatte dazu um so mehr Anlaß, da gerade Rom, wo er ja wahrscheinlich als Diakon lebte, der Tummelplatz der verschiedensten Parteien war. Aber gerade diese Mannfaltigkeit der in Rom auftretenden Sekten ist der stärkste Beweis, daß man nicht sowohl die innere Disposition der römischen Gemeinde, am allerwenigsten der altchristlichen, sondern die Bedeutung der Welthauptstadt Rom als den Grund anzusehen hat, weshalb die verschiedenartigsten christlichen Sekten dort eine Niederlassung suchten; es mußte ja, wenn die artemonitischen und sonstigen patrippassianistischen Irrthümer, die in Rom auftraten, von der römischen Urgemeinde her datirt würden, dieselbe römische Urgemeinde auch für die novatianischen Irrungen in Rom verantwortlich gemacht werden. Wenn aber die Artemoniten später sich auf ihre Uebereinstimmung mit den alten römischen Bischöfen beriefen, so geschah das erstlich zu einer Zeit, wo es bereits Brauch wurde, sich für Orthodorie der Lehre am liebsten auf die römische Kirche zu berufen, und für die Artemoniten war dies ohnehin der gewiesene Weg, da ja Theodotus, der Vorgänger Artemons, in Rom gelebt und gelehrt hatte <sup>1)</sup>).

So kehren wir von der Beleuchtung des, wie Baur es nennt <sup>2)</sup>, „nicht zu verachtenden Zeugnisses eines alten Commentators“ zurück, bereichert um eine weitere Bestätigung der oben ausgesprochenen Ansicht, daß jeder Versuch, den Anlaß des Briefes aus dem nach dem Inhalt des Briefes selbst zu ermittelnden Glaubensstand der römischen Gemeinde zu finden, nicht bloß an sich unberechtigt sei, sondern auch in sich selbst erfolglos zerfallen müsse. Daß Paulus *ἐξ αἰτίας τινός καὶ ὑποθέσεως κινούμενος* <sup>3)</sup> schreibe, das steht uns, wie gesagt, fest; nur verbinden wir damit eine dreifache Forderung. Die speciellen Verhältnisse

1) vgl. Neander a. a. D. I, S. 456. 457 gegen Baur a. a. D. S. 397 Anm. 2) a. a. D. S. 403. 3) Chrysoströmus a. a. D. S. 428 B.

und Bedürfnisse, welche die Briefe nöthig machten, traten den Verfassern entgegen, bevor sie sich ans Schreiben machten, und bestimmten sie eben, gerade so zu schreiben; auch wir werden also den Inhalt des Briefes auf Grund der veranlassenden Verhältnisse, nicht diese aus jenem zu ermitteln haben. Denn doch nur derjenige Creget kann glauben, ein Schriftwerk richtig verstanden zu haben, der sich zuvor so viel als möglich in diejenige äußere und innere Lage versetzt hat, in welcher der Verfasser sich befunden haben muß, als er zu schreiben beschloß und begann. Und diese Forderung, zuerst die bestimmenden Verhältnisse und dann aus ihnen den Inhalt des Briefes zu untersuchen, bleibt um so mehr bestehen, ja unsicherer der umgekehrte Schluß allemal sein muß. Denn es kann eben zweien Menschen oder zweien Gemeinschaften das Gleiche gesagt werden aus sehr verschiedenen Gründen. Von der Glaubensgerechtigkeit zu schreiben, kann nöthig sein für einen Werkgerechten, aber auch für einen Verzagten, für einen Angefochtenen, für einen allzu hart von den Schrecken der Buße Betroffenen; vom Tode Christi kann geschrieben werden an Solche, die noch weltlicher Lust ergeben sind, aber auch an ängstliche Asketen, an leichtfertige Sünder, wie an hoffärtige Spiritualisten; und die Geschichte der Cregefe, besonders der Corintherbrieife, des Epheser- und Colosserbrieifs zeigt deutlich genug, mit wie geringer Zuverlässigkeit aus dem lehrhaften Inhalt der Briefe allein der Charakter der betreffenden Gemeinden bestimmt werden kann. So lang es also nur immer möglich ist, müssen die für die Auffassung des Briefes wichtigen Verhältnisse aus den historischen, sachlichen und örtlichen Notizen entweder des Briefes selbst oder anderer einschlägiger Schriftstellen erhoben werden, und endlich sind sie nicht je nach dem Interesse des Kritikers eklektisch, sondern in ihrer ganzen mannichfaltigen Vollzähligkeit beizubringen. Diese drei Forderungen hat Baur offenbar und vielfach verlerzt, die leztgenannte am meisten. Wir wollen da noch ganz absehen von einer Würdigung des Verfahrens, mit welchem sich Baur das Zeugniß der Stelle Röm. 15, 14 ff. vom Hals schafft<sup>1)</sup>, indem er sie mit ihrer

---

1) a. a. D. S. 402 ff.

ganzen Umgebung für unächt erklärt, wollen auch absehen von der Ignorirung solcher Stellen wie 2 Cor. 10, 15. 16; was aber Jedem, der es mit Kritik und Exegese ernsthaft meint, mit Unwillen erfüllen muß, ist die Art und Weise, wie Baur mit der Stelle umgeht, in welcher Paulus selbst Zweck und Anlaß seines Briefes darlegt, mit der Stelle Röm. 1, 1—16.

Wenn er diese Stelle, die doch wie ein einleitendes Vorwort vorausgestellt ist, in welcher der Apostel mit so ungewöhnlicher Ausführlichkeit und Sorgfalt die Gemeinde begrüßt und sich und seinen Brief bei ihr einführt und empfiehlt, wenn er, sage ich, diese Stelle bei Seite legt und ihr als Ausgangspunkt jene drei Capitel 9—11 vorzieht, so ist es allerdings sehr begreiflich, daß die Stelle ihm höchst lästig sei, aber, wenn man vergleicht, wie gut er sonst Alles, auch das Kleinste, wenn es ihm paßt, ausfindig zu machen und auszubeuten versteht, so muß man es, zum wenigsten gesagt, doch sehr parteiisch nennen, daß er es sich in der That so gar leicht gemacht hat, die genannte Stelle und ihr gewichtiges Zeugniß bei Seite zu schaffen. Baur behauptet freilich, seine Abhandlung zeige eben, daß jene Stelle nichts gegen ihn beweise<sup>1)</sup>, aber wenn man sich dann umsieht, so findet man nichts, als nur die in dieselbe Anmerkung verwiesene Notiz: „Wäre freilich die Andeutung des Apostels über Veranlassung und Zweck 1, 8—16 so klar wie de Wette behauptet, so wäre die Sache bald im Reinen“; die Verse 1—7 aber werden dabei ganz über Bord geworfen, und für die Unklarheit der Versreihe 8—16 kommen keine anderen Beweise, als da und dort ein Stück abgerissener Erklärung einzelner aus dem Zusammenhang gerissener Worte<sup>2)</sup>, einer Erklärung, die allerdings die disjecta membra des Proemiums mit leichter Mühe in die Luft bläst, die aber eben auch durch ihr Verfahren alles Anspruchs auf den Namen einer wirklichen Exegese haar und ledig wird.

An dieser Stelle aber müssen wir den Angriff auch gegen

---

1) a. a. D. S. 334 Anm.      2) a. a. D. S. 348. 377. 399. 403. 406. 411.

eine andere Seite kehren, da, wie wir schon oben sagten, auch die Baur entgegenstehende Kritik die Sache nicht historisch genug zu behandeln scheint. Nachdem nämlich besonders die reformatorische Exegese den Brief an die Römer fast wie ein dogmatisches Compendium angesehen und benutzt hatte<sup>1)</sup>, und nachdem mit Semler's Paraphrasis epistolae ad R. 1769 der Brief einer neuen historischen Interpretation eröffnet war, haben sich die unstat hin und her schwankenden Auffassungen mehr verfestigt in den Ansichten von Eichhorn<sup>2)</sup> und Hug<sup>3)</sup>, welche im Allgemeinen nach derselben Methode wie Baur aus dem lehrhaften Theil des Briefes auf die Zustände der römischen Gemeinde schließen und den Apostel um dieser Verhältnisse willen in polemischem Interesse gegen das Judenthum, oder (Hug) in conciliatorischem Streben zur Vermittlung zwischen Heiden- und Judenthüm schreiben lassen. Weniger durch die Schwäche ihrer Gründe bewogen, wie Baur meint<sup>4)</sup> — obgleich ich das Vorhandensein dieser Schwäche durchaus nicht leugnen will —, als vielmehr in dem Streben, der Schrift ihr Recht zu wahren wider den Mißbrauch, den eine ungläubige, hinter scheinbarer Wissenschaftlichkeit sich verbergende Exegese mit ihr trieb, kam Tholuck dazu, auf die alte Ansicht von dem dogmatischen Charakter des Briefes zurückzugehen<sup>5)</sup>. Nicht auf örtliche Verhältnisse ist der Brief berechnet, „vielmehr kündigt die ganze Anlage der ersten dogmatischen Masse einen viel allgemeineren Endzweck an, nämlich den, die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darzustellen und zu zeigen, wie sie allein die Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedige, zu deren Befriedigung weder Heidenthum noch Judenthum ausreichten.“ „Der Brief ist nach einem großartigen systematischen Plane abgefaßt und kann mehr als irgend eine andere biblische Schrift eine dogmatische Abhand-

---

1) Vgl. Luther's Vorrede zum Brief an d. Römer, Walch Bd. XIV. S. 109; Melancthon Annotationes etc. fol. 2, Calvin Commentarii in epp. Pauli ed. Hal. vol. I, argumentum in ep. 2) Einl. in das N. T. III S. 214 ff. 3) Einl. in das N. T. 1. N. II S. 267, 271; 3. N. II S. 394. 4) a. a. O. S. 335. 5) Vgl. Dishausen der Brief an d. Röm. S. 56.

lung genannt werden;“ ja er ist „eine Auseinandersetzung des ganzen Heilplans Gottes mit der Menschheit 1);“ und seitdem haben sich die allermeisten der zahlreichen Bearbeiter des Römerbriefes, mit mehr oder minder entschiedener Verwerfung oder doch Modifikation jeder Polemik und überhaupt besonderer Rücksichtnahme auf specielle Verhältnisse, für einen ganz allgemeinen Zweck und Charakter des Briefes ausgesprochen. So gibt Reiche, obwohl er sehr richtig bemerkt, daß es des Apostels Absicht nicht gewesen sein könne, den Inhalt des christlichen Glaubens nach seinem Lehrbegriff darzustellen, oder die Gründe dieses Glaubens sachgemäß zu entwickeln, dennoch als Zweck des Briefes möglichst allgemein und unbestimmt an 2): „die römischen Christen durch Betrachtungen über die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Heilsanstalt, welche das Evangelium verkündige, über ihre Gotteswürdigkeit und Vereinbarkeit mit der früheren Offenbarung, wie auch über die traurigen Wirkungen des heidnischen Aberglaubens und des von der Sünde gemißbrauchten Gesetzes, im Gegensatz gegen das ideale Geistesleben des wahren Christen, in ihrem neuen Glauben zu befestigen und zur allseitigen Gestaltung des christlichen Ideals aufzufordern und zu ermuntern.“ Köllner nennt den Brief „ein Dokument, wie Paulus das Evangelium überhaupt predige 3).“ Glöckler meint 4), Paulus „wollte das Heidenthum seiner Unvollkommenheit nach bekämpfen, er wollte die Fehlerhaftigkeit und den Mangel derselben darlegen und zeigen, wie das Christenthum hochehoben über beiden, jedem Menschen die Bedürfnisse seines Herzens befriedigt und Alles gewährt, was nur die Menschheit an höheren Gütern verlangen kann.“ Olshausen sagt von dem Briefe 5): „Man kann daher sagen, im Brief an die Römer ist gleichsam eine Paulinische Dogmatik enthalten, indem alle wesentlichen Momente, die der Apostel Paulus in seiner Behandlung des Evangeliums vorzugsweise hervorzuheben

---

1) Auslegung des Br. R. an d. Röm. 1. Ausg. 1824, S. XVIII u. XIX. 2) a. a. O. I, S. 74. 3) Commentar zu d. Br. an d. Röm. S. XLV Anm. 4) Der Brief des Ap. R. an d. Röm. S. XXII. 5) Der Brief des Ap. R. an d. Röm. S. 55.



pflegte, hier ausführlich entwickelt werden.“ Auch de Wette erklärt den Brief für den einzigen, worin Paulus absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhang vortrage<sup>1)</sup>. Meyer will, den Zweck des Briefes durchaus nicht specieller gefaßt wissen, als: „Paulus wollte den Römern zu deren christlicher Kräftigung schriftlich seine evangelische Lehre verkündigen, so wie die Verhältnisse ihrer Gemeinde heischten, und wie er, persönlich gegenwärtig, mündlich unter ihnen gepredigt haben würde, er wollte sein Evangelium in seinem ganzen ausführlichen Zusammenhange vortragen<sup>2)</sup>.“ Philippi, fast ganz in derselben Weise, sagt von dem Briefe<sup>3)</sup>: „er sollte die persönliche Predigt Pauli in Rom vertreten, daher er eine zusammenhängende Lehrentwicklung des specifisch paulinischen Evangeliums enthält, wie kein anderer.“

Diesen allen muß ich mit Baur entschieden widersprechen<sup>4)</sup>, da sie meiner Meinung nach mehr oder weniger in den Fehler gerathen, dessen freilich Baur vor allen selbst sich schuldig macht, daß sie nämlich die dogmatischen Ausführungen, die ja allerdings im Briefe sich finden, zu einseitig rein an und für sich betrachten und von da aus dann sofort auf Anlaß und Zweck des Briefes endgültig schließen, eine Methode, die z. B. Krehl offen als die richtige hinstellt, wenn er sagt<sup>5)</sup>: „nach dem Inhalte muß der Zweck bestimmt werden.“ Die historischen Notizen zwar, die bei der Frage nach Zweck und Anlaß des Briefes in's Gewicht fallen, werden von den meisten der genannten Ausleger ziemlich vollständig beigebracht<sup>6)</sup>, aber desto mehr ist es zu verwundern, daß dieselben nicht consequenter und allseitiger zur Beurtheilung des Briefes angewendet und ausgebeutet werden. Baur, des anzustrebenden Zieles fest bewußt und in der Durchführung seines Planes überall consequent, hat ebendarum jene Zeugnisse so gut es ging beseitigt, aber von

---

1) Kurze Erkl. des Br. an d. Röm. S. 2.      2) Krit. ereg. Handb. üb. d. Römerbr. 2. Aufl. 1854 S. 22, 23.      3) Commentar üb. d. Br. P. an d. Röm. 2. A. 1856 S. 8.      4) Vgl. auch Kling a. a. D. S. 297.  
5) Der Brief an d. Röm. S. XXII.      6) Vgl. besonders Meyer S. 21, Philippi S. 8.

seinen Gegnern stellen die meisten ihre Ansicht von dem ganz allgemein dogmatischen Charakter des Briefes ziemlich unvermittelt neben die genannten sachlichen und historischen Momente, lassen aber der Hauptfrage, inwiefern aus einer solchen Lage der Dinge gerade dieser Brief mit Nothwendigkeit hervorgehen mußte, durchaus nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren, und so können wir van Hengel nur beistimmen, wenn er beflagt<sup>1)</sup>: Sed uti in scribendi causa explicanda Chrysostomus aliique veteres haeserunt, sic apud recentiores non ita multa reperiemus, quae ad eam in luce ponendam conducant. So sagt z. B. Olshausen, nachdem er nachgewiesen, daß in dem Brief keine Polemik gegen judaisirende Christen zu bemerken sei, kurzweg: „In dem Briefe an die Römer selbst werden nun gar keine besonderen Veranlassungen zur Abfassung desselben angegeben. . . . Nichtsdestoweniger ist man häufig bemüht gewesen, besondere Veranlassungen und somit auch besondere Zwecke bei der Absendung des Briefes an die Römer nachzuweisen<sup>2)</sup>.“ Meyer, der es sich besser angelegen sein läßt, seine allgemein dogmatische Bestimmung des Briefes den Zeitumständen anzupassen, geräth in vielfache Widersprüche. Denn wenn Paulus, wie Meyer S. 21 ausführt, so gar großes Verlangen trug, das Evangelium in Rom zu predigen, warum nimmt er sich denn die Möglichkeit der Erfüllung dieses Wunsches selbst durch die Reise nach Spanien? Man sollte doch wohl diesem Umstand nach glauben, es sei ihm mehr daran gelegen gewesen, in Spanien, als in Rom predigend thätig zu sein. Van Hengel, der wunderbarer Weise in der ganzen Einleitung zu seinem Commentar dieser Reise auch mit keiner Sylbe Erwähnung thut, erklärt weniger, weshalb und zu welchem Ende der Apostel an die Römer geschrieben, sondern macht es nur unbegreiflich, warum der Apostel nicht vielmehr an die Spanier einen derartigen Brief gesandt hat, wenn er sagt a. a. O.: Futuri incertus Phoeben proficisci noluit sine li-

---

1) Interpretatio ep. Pauli ad Rom. 1855 tom. I, p. 18. 2) a. a. O. S. 43.

teris, quae Romanis animi sui documento forent. Sed hac etiam occasione utendum censuit ad nunc occupanda, quae verebatur, ut sibi coram exponere liceret; und an dieser ungelösten Schwierigkeit leidet überhaupt die gegenwärtig so weit verbreitete Ansicht, daß der Brief den Römern gleichsam ein Ersatz für einen längeren Aufenthalt Pauli in Rom habe sein sollen<sup>1)</sup>. Sodann, wenn es doch Paulus für nothwendig hielt, den römischen Christen um jeden Preis, wo möglich mündlich, jedenfalls aber doch schriftlich, das Evangelium in seinem ganzen ausführlichen Zusammenhange vorzutragen, so müßte auch der Glaubensstand der römischen Gemeinde ein derartiger gewesen sein, daß ein völliger Abfall vom gesammten Christenglauben entweder schon geschehen war, oder für die nächste Zukunft dringend zu befürchten stand, eine Meinung zu welcher Glöckler nicht mehr weit hat, wenn er sagt<sup>2)</sup>: „Von dieser Gerechtigkeit, welche der Grund unserer Seligkeit ist, will der Apostel schreiben, und zwar wahrscheinlich deswegen, weil dieses zu Rom nicht genug gewürdigt worden war, weil man dort theils durch jüdische Lehrer zu sehr auf das Gesetz hingewiesen wurde, theils andere Irthümer hegte und im Stolze der Philosophie das Evangelium verachtete.“ Was aber müßten wir von dem Apostel Paulus halten, wenn er an dieser bedrohten Gemeinde vorübergeht und nach Spanien eilt<sup>3)</sup>, in ein noch gänzlich unbekehrtes Land, wo es jedenfalls keine so augenblicklichen Gefahren zu beseitigen gab, und keine so drängende Nothwendigkeit vorhanden war, doch ja keinen Augenblick Zeit zu verlieren! So viel Zeit, als etwa nöthig war, um den Römern mündlich das zu predigen, was er ihnen in dem Briefe schreibt, so viel doch jedenfalls konnte, ja mußte der Apostel von seiner spanischen Reise wegnehmen, wenn es in der römischen Gemeinde so aussah, und das um so mehr, je mehr des Apostels persönliche Gegenwart den Gefahren wirksamer begegnen konnte, als ein bloßer Brief.

---

1) So z. B. Glöckler S. XXI; Fritzsche Pauli ad Rom. ep. tom. I, p. XXIX, Reihe I, S. 71, 72, auch van Hengel I, S. 13, Philippi S. 8. 2) a. a. D. S. 12. 3) Vgl. auch Credner S. 384 §. 141.

Aber überhaupt schießt Niemand einen Brief zum Ersatz eines längeren Aufenthalts, sondern höchstens zum Ersatz eines Aufenthalts überhaupt, also nur an einen Ort, an den man selbst gar nicht kommt. Paulus aber hat nicht nur bestimmt vor, nach Rom zu kommen, sondern auch sich einige Zeit dort aufzuhalten, was aus 1, 11. 12. 13. 15; 15, 24. 29. 32 deutlich genug zu sehen ist. Ich kann nach alle dem nicht einsehen, welchen Sinn es haben soll, von einem Ersatz zu reden, welchen Paulus den Römern für einen längeren Aufenthalt in Rom an einem Briefe zu geben sich hätte gedrungen fühlen können. Vielmehr mußte derselbe Grund, der den Apostel veranlaßte, einen langen Aufenthalt in Rom zu unterlassen und baldigst nach Spanien zu gehen, auch jede schriftliche Unterweisung der Römer in der gesammten evangelischen Wahrheit unnöthig erscheinen lassen. Es hilft da Nichts, wenn Meyer in einer räthselhaften Kreisbewegung sagt <sup>1)</sup>: „Die Art und Weise, wie er dies (die schriftliche Verkündigung seiner Lehre) auszuführen hatte, war ihm dadurch geboten, daß er es für seinen Zweck nöthig erachtete, der römischen Gemeinde sein Evangelium in seinem ganzen ausführlichen Zusammenhange vorzutragen;“ denn es fehlen eben da gerade die beiden Hauptfragen, warum Paulus dies damals, und warum er es in Ansehung der römischen Gemeinde für nothwendig erachtete. Und ebensowenig ist es zu irgend etwas brauchbar, wenn Frisische bemerkt a. a. D.: *Quae res Paulum saepe stimulavit, ut qui exterorum apostolus esset constitutus, Romanos ore voceque instituere et commonere cuperet, urbis, quae orbis terrarum lux esset, amplitudo et magnificentia, eadem, ut Romanis epistolam scriberet, eum movit potissimum.* Es scheint mir das nicht viel besser, als wenn Paulus meint, der prachtvolle Anblick des adriatischen Meeres von der Hochküste Syriens aus habe in dem Apostel den Gedanken des Römerbriefes hervorgerufen <sup>2)</sup>. Man scheint diese Schwierigkeit schon mehrfach gefühlt zu haben. Zu den Versuchen, sie auszugleichen, rechne ich z. B. was Köllner an-

---

1) a. a. D. S. 23.

2) Vgl. auch Credner S. 385.

merkt <sup>1)</sup>), der Hauptanlaß des Briefes sei jedenfalls Pauli apostolischer Eifer, zur Ausbreitung des Christenthums in der Welthauptstadt und zur Befestigung der dortigen Gläubigen etwas beizutragen. Zugleich hätten ihn aber auch Nachrichten über den besondern Zustand der römischen Gemeinde bestimmt; er habe recht wohl gewußt, daß auch in Rom Mißhelligkeiten zwischen Juden- und Heidendriften über einzelne Lehrpunkte und Gebräuche stattfanden, ja er habe auch erfahren, oder doch wenigstens befürchtet, daß die Christen vielleicht an den aufrührerischen Bewegungen der Juden Theil nehmen könnten. Man braucht das nur anzusehen, um es sofort als eine ziemlich oberflächliche Zusammenschweißung der beiden gemeinüblichen, aber naturgemäß gegensätzlich sich gegenüberstehenden Auffassungen des Römerbriefes zu erkennen; überdies vermehrt diese Combination nur um so offenkundiger die Schwierigkeiten, von denen wir eben sprachen, und ist zu allem Ueberflus so vollständig aus der Luft gegriffen, daß man sich eine Widerlegung billig ersparen kann. Paulus brauchte durchaus nicht mehr zu wissen, als was wohl überall bekannt war: *ἡ πλισσις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*; denn da diese Nachrichten von der römischen Gemeinde schwerlich so nackt und allgemein im Mund der Christenheit sich fortpflanzten, wie sie Paulus ausspricht, sondern, wie alle derlei Gerüchte, eine concretere Grundlage und Form hatten, so braucht man zur Erklärung des Briefes durchaus gar keine besonderen Nachrichten, die von Rom aus an Paulus gekommen wären, anzunehmen, sondern kann sich getrost mit Pauli eigenen Worten Röm. 1, 8 beruhigen.

Philippi, der von allen solchen erfundenen Specialnachrichten Nichts weiß, glaubt dennoch es als nöthig bezeichnen zu müssen, daß Paulus den Römern seine paulinische Glaubenslehre schicke! die Gründe aber, weshalb dies nothwendig gewesen, und die Umstände, durch die es damals veranlaßt worden sei, gibt er so wenig an, daß man vielmehr aus seinen eigenen

---

1) a. a. O. S. XLIII. vgl. Gößler S. XX, Fritzsche I, S. XXIX, van Hengel I, S. 13, 14.

Worten schließen muß, es habe eines solchen Briefes in der That gar nicht bedurft<sup>1)</sup>: „Er mußte die Herzen auf seinen Empfang bereiten,“ lesen wir a. a. O., „um so mehr, da er nun doch wieder nur kurze Zeit bei ihnen zu verweilen gedachte. Denn betrachtete er auch nicht seine Wirksamkeit daselbst als ein Eingreifen in ein fremdes Amt, so war Rom doch seiner längeren Anwesenheit weniger bedürftig, da dort das Licht des Evangeliums schon auf den Leuchter gestellt war, und die Gluth seiner Liebe trieb ihn nach dem fernen Westen nach Spanien hin zc.“

Daß bei solchem Stand der Dinge immer etwas Ungenügendes, eine gewisse Halbheit bleibt, ist nicht zu verkennen, und der größte Theil der Interpreten selbst, den Mangel fühlend, sieht sich denn auch nach Auskunftsmitteln um. Aber je mehr das Vorurtheil, daß der Brief eine dogmatische, systematische Darstellung des christlichen Lehrbegriffs sei, mit merkwürdiger Ausdauer festgehalten wird, desto unausweichlicher werden alle solche historisch-kritischen Auskunftsversuche immer wieder auf ein und dieselbe alte Zufluchtstätte der Polemik zurückgedrängt. Dogmatische und praktische Irrungen und Streitigkeiten aller Arten in der römischen Gemeinde oder überhaupt Gegenstände des verschiedensten Charakters, schon vorhandene oder erst zu fürchtende, werden als Anlaß, und ihre Bekämpfung als Haupt- oder doch Mitabsicht des Briefes angegeben. Nur Rückert, so viel ich sehe, hat die richtige Moral aus der Geschichte der Exegese des Römerbriefes gezogen: „Wenig befriedigt“, sagt er<sup>2)</sup>, „durch die Untersuchung über die Empfänger unsers Briefes, wiefern uns diese die Entstehung desselben erklären sollten, wenden wir uns zu den Umständen, unter denen er geschrieben wurde, ob wir vielleicht in diesen den vergeblich bisher gesuchten Aufschluß finden möchten.“ Und was gewinnen denn jene Ausleger, die immer wieder von bekämpften Gemeindefürständen und überhaupt von Polemik nicht loskommen können? Nichts weiter, als daß sie die von Theodoret und Ambrosiaster an bis

1) Vgl. auch Kling a. a. O. S. 313.  
P. an d. Röm. 2. A. 1839 II, S. 370 §. 10.

2) Commentar üb. d. Br.

auf Baur fortwährend wachsende Confusion in Betreff der angeblich bestrittenen Gegensätze nun auch ihrentheils noch vermehren helfen. Und dann, wenn doch der Brief nur hie und da, je nachdem es dem Apostel gelegentlich einmal gut schien, polemisch wird, — eine Meinung, die wohl am verbreitetsten ist, — so ist ja doch die besondere Veranlassung des Schreibens wiederum nicht gefunden, was auch z. B. Philippi selbst gesteht, die Polemik schloß sich nach ihm nur in beiläufiger und untergeordneter Weise mit an und kann also nicht als eigentliche (?) Veranlassung des Schreibens gelten<sup>1)</sup>.

Das scheint denn Tholuck bemerkt zu haben, welcher neuerdings<sup>2)</sup> gegen seine frühere Anschauung den Inhalt des Briefes zum großen Theil aus einem polemischen Zweck des Apostels verstanden wissen will, bewogen wie er selbst sagt, durch Baur's Ausführungen. Nicht bloß der allgemeine Charakter der damaligen Zeiten, wo Alles in einem erst werdenden, in steter, rascher Entwicklung begriffenen Zustande war, mache die Annahme einer ohne besonderen äußern Impuls geschriebenen objektiven Darstellung der christlichen Lehre unmöglich, und darin geben wir ebenfalls Baur und Tholuck Recht, sondern im vorliegenden Falle habe noch überdieß in dem Zustand der römischen Kirche bestimmte Veranlassung zu antijüdischer Polemik gelegen. Denn Paulus wisse nicht nur in der Gemeinde stark befangene Judenchristen, sondern hege auch die ernstesten Besorgnisse wegen der sich eindrängenden Judaisten; und wenn er also das Heil des Evangeliums — mit alleiniger Ausnahme von Kap. 1 — nur in gegensätzlicher Beziehung zum Judenthum entwickle, wenn er dann Kap. 9—11, unter Bethuerung seiner Liebe zu Israel, die Aussicht auf die einstige Aufnahme auch der Juden eröffnet, so sei dies mit der bestimmten Absicht geschehen, theils den in der Gemeinde vorhandenen judenchristlichen (?) Tendenzen Schranken zu setzen, theils der drohenden Irreleitung von den Judaisten (?) vorzubeugen. Ohnehin habe sich Paulus bei dem judenchristlichen Theil der Gemeinde nicht durch-

---

1) Philippi E. 10.    2) Commentar z. Brief an d. Röm. 5. N. 1856 E. 18, 19.

aus einer zutrauungsvollen Gesinnung versichert halten können, wie man aus dem durch das ganze Sendschreiben hindurchschimmernden Bestreben, jeden Verdacht einer feindseligen Gesinnung gegen Israel von sich abzuweisen, wohl wahrnehmen könne, eine Meinung, für die sich Tholuck allerdings auf Neufß <sup>1)</sup> vielleicht auch auf Krehl <sup>2)</sup> berufen kann.

Es ist das die letzte Phase, die das Bestreben, Baur's auflösende Kritik mit einer positiveren Schriftforschung zu vermitteln, aus sich herausgesetzt hat. Aber sie trägt auch die Spuren dieser Genesis an sich; denn während Tholuck auf der einen Seite in einer schwankenden Mitte zwischen den Richtungen steht, deren Extreme Olshausen und Baur bezeichnen, während also in seiner Ansicht von unserm Briefe nach meiner Meinung Richtiges und Unrichtiges, Positives und Negatives vielfach mit einander wechselt, ist er eben damit Baur näher gekommen, als er wohl selber will und meint, denn sind einmal judenchristliche Tendenzen in Rom als etwas schlechtthin zu Bekämpfendes bezeichnet, ist im Römerbrief eine paulinische Polemik gegen das sogenannte Judenchristenthum einmal statuiert, und noch dazu der historische Anhaltspunkt einer bestimmten Gemeinde gegeben, so wäre das Handhabe genug für die Baur'sche Kritik, ihr *πρωτον ψευδος* als Consequenz geltend zu machen und ihrer verwüsthenden Thätigkeit auch im Bereich der positiven, herstellenden, erhaltenden Schriftforschung, wie sie Kling nennt, eine Stelle zu vindiziren.

Je mehr wir aus dieser kurzen Uebersicht wahrnehmen, daß gerade die Meinung, es müsse aus der ganzen Masse des Briefes auf Anlaß und Zweck desselben geschlossen werden, in doppelter Weise schädlich gewesen ist, und sowohl die rechte Würdigung des Inhalts, als auch die entsprechende Erkenntniß der historischen Eigenthümlichkeit des Briefes vielfach verhindert hat, desto sorgfältiger werden wir uns dem Wege der Untersuchung zuwenden, der überhaupt wohl bei jeder Schrift der naturgemäße und richtige ist, daß wir nämlich vor allen Dingen den Apostel selbst

1) Geschichte der heil. Schr. 2. Th. 1853, S. 93. 2) a. a. O. S. XXIII.



fragen, was er über Zweck und Anlaß seines Briefes sage, und von da aus uns klar machen, was für einen Brief wir erwarten können und müssen; m. a. W.: wir halten es für den gewiesenen Weg, den Eingang oder das sogenannte Proömium des Römerbriefes genau zu untersuchen.

So einfach dieser Weg scheint und in der That auch ist, so wenig ist er doch bisher betreten worden. Man ist immer und immer wieder in's bunte Reich der Hypothesen gewandert und hatte da freilich den Vortheil, immer wieder etwas Neues sagen zu können, die anspruchlosere, aber gewiß nicht minder schwierige und würdige Arbeit aber, in das scheinbar unergiebige Proömium nach allen Seiten und vollständig, vom ersten bis zum letzten Verse, Wort für Wort, einzubringen, die hat man — wenigstens was unsern Zweck hier angeht, — so ziemlich aufgegeben. Reiche hat in seiner ganzen langen Einleitung außer ein paar flüchtigen Citaten eine einzige Stelle, wo er aus dem einzigen V. 9 mit einem Aufwand von wenig Zeilen Einiges für den in Frage stehenden historisch-kritischen Zweck folgert<sup>1)</sup>, Glöckler thut nicht einmal des Proömiums in der Einleitung Erwähnung; in Olshausens Commentar, der jeden gründlichen Cregeten unzählige Male im Stiche läßt, kann man bei seiner dogmatisirenden Richtung auch eine gehörige Würdigung des Proömiums gar nicht erwarten. Einige sehr schätzbare Bemerkungen, aber eben auch weiter Nichts, finden sich bei Krehl, Frißsche ist in seiner Einleitung mit dem Citiren des 10. und 11. Verses schon zufrieden und holt auch in der eigentlichen Cregeße das Verabsäumte nicht nach, Meyer betont mit einseitiger Ausschließlichkeit V. 11; van Hengel hat bis auf eine wunderliche Erklärung von V. 9<sup>2)</sup> das ganze Proömium ziemlich unbenützt gelassen; Philippi und Tholuck, auch Meyer, lassen ihre treffliche Erkenntniß der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse bei der Erklärung des Proömiums nicht genug durchschlagen<sup>3)</sup>. Wir sind also jedenfalls auf einen selbstständigen neuen Versuch angewiesen.

1) a. a. O. S. 32. 2) a. a. O. S. 14. 3) vgl. besonders Philippi zu V. 3, 4, 10, 13; Tholuck zu V. 6, 9, 10.

## II.

### Grußüberschrift und Eingang des Briefes.

---

Es ist gewöhnlich geworden, die ersten 16 oder 17 Verse, nach Analogie der übrigen paulinischen Briefe, so in Gruß und Einleitung abzutheilen; eine Abtheilung, der ich mich nicht anschließe, ohne zugleich zu bemerken, daß der Gruß hier eine weit über seinen nächsten Zweck hinausgreifende Bedeutung und darum auch eine Ausdehnung gewonnen hat, die ihn wesentlich mit in den Bereich des sogenannten eigentlichen Proömiums hereinzieht.

Schon beim ersten Blick fällt die ungewöhnliche Weite und die nachdrückliche Feierlichkeit dieses Grußes, oder was mir bezeichnender scheint, der Grußüberschrift, auf. Es heißt aber die Sache sehr oberflächlich abmachen, wenn man die Ausstattung mit dogmatischen Zwischensätzen eigenthümlich findet <sup>1)</sup>, oder den Apostel „recht absichtlich alttestamentliche Begriffe einflechten“ läßt, um dann behaupten zu können, es sei das ein Zeichen, daß er mit dem Gedanken an judenchristliche Leser an die Abfassung seines Briefes ging <sup>2)</sup>. Ebensovienig aber können wir uns damit begnügen, die Begrüßung sei ausführlicher, weil der Apostel sich bei der Gemeinde der Welthauptstadt, die er weder gestiftet noch bisher besucht hat, erst einzuführen habe <sup>3)</sup>. Daß diese Bemerkung nicht ausreiche, zeigt der Colosserbrief. Denn obgleich Paulus „diese Gemeinde weder selbst gestiftet, noch jemals besucht hatte“ <sup>4)</sup>, so hält er es doch in dem dorthin geschriebenen Briefe nicht für nothwendig, sich durch eine längere und gewichtigere

---

1) Olshausen a. a. D. S. 63. 2) Baur a. a. D. S. 377. 3) Philippi S. 16. 4) Col. 2, 1; gegen Schulz, Stud. u. Crit. 1829 S. 535 ff.; Wiggers eb. 1838 S. 174 ff.; vgl. auch Fritzsche I, S. 2.

Grußüberschrift gleichsam erst einzuführen. Sodann will mir aus der genannten Bemerkung durchaus nicht klar werden, weshalb Paulus sich gerade so, durch eine solche Beschreibung seines Amtes bei der römischen Gemeinde einführt. Man könnte höchstens sagen, es habe das seinen Grund in irgend einem polemischen Interesse gegen persönliche Gegner, die ihm seine apostolische Würde absprachen, aber diese Meinung Flatt's hat Philippi selbst mit fast allen neueren Auslegern <sup>1)</sup> verworfen.

Schon Calvin weist auf das Richtige hin, wenn er in seiner Einleitung zu unserm Brief sagt: *epistola tota sic methodica est, ut ipsum quoque exordium ad rationem artis compositum sit. Artificium cum in multis apparet, tum in eo maxime, quod inde argumentum principale deducitur*; auch Baumgarten-Crusius sieht ganz richtig in der Begrüßung schon die Idee des Briefes <sup>2)</sup>: Paulus deutet öfter schon in den Grußformeln den Inhalt der Briefe im Voraus an <sup>3)</sup>, wenn wir also hier eine so ungewöhnlich lange und gehaltreiche Grußüberschrift lesen, werden wir um so mehr Ursache haben, einen innern Zusammenhang zwischen ihr und dem Zweck und Inhalt des Briefes anzunehmen. Unter dieser Voraussetzung gehen wir an die Erklärung des Einzelnen.

#### Vers 1.

Mit ungewöhnlicher Sorgfalt und Ausführlichkeit beschreibt Paulus gleich von vornherein sein Amt. Zwar ist es allerdings eine ganz allgemeine Bezeichnung, wenn er sich zuerst *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennt, sie benennt aber doch nicht bloß den geistigen Zustand des Apostels im Allgemeinen <sup>4)</sup>, womit eigentlich gar Nichts bezeichnet wäre, sie ist auch nicht bloß durch „Verehrer Jesu Christi“ oder *homo christianus* zu erklären <sup>5)</sup>, womit etwas höchst Ueberflüssiges gesagt würde, sondern die Worte sind

1) vgl. z. B. Baumgarten-Crusius S. 20, Meyer S. 29, van Hengel I, S. 33. 2) a. a. O. vgl. auch Krehl S. 1. 3) Gal. 1, 1–5; Eph. 1, 1–14; Tit. 1, 1–4. Vgl. auch 1. Petr. 1, 1–3. 4) Olshausen S. 63. 5) Frißche z. b. St.

mit den meisten Neuern zu übersetzen „Knecht Jesu Christi 1).“ Es ist aber wiederum eine unrichtige Abschwächung dieses Begriffes, wenn man daraus macht Diener, minister 2). Hätte der Apostel das gemeint, so hätte er auch, wie Frißsche richtig bemerkt 3), nicht *δοῦλος*, sondern *ὑπηρέτης, διάκονος* geschrieben. Nehmen wir diesen Unterschied gehörig in Acht, so bezeichnet demgemäß *δοῦλος* den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott, insofern er kraft dieses Verhältnisses, oder, was dasselbe ist, als ein Glied der Gemeinde dieses Verhältnisses, dem Herrn dieser Gemeinde zu einem in Knechtsgehorsam zu leistenden Dienst verpflichtet ist, und es bleibt sich das vollkommen gleich, ob Gott oder Jesus Christus als dieser Herr genannt wird. Da nun nach Gottes Willen und nach der Verschiedenheit der gottverliehenen Begabung dieser Dienst in manchfaltiger Weise geschieht, so wird allerdings in *δοῦλος*, als einem dehnbaren Begriff, jedesmal eine besondere christliche Berufsstellung begriffen sein; man muß aber für die mögliche Manchfaltigkeit dieser Besonderheiten nicht bloß die Sphäre des Amtes im eigentlichen Sinn, also bloß die Verschiedenheit des *προφήτης, εὐαγγελιστής, ποιμῆν, διδάσκαλος, ἀπόστολος* frei halten 4), sondern jeder Christ ist kraft seines natürlichen Sonderberufes und in demselben ein *δοῦλος* I. Xp. 5); ganz ohne diese Bedeutung aber, bloß für Verehrer Christi oder Christ, kommt das Wort nirgends im N. T. vor, es gründet sich diese unrichtige Meinung lediglich auf Mißverständnis mehrerer Stellen. So ist Eph. 6, 6 von den eigentlichen Sklaven zu verstehen; die, welche durch ihre natürliche Lebensstellung Sklaven sind, die sollen diesen ihren natürlichen Dienst gleichsam Christo leisten, sollen Christi Sklaven sein, so daß die Bethätigung ihres Sklavenstandes sich von Christo her bestimmt. 2. Petri 1, 1; Gal. 1, 10; Apok. 19, 2 und Tit. 1, 1 ist offenbar von Aposteln oder Propheten die Rede 6). Aber nicht von jener Manchfaltigkeit des christlichen Berufs aus be-

1) so Götlicher, Krehl, Meyer, Philippi, Tholud. 2) so Platt, Vorlesungen üb. d. Br. an d. R. 3) I, S. 3; vgl. 1 Cor. 3, 5; 4, 1. 4) so Meyer, Philippi. 5) vgl. Rückert S. 5. 6) gegen Reiche, Frißsche, Krehl, van Hengel.

kommt *δοῦλος* seine Bedeutung, sondern es bezeichnet den Christen, insofern er in der Ausübung jedwelchen solchen Berufes sich ganz in Gottes Willen gibt mit Ausschluß alles eigenen Beliebens. Wir nehmen also das Wort mit Reiche als Ausdruck des unbedingten Gehorsams<sup>1)</sup>, wie ja auch an der vielbesprochenen Stelle Röm. 6, 16 jedenfalls so viel klar erscheint, daß sie das Wesen des *δοῦλος* in die *ὑπακοή* setzt.

Wenn nun Paulus als zweite Bezeichnung hinzusetzt *κλητός ἀπόστολος*, so schreitet er damit zu etwas Weiterem und Neuem fort nicht in dem Sinn, daß er das vorhin allgemein genannte Amt nur speciell bezeichnete<sup>2)</sup>, denn *δοῦλος* ist nicht generelle Amtsbezeichnung<sup>3)</sup> oder etwa gar *doctor christianus*<sup>4)</sup>; sondern der Fortschritt des Apostels geschieht so, daß er, bevor er mit den folgenden Worten *κλητός ἀπόστολος* sein Amt ausdrücklich benennt, vorher die Richtung und Verfassung seines Willens anzeigt, in welcher er überhaupt jede Berufsstellung einnehmen würde, in der er also auch diesen seinen wirklichen Beruf zu erfüllen gewohnt ist. Er stellt sich also in seiner apostolischen Thätigkeit, mit Ausschluß alles eigenen Beliebens, ganz unter den Willen seines göttlichen Herrn. In derselben Weise werden wir auch die nachdrückliche Vorausstellung des Adjektivs *κλητός* auffassen, es kommt auch hier wieder dem Apostel Alles darauf an, auch bei dieser speciellen Bezeichnung seines Amtes alles eigene Belieben gegenüber seiner Gebundenheit durch den göttlichen Willen auszuschließen. Gott hat ihn ohne sein Dazuthun und hat ihn durch einen besonderen göttlichen Akt berufen; weder von sich aus, noch durch einen Zufall<sup>5)</sup> ist Paulus in dies Amt gekommen, so hat er also dasselbe auch nur überall und immer nach Gottes Willen auszurichten<sup>6)</sup>, ohne daß ich deshalb geradezu sagen möchte, *κλητός* sei ein Ausdruck der Demuth<sup>7)</sup>. Es ist ganz richtig, wenn bemerkt worden ist,

1) S. 108; vgl. Krehl z. d. St. u. Baur a. a. O. S. 653. 2) so Calvin, Bengel, Meyer, Philippi. 3) so Tholuck; richtig dagegen Kühner, Rückert. 4) so van Hengel S. 30. 5) vgl. Meyer z. d. St. 6) vgl. Chrysostomus z. d. St. 7) so Klee Comment. üb. d. Ap. P. Sendschr. an d. R., Reiche z. d. St.

*κλητός* bezeichne hier der Sache nach dasselbe, was sonst *δια θελήματος θεοῦ*<sup>1)</sup>, irrig aber ist es für gleichbedeutend mit *ἐκλεκτός* genommen worden<sup>2)</sup>. *Κλητός* ist also weder überflüssig<sup>3)</sup>, noch hat es einen solchen Nachdruck, daß es einen Gegensatz bilden sollte gegen solche, die nicht besser als Paulus selbst Apostel sind, d. h. gegen die Zwölfe<sup>4)</sup>, oder auch gegen die, welche überhaupt nur vorgeblicher Weise Apostel sind<sup>5)</sup>. Man vergleiche gegen die letztere Meinung nur z. B. den Eingang des zweiten Corinthherbriefes, wo Paulus, obgleich er im Briefe selbst aufs schärfste wider jene falschen Apostel sich aufmacht, dennoch nicht die leiseste Andeutung eines solchen polemischen Zweckes gibt.

Da nun aber *ἀπόστολος*, Sendling, eine an sich allgemeine Bezeichnung ist, die einer Näherbestimmung bedarf, so beschreibt Paulus Art und eigenthümliche Natur dieses seines Amtes durch den Beisatz *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*. Es ist da aber nicht *ἀφωρισμένος* neben jenem *κλητός* als ein zweites Attribut mit *ἀπόστολος* zu verbinden<sup>6)</sup>, sondern es besagt ein Neues, Drittes, was dem *κλητός ἀπόστολος* parallel zu stellen und als Apposition auf *Παῦλος* zurückzubeziehen ist<sup>7)</sup>, so jedoch, daß es zugleich die nächstvorhergegangene Bezeichnung *ἀπόστολος* näher bestimmt<sup>8)</sup>. *Ἀφωρίζειν* hat, so oft es im N. T. vorkommt<sup>9)</sup>, immer dieselbe Bedeutung des Absonderns, zunächst ohne allen sittlichen Nebenbegriff, so daß man auch hier nicht sofort ergänzen darf *a profanis*<sup>10)</sup>; sondern der, welcher abgefordert wird, wird abgefordert von anderen Menschen, die nicht dieselbe Stellung einnehmen, die der Abzufordernde bekommt, und von andern Lebensgebieten und Lebensthätigkeiten, die er nicht mehr betreten und ausüben soll, nachdem er von dem Abfordernden ein ausschließlich zu übendes Amt überkom-

1) Tholuck z. d. St. 2) Dishaufen z. d. St. 3) Götter, Fritzsche. 4) Chr. Fr. Schmid Annotationes in ep. ad Rom. 1777, Rückert z. d. St. 5) Götter S. 2. 6) so Götter, Meyer z. d. St. 7) so richtig van Hengel S. 33. 8) vgl. Dishaufen, Krehl, Tholuck z. d. St. 9) Matth. 13, 49; 25, 32; Luc. 6, 22; Ap. 13, 2; 19, 9; 2 Cor. 6, 17; Gal. 1, 1; 2, 12. 10) nach den Alten Meyer z. d. St.

men hat. Paulus nun ist durch seine Absonderung in das Amt getreten, das durch die Worte *εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ* bedeutet wird. Denn daß diese Worte irgend eine Amtsthätigkeit einführen werden, müssen wir schon darum erwarten, weil Paulus in denselben die vorhergehende Bezeichnung seines Amtes *κλητός ἀπόστολος* näher bestimmen will, ein Amt aber wird wohl kaum anders näher bestimmt werden können, als daß dargelegt wird, welcherlei die Obliegenheit, die Thätigkeit desselben sei. Wir werden deshalb von vornherein es ganz angemessen finden, unsere Stelle mit Apg. 13, 2 zu vergleichen <sup>1)</sup>). Dort nun wird ausdrücklich dasjenige, wozu Paulus abgesondert werden soll, als ein *ἔργον* bezeichnet, und in diesem, daß ich so sage, ergistlichen Sinn müssen, wie ich überzeugt bin, auch hier die Worte *εὐαγγέλιον Θεοῦ* aufgefaßt werden. Für's Erste nämlich ist die angeführte Stelle die einzige des N. T., wo *ἀφορῆσαι* mit *εἰς* verbunden vorkommt, die alttestamentlichen Stellen, in denen das entsprechende *לְכַתּוּבָה* ein *ל* nach sich hat <sup>2)</sup>), sprechen nur entweder von einer Thätigkeit oder von einem Stand, Zustand, einer Stellung; wo das *εἰς* oder *ל* fehlt, ist überall nur von letzterem die Rede. Man pflegt aber dennoch die Alternative anders zu stellen und sagt, *εἰς* könne hinter *ἀφορῆσαι* zweierlei einführen: entweder die Sache, an welcher eine Thätigkeit geübt werden soll, oder einen Thätigkeitsbegriff selbst. Daß die erstere der genannten Möglichkeiten an unserer Stelle nicht stattfinde, scheint mir schon daher klar, daß ja die Sache, an welcher die apostolische Thätigkeit geübt werden soll, nicht das *εὐαγγέλιον* ist, d. h. nach der gewöhnlichen Uebersetzung die (frohe) Botschaft vom Heil, sondern *σωτηρία* <sup>3)</sup>), *δικαιοσύνη*, *σταυρός* oder *Χριστός* <sup>4)</sup>). Was würde es aber für einen brauchbaren Sinn geben, wenn man demgemäß schreiben oder erklären wollte, ein berufener Apostel, abgesondert *εἰς Χριστόν* oder *εἰς σωτηρίαν*? Und andererseits: wäre *εὐαγγέλιον* wirklich das Object der Verkündigung, so müßte das entgegengesetzte Ob-

1) vgl. Olshausen z. b. St. 2) 5 Mos. 29, 21. 1 Chron. 12, 8; 23, 13; vgl. auch Jes. 42, 6; 44, 21. 3) vgl. Hebr. 2, 3. 4) 1. Cor. 1, 18, 23; 2, 2. vgl. Olshausen S. 64; Philippi S. 17; Tholuck S. 35.

jetzt offenbar νόμος sein; nun aber kennt nicht bloß das N. T. die Sprechweise, nach der wir Gesetz und Evangelium einander gegenüberstellen, nicht — Gnade, Verheißung, Segen, Erbe, das sind die Dinge, die es dem Gesetz entgegenstellt —; sondern es ist auch schlechtthin undenkbar, was doch nach der bekämpften Fassung der Worte ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον müßte geschehen können, daß gesagt würde ἀφωρισμένος εἰς νόμον, was dann heißen sollte: ausgefondert, um das Gesetz zu predigen. Daß aber εὐαγγέλιον heiße doctrina christiana, was man immer wieder zu versichern nicht müde wird <sup>1)</sup>, entbehrt nicht bloß aller Schriftbestätigung <sup>2)</sup>, sondern verdirbt auch speciell an unserer Stelle den ganzen Sinn. Denn die Sache, welche das Objekt der apostolischen Thätigkeit sein soll, ist eben wiederum auch nicht die christliche Lehre, sondern, wie schon vorhin gesagt, das Heil, die Thatsache der Erlösung und Rechtfertigung, Dinge, die erst hernach durch die predigende, verkündigende Thätigkeit der dazu Berufenen, und infolge derselben, in die Form der Lehre übergehen können. Uebersetzt man aber Botschaft oder Gottesbotschaft <sup>3)</sup>, so kann man auch so nicht behaupten, es werde das Objekt der apostolischen Thätigkeit eingeführt, wenn man nicht in ziemlicher Begriffsverwirrung sagen will, εὐαγγέλιον sei die frohe Botschaft vom Heil in Christo, objektiv betrachtet (?), als Gegenstand und Inhalt des apostolischen κήρυγμα <sup>4)</sup>. Denn da die Thätigkeit, welche nach dieser Meinung am εὐαγγέλιον geübt werden soll, selbstverständlich keine andere sein kann, als die des Verkündigens, so käme man auf diese Weise zu der sonderbaren Uebersetzung: Botschaft thun von einer Botschaft, d. h. Gott würde eine Botschaft, die er selbst in Form der Botschaft hat, die er also irgendwie überkommen hat, durch die Apostel den Menschen mittheilen lassen. Man scheint denn auch gefunden zu haben, daß man nicht wohl auskomme, wenn man εὐαγγέλιον von den Dingen, die das Predigtamt darzulegen hat, versteht, oder, um mich möglichst bestimmt auszudrücken, von den göttlich gewirkten Heilsthaten, insofern sie die Substanz der apostolischen

1) so z. B. Frißche, Krehl, Philippi z. d. St. 2) vgl. Reiche z. d. St. 3) so Wölcker, Meyer. 4) so Reiche S. 110.



men hat. Paulus nun ist durch seine Absonderung in das Amt getreten, das durch die Worte *εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ* bedeutet wird. Denn daß diese Worte irgend eine Amtsthätigkeit einführen werden, müssen wir schon darum erwarten, weil Paulus in denselben die vorhergehende Bezeichnung seines Amtes *κλητός ἀπόστολος* näher bestimmen will, ein Amt aber wird wohl kaum anders näher bestimmt werden können, als daß dargelegt wird, welcherlei die Obliegenheit, die Thätigkeit desselben sei. Wir werden deshalb von vornherein es ganz angemessen finden, unsere Stelle mit Apg. 13, 2 zu vergleichen <sup>1)</sup>). Dort nun wird ausdrücklich dasjenige, wozu Paulus abge sondert werden soll, als ein *ἔργον* bezeichnet, und in diesem, daß ich so sage, ergistlichen Sinn müssen, wie ich überzeugt bin, auch hier die Worte *εὐαγγέλιον Θεοῦ* aufgefaßt werden. Für's Erste nämlich ist die angeführte Stelle die einzige des N. T., wo *ἀφορίζειν* mit *εἰς* verbunden vorkommt, die alttestamentlichen Stellen, in denen das entsprechende *הִתְבַּרַּח* ein *ל* nach sich hat <sup>2)</sup>), sprechen nur entweder von einer Thätigkeit oder von einem Stand, Zustand, einer Stellung; wo das *εἰς* oder *ל* fehlt, ist überall nur von letzterem die Rede. Man pflegt aber dennoch die Alternative anders zu stellen und sagt, *εἰς* könne hinter *ἀφορίζειν* zweierlei einführen: entweder die Sache, an welcher eine Thätigkeit geübt werden soll, oder einen Thätigkeitsbegriff selbst. Daß die erstere der genannten Möglichkeiten an unserer Stelle nicht statfinde, scheint mir schon daher klar, daß ja die Sache, an welcher die apostolische Thätigkeit geübt werden soll, nicht das *εὐαγγέλιον* ist, d. h. nach der gewöhnlichen Uebersetzung die (frohe) Botschaft vom Heil, sondern *σωτηρία* <sup>3)</sup>), *δικαιοσύνη, σταυρός* oder *Χριστός* <sup>4)</sup>). Was würde es aber für einen brauchbaren Sinn geben, wenn man demgemäß schreiben oder erklären wollte, ein berufener Apostel, abge sondert *εἰς Χριστόν* oder *εἰς σωτηρίαν*? Und andererseits: wäre *εὐαγγέλιον* wirklich das Objekt der Verkündigung, so müßte das entgegengesetzte Ob-

1) vgl. Dshausen z. d. St. 2) 5 Mos. 29, 21. 1 Chron. 12, 8; 23, 13; vgl. auch Jes. 42, 6; 44, 21. 3) vgl. Hebr. 2, 3. 4) 1. Cor. 1, 18. 23; 2, 2. vgl. Dshausen S. 64; Philippi S. 17; Tholud S. 35.

jetzt offenbar νόμος sein; nun aber kennt nicht bloß das N. T. die Sprechweise, nach der wir Gesetz und Evangelium einander gegenüberstellen, nicht — Gnade, Verheißung, Segen, Erbe, das sind die Dinge, die es dem Gesetz entgegenstellt —; sondern es ist auch schlechtthin undenkbar, was doch nach der bekämpften Fassung der Worte ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον müßte geschehen können, daß gesagt würde ἀφωρισμένος εἰς νόμον, was dann heißen sollte: ausgesondert, um das Gesetz zu predigen. Daß aber εὐαγγέλιον heiße doctrina christiana, was man immer wieder zu versichern nicht müde wird <sup>1)</sup>, entbehrt nicht bloß aller Schriftbestätigung <sup>2)</sup>, sondern verdirbt auch speciell an unserer Stelle den ganzen Sinn. Denn die Sache, welche das Objekt der apostolischen Thätigkeit sein soll, ist eben wiederum auch nicht die christliche Lehre, sondern, wie schon vorhin gesagt, das Heil, die Thatsache der Erlösung und Rechtfertigung, Dinge, die erst hernach durch die predigende, verkündigende Thätigkeit der dazu Berufenen, und in Folge derselben, in die Form der Lehre übergehen können. Uebersetzt man aber Botschaft oder Gottesbotschaft <sup>3)</sup>, so kann man auch so nicht behaupten, es werde das Objekt der apostolischen Thätigkeit eingeführt, wenn man nicht in ziemlicher Begriffsverwirrung sagen will, εὐαγγέλιον sei die frohe Botschaft vom Heil in Christo, objektiv betrachtet (?), als Gegenstand und Inhalt des apostolischen κήρυγμα <sup>4)</sup>. Denn da die Thätigkeit, welche nach dieser Meinung am εὐαγγέλιον geübt werden soll, selbstverständlich keine andere sein kann, als die des Verkündigens, so käme man auf diese Weise zu der sonderbaren Uebersetzung: Botschaft thun von einer Botschaft, d. h. Gott würde eine Botschaft, die er selbst in Form der Botschaft hat, die er also irgendwie überkommen hat, durch die Apostel den Menschen mittheilen lassen. Man scheint denn auch gefunden zu haben, daß man nicht wohl auskomme, wenn man εὐαγγέλιον von den Dingen, die das Predigtamt darzulegen hat, versteht, oder, um mich möglichst bestimmt auszudrücken, von den göttlich gewirkten Heilthaten, insofern sie die Substanz der apostolischen

1) so z. B. Fritzsche, Röhl, Philippi z. d. St. 2) vgl. Reich z. b. St. 3) so Wölfler, Meyer. 4) so Reich S. 110.

Predigt ausmachen; und daher schreibt sich wohl auch der Versuch, den Knoten auf die Weise zu lösen, daß man zu den Worten *εἰς εὐαγγέλιον* ergänzte, nicht um daran zu glauben, sondern um es zu verkündigen <sup>1)</sup>). Aber, wenn ich mich nicht sehr täusche, so wird bei dieser Fassung das *εἰς* eben gerade nicht auf den Gegenstand und Inhalt der apostolischen Verkündigung, sondern auf diese Thätigkeit selbst bezogen; denn daß dieselbe nur ergänzungsweise in's Spiel komme, ist in der That nur Täuschung, jene Ergänzung hat man eben deshalb herbeigeholt, weil außerdem gerade der Hauptbegriff, das, worauf es vor Allem ankommt, gefehlt haben würde. Nicht darauf nämlich kommt es hier an, daß Paulus verordnet ist, gerade das christliche Heil und nichts Anderes zu predigen, sondern vielmehr darauf, daß er verordnet und besondert ist, zu predigen, nicht bloß zu glauben und zu leben, wie alle Christen. Was er dann zu predigen habe, das kann jedenfalls viel eher als selbstverständlich vorausgesetzt und supplirt werden, als daß er zu predigen habe. Es liegt aber freilich jener Ergänzung der richtige Gedanke zu Grund, daß die Verkündigung eben selbst *εὐαγγέλιον* ist, eine Botschaft, nämlich vom Heil. Und so ist's ja auch in der That, das *εὐαγγέλιον*, obgleich ein *εὐαγγέλιον* Θεοῦ, eine Botschaft Gottes, existirt ja nur dadurch, ja es wird erst dadurch ein Evangelium, daß es durch menschliche Predigt vermittelt wird, von Seiten Gottes ist ja nicht eine Botschaft vom Heil, sondern das Heil selbst als Thatsache vorhanden und dazu der Auftrag, von diesem Heile zu predigen <sup>2)</sup>): So wird ja auch unser deutsches Wort Botschaft in Ansehung des Boten als ein Aktivbegriff behandelt in den Redensarten: Botschaft thun, Botschaft haben, mit Botschaft betraut sein, und es wird dabei zunächst so sehr von allem bestimmten Inhalt abgesehen, daß derselbe nicht nur erst noch ausdrücklich beigefügt werden muß, sondern daß sogar der ältere Sprachgebrauch den reinen Thätigkeitsbegriff des Wortes bis zu der Selbstständigkeit persönlicher Bedeutung steigerte: „So sind wir nun Botschaften an Christus statt“ übersetzt Luther 2. Cor. 5, 20 <sup>3)</sup>).

1) so z. B. Meyer, Philippi 3. v. St. 2) vgl. 2. Cor. 5, 19 f.  
3) vgl. Grimm deutsches Wörterbuch II, 2. 277.

Da ist also Botschaft nur das unmittelbare Resultat eines Auftrags, das Geschäft und Amt der Verkündigung, welches damit vorhanden ist, daß ich Einem sage, er soll verkündigen, ehe ich ihm noch sage, was er verkündigen soll; gerade wie Jes. 40, 6 das Berufswort des Predigers schon durch den Zuruf „Predige!“ objectiv gesetzt ist, und erst nachher der Prophet fragt, auf was für ein Object sich dieses Amt der Verkündigung beziehen soll. Ebenso ist *εὐαγγέλιον* an unserer Stelle gebraucht.

Davon zu unterscheiden ist aber der Gebrauch von Botschaft, wo es als Resultat der Vollziehung jenes Auftrags erscheint. Wie diese ohne den bestimmten Inhalt des Verkündigens gar nicht denkbar ist, so ist auch ihr Ergebnis nur das Vorliegen bestimmter Objecte in Form der Verkündigung, daher hier Botschaft so viel ist als das Verkündigte, Gemeldete, und so steht denn auch *εὐαγγέλιον* bekanntlich gar oft, gewöhnlich mit ausdrücklicher Angabe des Inhalts. Fehlt eine solche, so ändert das nichts an der Sache, denn es gibt allerdings nur ein Evangelium, aber nicht weil *εὐαγγέλιον* seinem Begriff nach, an und für sich nichts Anderes sein könnte, als die christliche Predigt vom Heil, sondern weil man den allgemeinen Begriff *εὐαγγέλιον* auf eines *κατ' ἐξοχήν* übertragen, und so — sit venia verbo — als terminus technicus fixirt hat. Es ist ganz derselbe Fall wie mit dem *τὸν λόγον λαλεῖν* act. 14, 25; 16, 6. Es verhält sich demnach mit *εὐαγγέλιον* ähnlich, wie im Lateinischen z. B. mit odium, welches das an sich objektlose Verhalten des Hasses, aber auch das Gehaßte bedeutet, oder wie mit imperium, welches gerade wie unser „Herrschaft“, gleichermaßen die an sich noch objektlose Herrschergewalt, das Herrscheramt, wie das beherrschte Gebiet bezeichnen kann — aber natürlich nicht beides zugleich an derselben Stelle, sondern nur entweder das Eine oder das Andere.

Hier nun findet bei *εὐαγγέλιον*, wie schon gesagt, die erstere dieser Bedeutungen, die aktive, statt. Aus dem klassischen Sprachgebrauch läßt sich dies allerdings nicht bestätigen, dort heißt *εὐαγγέλιον* immer entweder Lohn für eine gute Botschaft oder die gute Botschaft selbst, *nuntiatum*; aber schon in der LXX steht es anders. Wenn dort *ἡ ἰσραήλ* verschiedentlich mit *εὐαγγέλιον* und

*εὐαγγελλία* übersezt wird, so ist damit in *הַרְיָבָה* dieselbe Duplicität der Bedeutung unterschieden, die wir soeben für „Botschaft“ angenommen haben, so zwar daß, wo *הַרְיָבָה* aktivisch als Thätigkeitsbegriff gefaßt werden muß, *εὐαγγελλία* genommen wird. So z. B. 2 Kön. 7, 9, wo die Ausfähigen, nachdem sie eine Zeit lang das verlassene Lager Sanheribs geplündert haben, also sprechen: *οὐχ οὕτως ἡμεῖς ποιοῦμεν ἢ ἡμέρα αἴτη ἡμέρα εὐαγγελίας ἐστὶ καὶ ἡμεῖς σιωπῶμεν . . . . καὶ νῦν δεῦρο καὶ εἰσελθῶμεν καὶ ἀναγγειλωμεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως*. Dem was sie wirklich thun, steht entgegen was sie thun sollten, dem Werk der Plünderung das Werk der Verkündigung. Ebenso 2. Sam. 18, 20, wo die Worte *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ οὐκ εὐαγγελιῆ* am heutigen Tage sollst du nicht Botschaft bringen, nicht Bote sein, nur anderer Ausdruck sind für das unmittelbar vorhergegangene *οὐκ ἀνῆρ εὐαγγελίας σὺ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ*; und ebendasselbst B. 27: *εἰς εὐαγγελίαν ἀγαθὴν ἐλεύσεται*.

Im N. T. nun ist die Form *εὐαγγελλία* gänzlich verschwunden, und die beiden Modifikationen des Grundbegriffes Botschaft, die bei LXX in *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελλία* gesonderte Bezeichnungen hatten, fallen nun in *εὐαγγέλιον* wieder ebenso zusammen, wie wir sie schon in dem hebräischen *הַרְיָבָה* beisammen fanden. Wir werden aber darum *εὐαγγέλιον* keinesweges durch den Infinitiv *εὐαγγελῆσθαι* auflösen <sup>1)</sup>, noch werden wir eine Metonymie für „Verkündigung des Evangeliums“ annehmen <sup>2)</sup>, noch auch werden wir uns damit begnügen, daß eine ungenaue Ausdrucksweise stattfinde <sup>3)</sup>, sondern *εὐαγγέλιον* ist hier das Amt, Werk der Verkündigung <sup>4)</sup>, das als ein Ganzes, was in jedem einzelnen *εὐαγγελῆσθαι* sich einzeln erweist.

Daß aber an unserer Stelle der Inhalt des *εὐαγγέλιον* zunächst noch gar nicht in's Spiel komme, dafür berufen wir uns auch vor Allem darauf, daß der Artikel fehlt. Es ist das ebensovienig gleichgültig, als im Deutschen der unbestimmte und der

1) gegen Rückert I S. 7. 2) gegen van Hengel z. b. St. 3) so Tholuck S. 35. 4) so richtig Baumgarten-Crusius z. b. St. vgl. auch Schleussner lexic. in N. T. I, 2. p. 970.

bestimmte Artikel mit dem gleichen Sinn gesetzt werden können. Freilich gibt es auch hier wieder nur eine Botschaft, und daher kommt es denn auch, daß allerdings in einer ganzen Reihe anderer Stellen in εὐαγγέλιον zugleich sein bestimmter Inhalt mit befaßt ist, auch wo es ohne Artikel steht; allein auch dies ist nur eine Redeweise κατ' ἔξοχην, die den Gebrauch des Wortes in allgemeinerem Sinn keineswegs ausschließt. Und an unsrer Stelle will eben Paulus ganz absichtlich erst allgemein von einer Botschaft reden, um hernach erst V. 3 mit περὶ den Inhalt dieser Botschaft bestimmt anzugeben.

Für's Erste nämlich ist es doch wohl unbefugt, das εὐ sofort vom Heil, etwa gar noch bestimmter vom Heil in Christo zu verstehen. Das εὐ will in den Compositis mit ἀγγέλλειν zunächst den Inhalt der Botschaft als einen guten, erfreulichen bezeichnen, vom Heil ist da noch gar keine Rede. Läßt sich nun aber dieser Nebenbegriff des Guten, Erfreulichen allerdings, besonders im klassischen Sprachgebrauch, den Zusammensetzungen von ἀγγέλλειν mit εὐ nicht absprechen, so findet sich doch bereits in der LXX ein Gebrauch dieser Wörter, aus dem sich schließen läßt, daß es ihnen eben so ergangen ist, wie vielen anderen Begriffen, deren ursprüngliche entweder einseitig gute oder einseitig schlimme Bedeutung sich zuletzt so abgeschliffen hat, daß das Wort als reine vox media behandelt wird, ohne daß deswegen die ursprüngliche Bedeutung ganz untergegangen wäre. Diese Abschwächung erklärt sich aber gerade bei einem Compositum mit εὐ desto besser daraus, daß das εὐ schon frühe in einem sehr nahe an Pleonasmus streifenden Gebrauch vorkommt, so z. B. in der homerischen Formel εὐ μάλα, und bei Späteren σαφῶς εὐ oder εὐ σαφῶς, μάλ' εὐ, κάτ' εἶ, wie es denn auch in der Zusammensetzung oft nur eine Verstärkung, eine innere Steigerung dessen, was schon in dem simplex an sich liegt, ausdrückt, so daß der Begriff durch das εὐ nur nach seiner intensiven Wahrheit und Vollständigkeit verschärft wird, als einer der, daß ich so sage, seines Namens werth ist, wie z. B. in εὐανδρία, εὐκοσμος, εὐόλβιος, εὐκαιρία εὐταξία, deren Gegensätze nicht bloß eine andere, üble Beschaffenheit der Grundbegriffe,

sondern das gänzliche Fehlen derselben aussagen: *ἀνανδρία, ἄκοσμος, ἀνόλβιος, ἀκαιρία, ἀταξία.*

In jener abgeschwächten indifferenten Bedeutung steht *εὐαγγέλιον* bei den LXX ganz wie das hebräische *בשורה*, welches nicht bloß öfter ein *בשורה*, bei sich hat, sondern sogar von schlimmen Nachrichten gebraucht wird <sup>1)</sup>, aber unmittelbar neben diesem Gebrauch kommt es auch wieder in seiner ursprünglichen bestimmten Bedeutung „gute Botschaft“ vor <sup>2)</sup>. Diese letztere machte dann auch das Wort besonders geschickt zur Bezeichnung der neutestamentlichen Verkündigung des Heils, allein auch hier ist durch diese Determinirung der allgemeinere Gebrauch des Wortes nicht ausgeschlossen, wie man z. B. aus Luc. 3, 18, Offbg. 14, 6 sehen kann. An unserer Stelle kann also *εὐαγγέλιον Θεοῦ* ebenso allgemein „eine Botschaft Gottes“ heißen, noch abgesehen von ihrem Inhalt. Ebenso wenig erwächst uns eine Schwierigkeit aus dem zu *εὐ.* gesetzten gen. *Θεοῦ*. Es ist ein gen. auctoris <sup>3)</sup>, aber nicht in dem Sinn, daß Gott den Boten die zu verkündigenden Dinge aus seinem Munde mitgetheilt hätte, sondern das ist die Meinung, daß auf Gottes Befehl und Anordnung solches berufsmäßige Werk der Verkündigung besteht und geübt wird. Das Amt der Botschaft ist Gottes, der es herstellt, ebenso wie der Bote dessen ist, der ihn zum Botengeschäft berufen hat. Die zu meldenden Dinge kommen da vorerst gar nicht in Betracht; sondern damit, daß Gott Einen beruft, um irgend etwas zu melden, damit wird ein Botenamt geschaffen, welches Gottes ist; erst nachdem es schon besteht, wird dann das Objekt bestimmt, auf das es sich beziehen soll. So ist's auch bei dem Hergang der Berufung des Jesajas (Jes. 6; vgl. Apg. 9, 15; 22, 15). Dem Sinn nach ist also *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ* dasselbe wie *ὡς τοῦ Θεοῦ παρακα-*

1) vgl. 1 Sam. 4, 17. 2) vgl. insbes. 2 Sam. 18, 20—26 mit B. 27; dazu 1 Kön. 1, 42; Jes. 52, 7; und Umbreit, d. Brief a. d. Röm. auf dem Grunde des A. T. ausgelegt S. 158. 3) so Olshausen, van Hengel, Tholud.

λοῦντος δι' ἡμῶν 2 Cor. 5, 20, an welcher Stelle dasjenige, wozu ermahnt werden soll, auch erst hernach angefügt wird. Der Genitiv Θεοῦ könnte zu εὐαγγέλιον gesetzt werden, auch wenn das zu Verkündigende selbst gar nicht auf Gottes Urheber- schaft zurückginge; εὐαγγέλιον Θεοῦ deckt sich also an unserer Stelle vollkommen mit מְלִאכְתּוֹת יְהוָה Hagg. 1, 13; denn מְלִאכְתּוֹת ist hier Botschaft eben auch als Amt und Werk, Haggai spricht „Kraft göttlichen Botenamtes“.

Alle unsere bisherigen Bemerkungen über εὐαγγέλιον treffen wohl am besten zusammen in Calvins und Calov's 1) Uebersetzung praeconium, publicum praeconium. Denn so sehr man auch sich dagegen erklärt, daß εὐαγγέλιον als im Wesentlichen gleichbedeutend mit κήρυγμα gefaßt werde 2), so will mit doch aus der Vergleichung von Stellen wie 1. Cor. 1, 21 u. 4, 15 hervorgehen, daß beide Wörter gar wohl für einander gesetzt werden können. In beiden Stellen ist κήρυγμα und εὐαγγέλιον das Mittel, durch das die Menschen des Heils theilhaftig werden, und schon das ist kein geringes Zeichen für ihre ganz parallele Bedeutung. Was aber die Hauptsache ist, man wird dort gewahr, daß die gewöhnliche Unterscheidung wohl kaum berechtigt sein dürfte, nach welcher κήρυγμα von der menschlichen Lehr- und Predigerthätigkeit, εὐαγγέλιον aber von der göttlichen Substanz, die in jener Thätigkeit sich auseinanderlegt, verstanden wird. Denn 1. Cor. 1, 21 wird κήρυγμα als die heilwirkende Macht auf Gott als das wirkende Subjekt zurückgeführt, dagegen 1. Cor. 4, 15, wo der Apostel die heilsursächliche Wirksamkeit sich selbst zuschreibt — ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα — ist das, wodurch sich jene Wirksamkeit vollzogen hat, εὐαγγέλιον; es kann also, hier wenigstens durchaus nicht bloß die gottgesetzte Substanz der Predigt bedeuten, sondern recht absichtlich betrachtet der Apostel das Evangelium von der menschlichen Seite aus, schreibt es als seine That, als sein Werk sich selbst zu 3), und

1) Biblia illustr. Dresd. et Lips. 1719. pag. 21. 2) so z. B. Reiche S. 110, Fritzsche S. 5, Nielsen z. b. St. 3) vgl. Schmidt: Zeitschr. f. luther. Theol. u. K. 1849 S. 186 u. 1. Cor. 9, 22. Röm. 11, 14.



ohne Inhalt und Gegenstand anzugeben, genügt ihm schon der Artikel, um Art und Natur jenes Werkes hinreichend zu kennzeichnen. Ebenso wird auch Röm. 16, 25 τὸ εὐαγγέλιόν μου durch das dazugesetzte κήρυγμα I. Xp. nicht sowohl erklärt <sup>1)</sup>, als ergänzt, so zwar, daß das nämliche Werk durch εὐαγγέλιον als ein befohlenes, durch κήρυγμα als ein geschehenes und geschehendes bezeichnet wird; nur bei vollständiger Verkennung dieser Bedeutung von εὐαγγέλιον kann man an dieser Stelle „eine widerwärtige Tautologie“ sehen <sup>2)</sup>, die aber allerdings durch die gewöhnliche Erklärung des Wortes nicht genügend beseitigt wird.

Dieselbe Stelle macht uns noch auf einen andern wichtigen Umstand aufmerksam. Hier und öfter spricht Paulus von seinem Evangelium, τὸ εὐαγγέλιόν μου <sup>3)</sup>. Das könnte nach der gewöhnlichen Ansicht nichts Anderes heißen, als daß Paulus eine besondere, von der der andern Apostel und Lehrer sich unterscheidende christliche Lehre vorgetragen habe, daß ihm andere Dinge als den übrigen als Inhalt seiner Verkündigung aufgetragen worden seien; und so übersetzt denn auch eine ganze Reihe von Auslegern <sup>4)</sup> Röm. 16, 25 τὸ εὐαγγέλιόν μου das, was ich predige <sup>5)</sup>. Mit dieser Uebersetzung ist man aber augenblicklich, mag man's zugeben oder nicht, gezwungen, einen sogenannten Paulinismus, ein paulinisches Christenthum gegen über einem oder mehreren andern anzunehmen, der Parteikampf der urchristlichen Kirche ist damit im Allgemeinen zugestanden. Es liegt das so auf der Hand, daß es denn auch wenigstens einigen Auslegern zu verbeugenden Bemerkungen Veranlassung gegeben hat. Paulus will sich keine besondere Lehrart oder Lehre beilegen, sagt Baumgarten — Crusius <sup>6)</sup>, aber gleich darauf sagt er das Gegentheil, εὐαγγέλιον habe hier eine mehr objektive Bedeutung, als sonst gewöhnlich bei Paulus, nämlich Darstellungsart, Form — eine Auskunst, deren Unklarheit und Haltlosigkeit jede weitere

---

1) gegen Stöcker, Rückert II S. 310, Meyer z. b. St. 2) so Krehl z. b. St. 3) Röm. 2, 16. 4) z. B. Reiche, Köllner, Rückert, Meyer, Philippi. 5) vgl. Olshausen, van Hengel, Tholuck zu 2, 16. 6) a. a. O. S. 432.

Bemerkung überflüssig macht. Eine Ahnung des Nichtigen war es schon, wenn *εὐαγγέλιον* gleich *κῆρυγμα* ein Geschäft genannt und als ein unbedeutend von *κῆρυγμα* verschiedenes Synonymon aufgefaßt wurde <sup>1)</sup>, und ebenso hätte Frizsch's Vorgang besser befolgt werden sollen, wenn er der vielfach verkannnten und deshalb angefochtenen Stelle dadurch zu einem guten Sinn zu verhelfen strebt, daß er im Wesentlichen richtig *εὐαγγέλιόν μου* faßt als *evocatio a Christo suae (Pauli) fidei commissa* <sup>2)</sup>. Schon Chrysostomus Wort zu Röm. 15, 20: *τὰ κηρύγματα οὐκ ἀλλότρια ἦν* <sup>3)</sup> spricht den richtigen Grundsatz aus, nach welchem in der Erklärung der Formel *εὐαγγέλιόν μου* verfahren werden muß.

Ähnlich verhält es sich mit der Stelle 1. Thess. 1, 5: *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει κτλ.* Wie soll da, wenn *εὐαγγέλιον* die objektive christliche Heilswahrheit bedeutet, das dabeistehende *ἡμῶν* erklärt werden, wie soll das *ἐγενήθη* einen erträglichen Gedanken zulassen? Geschehen kann doch nur ein Werk, eine That, ein aufgetragenes Amt! Was sollen endlich die mit *ἐν* eingeführten Bezeichnungen dessen, worin und womit jenes *γενήθηναί* (*γίνεσθαι*) sich vollzog, was soll besonders der Gegensatz von *λόγος* und *δύναμις* wenn *εὐαγγέλιον* nicht das Werk der Verkündigung, die berufsmäßige Thätigkeit des *εὐαγγελίζεσθαι* bedeutet?

Ohne diese Auffassung bleibt auch Gal. 2, 7 völlig unklar. Denn wenn dort Paulus sagt *πεπιστευμαὶ τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς*, so hat nach der gewöhnlichen Auffassung von *εὐαγγέλιον*, wenn sie consequent beibehalten wird, Paulus und Petrus jeder etwas Anderes zu predigen, die Heiden hören eine dem Inhalt nach andere Predigt, als die ist, welche Petrus den Juden zu bringen hat — man kann nicht mehr thun, um der Baur'schen Theorie von Paulinismus und Petrinismus in die Hände zu arbeiten. Es stellt sich aber

---

1) Wörter S. 380. 2) a. a. D. Proll. S. XXXIX. 3) a. a. D. S. 733 B.

Alles richtig, sobald man *εὐαγγέλιον* nicht passiv als Inbegriff des Gelehrten oder zu Lehrenden, sondern aktiv als Thätigkeit, Werk, Amt des Verkündigens faßt, so daß der Inhalt zunächst gar nicht ins Spiel kommt, sondern nur als ein selbstverständlicher ergänzt, und nicht aus dem Begriff von *εὐαγγέλιον* sondern lediglich aus der Kraft des Artikels abgeleitet werden muß.

Auch die Stelle Gal. 1, 11. 12 ist nicht etwa so zu fassen, als wenn dort in den Worten *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ* die Definition von *εὐαγγέλιόν μου* gegeben wäre, die gegenwärtig in der Exegese bräuchlich ist, sondern der ganze Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ* ist nur Erweiterung des kürzeren *εὐαγγέλιόν μου*, und läßt sich nach Analogie solcher Verbindungen wie *πόλεμον πολεμεῖν, κραυγὴν κραῖζειν* u. a. übersetzen „das von mir getriebene Werk der Verkündigung“. Der Unterschied von Röm. 1, 1 ist nur der, daß dasselbe, was dort als geschehen, hier als beabsichtigt und befohlen angeführt wird, auch hier ist *εὐαγγέλιον* keineswegs ein schon vorhandenes Objekt, an welchem Pauli apostolische Thätigkeit sich erzeigen soll, sondern das selbst, was auf des Apostels Seite als Gesamtwerk, auf Gottes Seite als Auftrag, Befehl, vorhanden ist. Es bestätigt sich das auch aus B. 12. Wenn da Paulus sagt, er habe dies sein *εὐαγγέλιον* überkommen *δὲ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so kann sich das offenbar nicht auf eine Mittheilung des gesammten christlichen Lehrstoffes beziehen, auch nicht auf eine Botschaft in dem Sinne, als wenn Paulus dort auf der Straße nach Damaskus vom Herrn die Dinge aufgetragen bekommen hätte, die er predigen sollte, sondern es kann nur die Rede sein von dem „Werk des Amtes“, zu welchem Paulus durch jene Offenbarung des Herrn berufen wurde, von etwas Weiterem besagt keiner der Berichte etwas; und auch im weiteren Verlauf der angeführten Galaterstelle beruft sich ja Paulus nicht darauf, daß der Inhalt seiner Predigt ihm nicht von Menschen mitgetheilt worden sei, sondern darauf, daß er sich zu seiner apostolischen Amtsbefugniß nicht habe von Menschen autorisiren lassen.

Wenn Paulus 1 Cor. 9, 12 sagt, er habe seine apostolische Befugniß, von den Gemeinden seinen Unterhalt zu fordern, nicht

gebraucht, um nicht ein Hemmniß zu bereiten τῷ εὐαγγελίῳ, so kann er damit nicht die christliche Heilswahrheit, sondern nur die apostolische Predigerthätigkeit meinen; und ebenso, wenn dort in B. 14 von einem ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν die Rede ist, so gibt das einen Sinn nur dann, wenn man nicht an den Inhalt der Predigt, sondern an das Amt und Werk des Verkündigers denkt (vgl. auch B. 18 ἐξουσία ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Eine der evidentesten Stellen ist 2. Cor. 2, 12: ἔλθων δὲ εἰς τὴν Τρωάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ κτλ. Diese Stelle ist uns um so wichtiger als da auch das εἰς sich findet. Ist hier dies εἰς offenbar Zweckpartikel, so kann auch εὐαγγέλιον nicht ein sachliches Objekt, sondern nur ein Thun bezeichnen: Paulus ist nach Troas gekommen zu dem Zweck, um sein apostolisches Berufswerk zu treiben. Wäre εὐαγγέλιον hier die Heilswahrheit, als Substanz gedacht, so könnte es wohl heißen διὰ τὸ εὐ., vielleicht auch ἐν τῷ εὐ., nimmermehr aber εἰς τὸ εὐ.

Um die Untersuchung nicht zu sehr auszudehnen, begnügen wir uns mit diesen Beweismitteln, zu denen sich noch eine ganze Reihe fügen ließe <sup>1)</sup>. Das Gesamtergebnis aber ist uns dies, daß εὐαγγέλιον Verkündigung nicht bloß in passivischem Sinn, gleich praedicatum bedeute, sondern auch in aktivischem Sinn: das Verkündigen, das Botschaftsthum als ein Ganzes, sei's nun als Auftrag und Amt, oder als That und Werk; eine bestimmte Bezeichnung des Inhalts aber liegt nicht im Begriff des Wortes selbst, sondern wenn derselbe hinzugenommen werden muß, so liegt der Grund entweder in der demonstrativischen Kraft des Artikels oder in dem terminologischen Charakter des Sprachgebrauchs, der diese Verkündigung unter stillschweigender Voraussetzung ihres bekannten Inhalts zu der Verkündigung κατ' ἐξοχὴν macht. An unserer Stelle ist das Wort in der ersteren Weise gebraucht: Paulus sagt, daß er ein Werk der Verkündigung aus Gottes Auftrag überkommen habe als einige Lebensaufgabe; und es bedarf da auch nicht einer einzigen der vielen Fra-

1) 2. Cor. 8, 18; 10, 14; 1. Thess. 3, 2; Phil. 2, 22; 4, 3

gen, die nach einer sonderbaren exegetischen Ueberlieferung hier aufgeworfen und entschieden zu werden pflegen. Ob Paulus von seiner ewigen Prädestination zum Apostolat <sup>1)</sup>, oder von dem geschichtlichen Moment seiner Berufung Apgeſch. 9, 1 ff. rede <sup>2)</sup>, ſind ganz und gar nicht hieher gehörige Dinge, abgesehen davon, daß überhaupt ſo in dieſem Gegenſatz gar nicht gefragt werden kann, aus dem Grunde, den ſchon Bengel angibt: *segregatio aliqua antecessit vocationem et secuta est*. Ebenſo ſind es durchaus müßige Fragen, ob jene Sendung Apgeſch. 13, 2 gemeint ſei <sup>3)</sup>, ob Paulus von Gott dem Vater <sup>4)</sup>, oder vom heiligen Geiſt <sup>5)</sup> ausgeſondert worden ſei, ob er aus der Zahl der übrigen Apoſtel <sup>6)</sup>, oder aus der ganzen Menſchheit <sup>7)</sup> erwählt worden ſei, es gilt gegen alle ſolche unzeitigen Excurſe das Wort Calvin's <sup>8)</sup>: *simpliciter se Deum habere auctorem gloriatur, ne quis eum privata audacia sibi honorem sumere putet*.

Nur was er jetzt iſt, während er ſchreibt, will Paulus den Römern in Erinnerung bringen, und darum genügt es, zu ſagen, daß er ein für allemal für dieſes gottgeſtiftete Amt berufen iſt (*part. perf.*). Nirgends aber hat ſich uns die Bemerkung aufgedrängt, daß die Selbſtbezeichnung Pauli darnach angethan ſei, durch die Erinnerung an ſeine göttliche Vollmacht den Eindruck des Schreibens zu erhöhen <sup>9)</sup>, oder ſeinem Brief Glaubwürdigkeit zu verſchaffen <sup>10)</sup>, oder gar eine Erklärung ſeines Apoſteldienſtes zu geben, die hier nothwendig war, weil er theilweiſe an ſolche ſchrieb, welche noch keine Chriſten waren und demnach auch keine Kenntniß von den Eigenthümlichkeiten dieſes Dienſtes hatten <sup>11)</sup>. Es ſind das lauter aus der Luft gegriffene Vermuthungen, deren Nothwendigkeit aus den hiſtoriſchen Verhältniſſen, und deren Berechtigung aus dem Context zu erweiſen von ihren Urhebern nicht einmal verſucht

---

1) ſo z. B. Chryſoſtomus, Reiche, van Hengel. 2) ſo Krehl, Philippi. 3) ſo Grotius, Olshauſen. 4) ſo Reiche. 5) ſo Olshauſen. 6) ſo Bengel. 7) ſo Klee. 8) a. a. O. S. 2, vgl. Friſche S. 5. 9) ſo Reiche S. 106. 10) ſo van Hengel S. 30. 11) ſo Glöckler S. 2.

worden ist, deren Unhaltbarkeit aber unsere Auslegung theilweise wohl schon aufgezeigt hat und später noch genauer darthun wird. —

Nun bedarf aber *εὐαγγέλιον Θεοῦ*, als ein in sich unbestimmter Begriff, einer näheren Bestimmung, B. 2 ff. wird dieselbe bringen <sup>1)</sup>).

## Vers 2.

Ὁ προεπεγγεῖλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίας. Man hat das *ὁ* in seiner Beziehung auf *εὐαγγέλιον* so verstanden, als sei von der Gesamtheit des Heils, von Christo und der Erlösung die Rede, insofern diese Dinge im N. T. geweissagt waren <sup>2)</sup>); aber sowenig „Christus das Evangelium“ ist, so wenig kann hier von dem, was man insgemein messianische Weissagung nennt, die Rede sein <sup>3)</sup>). Völlig verkehrt aber ist es, daran zu erinnern, daß ja *singula doctrinae christianae capita* im N. T. zuvor verheißen worden seien <sup>4)</sup>), denn abgesehen davon, daß *εὐαγγέλιον* eben *doctrina christiana* nicht ist, so ist es auch ein Ungeburke, die Hauptstücke der christlichen Lehre seien geweissagt worden, wenn man nicht etwa mit Frißsche z. B. die Ankunft des Heilands zu diesen *doctrinae capitibus* zählen will <sup>5)</sup>). Nach unserer Darlegung des Begriffes von *εὐαγγέλιον* kann keine andere Erklärung zulässig sein, als eben die, welche Philippi mit einem „nicht sowohl“, abweist: Gott hat durch seine Propheten verheißen, daß das Werk der Botschaft, zu dem Paulus besondert ist, einst geschehen werde; und schon die patristische Exegese ist auf dieser richtigen Spur, wenn sie sich auf Stellen beruft, wie Jes. 52, 7. Psalm 68, 12 <sup>6)</sup>). Noch klarer aber wird die Meinung unserer Stelle, wenn man Jes. 40, 1, im Sinn der Weissagung verstanden <sup>7)</sup>), vergleicht. Es genügt aber da nicht, zu

1) vgl. Stöcker, Krehl. 2) gegen Klee, Rückert, van Hengel, Philippi z. b. St. 3) gegen Olshausen z. b. St. 4) so Frißsche S. 6. 5) vgl. Chr. F. Schmid z. b. St. 6) Chrysostomus a. a. O. 7) Hofmann Schriftbew. II, 1. S. 91; dagegen Drechsler, Jesajas III. Schlußbem. von Delitzsch S. 387.

bemerken, daß Gott durch die Propheten das Evangelium verheißen habe, insofern diese die messianische Zeit weissagten, mit deren Anbruch eben das *εὐαγγέλιον* als das publicum de Christo exhibitio praeconium beginnen mußte, und daß es deshalb entbehrlich sei,  $\delta$  auf den Inhalt des Evangeliums zu beziehen <sup>1)</sup>; nicht bloß entbehrlich, sondern unrichtig ist eine solche Beziehung, Paulus will nur das als erstes Charakteristikum der in B. 1 ganz unbestimmt bezeichneten Botschaft anführen, daß sie mit der von Gott verheißenen identisch sei; welchen Inhalt sie habe, das kommt erst hernach in Betracht. Es ist, als könnte auch die neuere Exegese noch nicht von der feltamen Verwechslung loskommen, welche in unfruchtbaren Wortspielen schon früher angemerkt hat: *promissio erat evangelium promulgatum, evangelium est promissio repraesentata. Promissio non solum erat promissio evangelii, sed evangelium ipsum* <sup>2)</sup>, wogegen schon Calvin ebenso einfach als treffend bemerkt hat: *falluntur qui promissiones cum evangelio confundunt*. Denn eine derartige Verwechslung muß entstehen, wenn man aus dem  $\delta$  *προεπ.* Bemerkungen ableitet, wie: „das Evangelium ist die uralte, von den glaubhaftesten Zeugen vorher verkündigte, in verbürgten Schriften niedergelegte Wahrheit“ <sup>3)</sup>. Nur ein Mißverständnis, verschuldet durch einen Mangel an Genauigkeit ist es, wenn man sich dafür auf Apgeß. 13, 32 beruft; dort ist's nämlich allerdings die Identität des Inhalts der alttestamentlichen Verheißung und der neutestamentlichen Verkündigung, was Paulus hervorhebt, dafür ist aber eben auch dort nicht von einem *προεπαγγέλλεσθαι εὐαγγέλιον*, sondern gerade umgekehrt von einem *εὐαγγελίζεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν* die Rede.

Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß nicht *ἐπαγγέλλεσθαι*, sondern *προεπαγγέλλεσθαι* steht <sup>4)</sup>, ein nur an dieser Stelle im N. T. vorkommendes Kompositum, was gegenüber dem sonst immer gebrauchten *ἐπαγγέλλειν* jedenfalls seinen besonderen Grund haben muß. Wäre nun das Objekt zu *προεπηγγείλατο*

1) so Meyer, vgl. Köllner.  
vgl. Chr. F. Schmid z. d. St.

2) so Bengel z. d. St.

3) Philippi,

4) gegen Reiche S. 111.

ein neuer vollkommener Bund <sup>1)</sup>, oder Christus und die Erlösung <sup>2)</sup> oder regnum divinum <sup>3)</sup>, so würde das  $\delta$  zeitlich angesehen, in das N. T. zurückgehen, weil diese Dinge als in's Wort gefaßte schon damals vorhanden waren, das  $\pi\rho\omicron$  aber wäre überflüssig und gegenüber dem sonstigen Gebrauch des  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$  auffallend. Nach unserer Auslegung aber bezieht sich dies  $\pi\rho\omicron$  auf  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  in der Weise, daß eben deshalb, weil das  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  selbst ein  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$ , eine Verkündigung ist, von jenem  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$  gesichtlich bemerkt wird, daß es früher geschehen sei, als dies  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  begonnen hat. Also nicht sowohl ist durch  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  der Ausdruck  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$  veranlaßt <sup>4)</sup>, sondern vielmehr durch die Verwandtschaft der beiden Wörter ist das  $\pi\rho\omicron$  veranlaßt; da ohne diese Präposition der Mißverstand möglich wäre, in welchen denn auch die meisten Ausleger eben infolge einer Mißachtung des  $\pi\rho\omicron$  gerathen sind, als sei  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  nur eine andere, substantivische Bezeichnung des mit seinem Inhalt zusammengefaßten Verheißungswortes, das als ein verheißendes, aber ohne Inhaltsangabe, mit  $\pi\rho\omicron\epsilon\pi\eta\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\alpha\tau\omicron$  benannt ist.

Haben wir hier recht gesehen, so fällt vor Allem die weitverbreitete Meinung, als beabsichtige Paulus durch diesen Vers an den Hauptbeweis für die Göttlichkeit des Evangeliums zu erinnern <sup>5)</sup>, wozu er gar keine Veranlassung hat <sup>6)</sup>, oder die Würde des Evangeliums durch Erinnerung an seinen alten Ursprung zu erhöhen <sup>7)</sup>. Ebenso ist die von Alters her eingebürgerte Meinung zurückzuweisen, als wolle der Apostel den Vorwurf der Neuheit von seiner Lehre entfernen <sup>8)</sup>, ohne daß wir uns jedoch mit dieser Zurückweisung gegen jede specielle Tendenz erklären können <sup>9)</sup>.

Denn soviel liegt doch wohl klar vor, daß alles von B. 2

1) so Krehl. 2) so Philippi. 3) so van Hengel. 4) gegen Reiche a. a. D. 5) so Reiche a. a. D. vgl. Krehl, Köllner. 6) vgl. Frischa S. 7. 7) Baumgarten-Crusius, van Hengel, Tholuck. 8) so Chrysostomus a. a. D. S. 431; Theophylakt enarrat. in epp. P. 1529 fol. I; Calvin a. a. D. vgl. Tholuck 1. N. S. 3. 9) wie Meyer, vgl. auch Müllert S. 10.



bis 4 Folgende zur Beschreibung des *εὐαγγέλιον Θεοῦ* dienen soll, d. h. nach unserer Erklärung zur Näherbestimmung der Natur des dem Paulus aufgetragenen Werkes und Amtes, so zwar, daß das Alles mit den Ausfagen des 1. Verses aufs innigste zusammenhängt. Dort hatte Paulus durch die drei Prädikate *δοῦλος, κλητός, ἀφορισμένος* daran erinnert, daß er seine apostolische Thätigkeit mit Ausschluß alles eigenen Willens nur auf Grund des göttlichen Willens überkommen habe und ausübe; und je inniger alles Folgende mit V. 1 zusammenhängt, desto mehr wird auch in diesen Versen die Natur seines Botenamtes so beschrieben sein, daß sich wiederum zeigt, inwiefern er des Weiteren in der Ausrichtung desselben gebunden sei. Zur Natur dieser Botschaft aber gehört es, daß sie nicht plötzlich und unvermittelt entstanden ist, sondern in Gemäßheit einer vorlängst geschehenen Ankündigung angehoben hat und getrieben wird. Es ist also, abgerechnet die unrichtige Erklärung von *εὐαγγέλιον* ganz richtig, daß bemerklich gemacht werden soll, wie das Ev. nicht etwas vom historischen Boden losgelöstes ist <sup>1)</sup>, sondern daß die rechte Würdigung desselben auf die rechte Erkenntniß seines Zusammenhanges mit der Heilsgeschichte und dem Heilsgemeinwesen des alten Bundes sich gründen muß. Wenn Gott in solchen heiligen Schriften und durch solche Männer, durch welche er dem Volke, dem er beide gab, als seinen besonderen Gott sich kund that, die Ankündigung dieser Botschaft gegeben hat: so wird also wohl auch diese Botschaft selbst sowohl aus jenem Volke erstehen, als auch an das Gemeinwesen dieses Volkes zuerst und vornehmlich sich zu wenden haben <sup>2)</sup>, und wird anderen Volksgemeinschaften nur insofern und insoweit zu Theil werden können, als jener Gott des Volkes Israel auch sie durch den verkündigenden Botendienst jenes seines erwählten Volkes in dasselbe Gemeinschaftsverhältniß aufnehmen will, welches bisher nur zwischen ihm und dem Vols Israel stattfand <sup>3)</sup>. Denn der Gott, welcher im N. T. das bevorstehende Werk der Predigt zuvor verheißen hat, und der, welcher in der Zeit der Erfüllung

1) Olshausen 3. d. St. 2) vgl. Baumgarten = Crusius S. 23.

3) vgl. Jes. 49, 6; 52, 7; Hoj. 2, 14; Zeph. 3, 9; Röm. 11, 17; Eph. 2, 11 ff.

den Paulus zu jener Verkündigung berufen hat, ist ein und derselbe Gott.

Wie nun Paulus in B. 2 den historischen Grund und Ursprung seines Amtes im N. T. als Norm für sein berufsmäßiges Thun hinstellt, so erinnert er zu demselben Zweck im Folgenden an Gegenstand und Inhalt seiner Verkündigung.

## Vers 3. 4.

Die Präposition *περι* kann nämlich auf keinen Fall mit *προεπηγγειλατο* verbunden werden <sup>1)</sup>. Denn wenn doch in *δ'* schon der ganze Subbegriff der evangelischen Wahrheit beschlossen sein soll, so kann nicht erst wieder Christus selbst als Gegenstand und Inhalt der Verheißung zu *προεπηγγειλατο* gezogen werden, und es ist eine ganz unvollziehbare Vorstellung, daß *περι* das persönliche Objekt einführe, in Betreff dessen (?) Gott das Evangelium vorher verheißten habe <sup>2)</sup>. Nach unserer Erklärung aber von *εὐαγγέλιον* kann ohnehin kein Zweifel sein, daß *περι*, in Parallele mit B. 2, eine zweite Näherbestimmung zu *εὐαγγέλιον* bringe <sup>3)</sup>, eine Aussage nämlich über den persönlichen Inhalt desselben.

Es wird aber der Sohn Gottes, der das Objekt der apostolischen Botschaft ist, nicht allein bezeichnet nach seiner gegenwärtigen Seinsweise, in welcher er kraft seiner Auferstehung, erhöht über alle Schranken des natürlichen Lebens, mit göttlicher Kraft und Herrlichkeit alles überwaltet, sondern der Apostel geht zurück auf die Wurzeln, durch welche dieser den Inhalt des Evangeliums bildende Gottessohn mit dem N. T. verwachsen ist. Es ist also dem Apostel gleich hier am Anfang seines Briefes, bei seiner Selbstbezeichnung als Apostel, von entschiedener Bedeutung, daß Jesus auf göttliche Veranstaltung hin als Sohn Gottes aus israelitischem Stamme geboren worden und so in wirklicher Volksgemeinschaft mit Israel gestanden ist; und dieser Umstand kann nach den bisherigen Erörterungen hier nur um deswillen von Paulus hervorgehoben werden, weil er demselben eine maßgebende Bedeutung für die Ausrichtung seines

1) gegen Fritzsche, Rückert, Meyer u. A. 2) so Meyer S. 31. 3) vgl. Bengel, Reiche, Krehl, Baumgarten-Crusius 3. b. St.

apostolischen Berufes zuschreibt, dieselbe Bedeutung nämlich, die wir in B. 2 angedeutet fanden.

Daß wir das Bisherige Alles richtig auf Pauli apostolischen Beruf, wie B. 1 ihn aussagt, bezogen haben, beweist deutlich B. 5, den wir in Verbindung mit B. 6 zuvörderst noch zu untersuchen haben.

#### Vers 5. 6.

Man hat sonderbar genug den B. 5, weil er zu der Aussage des 1. B. zurückkehrt, zu einem Nebensatz degradiert, der nur von ungefähr bei Gelegenheit der Nennung des Namens Jesu Christi angehängt worden sei <sup>1)</sup>; dabei wird aber zweierlei außer Acht gelassen: für's Erste schließt sich das *δι' οὗ* nicht etwa nur an die letzte Bezeichnung *Ἰησοῦ Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν* an <sup>2)</sup>, sondern bezieht sich auf den Gottessohn, von dessen Person so eben ein Gedoppeltes ausgesagt war. Durch den Jesus Christus hat Paulus sein Apostelamt überkommen, welcher in seine gegenwärtige göttliche Machtstellung nicht gelangt ist, ohne zuvor als ein Angehöriger der natürlichen Volksgemeinde Israels geboren worden zu sein und gelebt zu haben. Denn daß der Pluralis *ἐλάβομεν* nicht alle Apostel einschließe <sup>3)</sup>, sondern auf Paulus allein zu beziehen sei, begründet sich zwar nicht aus der Bescheidenheit des Apostels <sup>4)</sup>, wohl aber aus dem Beisatz *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, denn Paulus ist eben allein der eigentliche Heidenapostel <sup>5)</sup>. Und dies führt uns nun auch sogleich zu dem Andern, was in B. 5 zu berücksichtigen ist: Paulus geht nicht einfach zur Aussage des B. 1 zurück, so daß eine zwecklose Tautologie entstände <sup>6)</sup>, sondern die Aussage bereichert sich in B. 5 durch das hinzukommende Moment der heidenapostolischen Bestimmung des Paulus, von welcher in B. 1 noch nicht die Rede gewesen <sup>7)</sup>. Fassen wir kurz zusammen, so sagt in B. 5 der Apostel, daß er nicht bloß schlechtthin zum Heidenapostel, also

1) so Olshausen S. 70; vgl. auch Frißsche S. 15. 2) gegen Glöckler, Olshausen, Krehl, Meyer. 3) so Bengel, van Hengel. 4) gegen Reiche. 5) vgl. Frißsche S. 16, Krehl, Meyer, Philippi z. d. St. 6) so van Hengel S. 51, 52. 7) vgl. Meyer z. B. 1 S. 30.

zu der nach dem gegenwärtigen Stand der Heilsgeschichte nothwendigen apostolischen Thätigkeit bestimmt sei, sondern daß seine apostolische Berufsthätigkeit, auch insofern sie eine den Heiden gehörige ist, dennoch immer bestimmt und normirt ist durch jene dreifache Beziehung auf die vorchristliche, israelitische Heilsgeschichte, die in B. 2, 3 u. 5 zu Tage tritt. Erst jetzt, nachdem er sich speciell als Heidenapostel eingeführt hat, redet Paulus direkt seine Leser an, er stützt sich also auf sein Heidenapostolat gleichsam als einen Rechtsgrund dafür, daß er der römischen Gemeinde diesen Brief schreiben will. Denn B. 6 wäre offenbar nicht bloß überflüssig <sup>1)</sup>, sondern abgeschmackt, wenn in dem *ἐν οἷς* alle Völker gemeint wären <sup>2)</sup>, da das nichts Anderes hieße, als die römischen Christen seien wirklich auf der Welt; der Vers hat nur dann Sinn, wenn er daran erinnert, daß die römische Gemeinde im Gebiete der Heidenwelt sich befindet <sup>3)</sup>. —

So schließt sich nach unserer Darlegung die Grußüberschrift in der Einheit eines sie durchziehenden Gedankens zu einem abgerundeten Ganzen zusammen <sup>4)</sup>. Aber wenn auch die neuere Exegese dem Unwesen, das früher mit Annahme von Parenthesen und Einschiebungen getrieben worden ist, an unserer Stelle einmüthig entgegentritt <sup>5)</sup>, so will mir doch scheinen, als ob das, was sie dagegen einsetzt, großentheils die Sache nicht viel besser mache. Die einen lassen eben doch wieder den Apostel Zwischensätze einfügen <sup>6)</sup>, andere zerreißen die Stelle in verschiedene Abschnitte, etwa 1) Würde des Evangeliums, 2) Würde des Erlösers, 3) Würde des Apostels <sup>7)</sup>, und Mehrl.; wieder andere lassen den Apostel ohne bestimmten Zweck aus der Ueberfülle seines erregten Gemüths sagen, was ihm gerade in den Sinn kommt <sup>8)</sup>, oder erklären diese Anhäufung von Ideen aus dem

---

1) vgl. Hofmann a. a. D. I, S. 619. 2) so Reiche, Fritzsche, Rückert, van Hengel z. b. St., Kling a. a. D. S. 320, Baur a. a. D. S. 377. 3) vgl. de Wette, Meyer, Tholud. 4) vgl. besonders Winer, Grammatik S. 499. 5) vgl. Fritzsche S. 7 u. 9, van Hengel S. 36 u. 39, Meyer S. 31. 6) so z. B. Reiche, Dishaufen. 7) so Kreß; vgl. Rückert II S. 319, Tholud zu B. 2 S. 35, van Hengel S. 35. 38. 8) Rückert I S. 8, Glöckler S. 1. 5.

zuströmenden Gedankenreichthum und dem Drang recht Vieles zugleich zu sagen <sup>1)</sup> — eine Bequemlichkeit der Auslegung, zu der man um so weniger ein Recht hat, je weniger Paulus der Mann ist, der sich so gehen läßt; es drängt sich bei Paulus nicht bloß Gedanke an Gedanke, sondern es schließen sich auch die Gedanken als Bestimmungen einer Begriffseinheit an einander an, der Gedanke explicirt sich selbst, um seinen Inhalt aus sich herauszusetzen und nach seinen verschiedenen Momenten sich selbst zu bestimmen <sup>2)</sup>).

Fragen wir aber, was sich denn nun als einheitliches Ergebnis dieser Verse herausgestellt hat, so ist vor Allem zu bemerken, daß das Alles, was wir B. 2—5 lesen, in die eigentliche Begrüßung nicht sowohl einverwebt, als vielmehr ihr vorausgeschickt wird <sup>3)</sup>, so daß also Paulus offenbar sich erst gleichsam die Berechtigung zu der folgenden Begrüßung in der vorangestellten ausführlichen Charakterisirung seines Amtes zu verschaffen bemüht ist. Je weniger das sonst Pauli Art ist, desto mehr können wir darin ein Zeichen sehen, daß er mit der römischen Gemeinde noch nicht wie mit anderen Gemeinden in einem näheren persönlichen Verhältniß stand <sup>4)</sup>, ein Brief an diese Gemeinde konnte also auch nicht als Erzeugniß und Zeichen eines solchen Verhältnisses sich von selbst verstehen und aus sich selbst erklären, sondern Paulus muß einen besonderen Grund und Anlaß beibringen, der ihn zum Schreiben an diese ihm persönlich noch fernstehende Gemeinde vermocht habe.

Man hat zwar neuerdings in der mannichfaltigsten Weise den Apostel bereits vor der Abfassung des Römerbriefes in ein persönliches näheres Verhältniß zu dieser Gemeinde zu bringen gesucht <sup>5)</sup>; allein für's Erste gründen sich alle diese Conjecturen lediglich auf die durchaus unerweisbare, durch Eichhorn <sup>6)</sup> in Umlauf gesetzte Annahme einer wenigstens mittelbar paulinischen

1) Reiche I S. 111. 2) Baur a. a. D. S. 662. 3) vgl. Meyer S. 30. 4) vgl. Reiche S. 35. 46. 81. Frißsche S. 2. 5) vgl. besonders Meyer S. 21; Philippi S. 2 u. 3; Delitzsch: Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1849 S. 601. 6) Einleitung III S. 206 ff.

Gründung derselben <sup>1)</sup>), gegen welche sich denn auch mehrere Neuere entschieden erklärt haben <sup>2)</sup>), und welche um so mehr an Wahrscheinlichkeit verliert, je mehr wir sehen, daß Paulus solche Verhältnisse, wenn sie vorhanden waren, gar wohl zu berühren verstand, wie er denn die Gründung der colossischen Gemeinde durch seinen Schüler Epaphras nachdrücklich hervorhebt <sup>3)</sup>). Sodann aber zeigt sich jene Annahme doch wieder unnütz gegenüber den Versen 1—7, durch welche sich Paulus mit so geflüßentlicher Sorgfalt einführt, wie er sie bei persönlicher Bekanntschaft durchaus nicht nöthig gehabt hätte <sup>4)</sup>), und Reich hat jedenfalls ganz Recht, wenn er es für vergeblich erklärt, aus der nicht einmal im Briefe selbst begründeten Annahme näherer Verbindungen Pauli mit der röm. Gemeinde die Entstehung des Briefes begreiflich zu machen <sup>5)</sup>).

So wenig es aber irgend Jemand zugemuthet werden kann, sich mit der resignirten Auskunft Reich's zu befriedigen, daß es sich weit eher begreife, wie Paulus an die Römer eine solche Lehrschrift senden konnte, als es sich begreifen würde, wenn er es nicht gethan hätte, so wenig können wir uns mit dem begnügen, was gewöhnlich als Ertrag des langen Grufes für die kritischen Fragen nach dem Entstehungsgrunde des Briefes angegeben wird. Man hält sich da neuerdings ausschließlich an V. 6 und legt denselben so zurecht: Weil mir das Apostelamt dazu anvertraut ist, damit ich alle Völker (oder Heiden) zum Gehorsam des Glaubens bekehre, ihr aber, Leser, zu der Zahl derselben gehört, so ist deutlich, daß ich Fug und Recht habe, auch euch brieflich zum Gehorsam des Glaubens zu vermahnen <sup>6)</sup>). Wie man bei dieser doch durchaus so ungenügenden Auslegung hat stehen bleiben können, gestehe ich nicht wohl begreifen zu können. Denn, wie schon oben angedeutet worden, warum dieser Brief an die Römer geschrieben sei, erklärt sich daraus so ganz

---

1) vgl. Olshausen S. 47, van Hengel S. 13. 14. 2) z. B. Reich S. 46 f. Frißsche S. XXIII. 3) Col. 1, 7; vgl. Credner S. 385 Anm. 4) vgl. Baur a. a. O. S. 376. 5) S. 72. 6) Frißsche S. 19; vgl. Reich S. 122, Olshausen S. 70, Krehl S. 13, van Hengel S. 57, Philippi S. 21.

und gar nicht, daß vielmehr die neue Frage entsteht, warum der Apostel aus demselben Grund (*ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς*) nicht auch allen heidenchristlichen oder gar, wenn *πάντα τὰ ἔθνη* von allen Völkern verstanden wird, allen christlichen Gemeinden überhaupt einen solchen Brief geschrieben habe, oder was dasselbe ist, ob man nicht lieber die Worte *ἐν Ρώμῃ* in B. 7 und 15 streichen und den Brief als ein Circularschreiben an alle Heidenchristen oder Christen in der ganzen Welt fassen soll? eine Annahme, die besonders Rückert in phantastisch ausgeschmückter Gestalt empfiehlt: „Dadurch aber erhielt das Schreiben allerdings eine Bestimmung über Rom hinaus. Wer möchte zweifeln, daß seine treuen Freunde aus eigenem Antrieb Abschriften davon gemacht, um es für sich selbst zu brauchen, an Andere mitzutheilen, daß aber auch er selbst dafür gesorgt, daß namentlich im Abendlande, in den Städten Italiens, durch welche die Ueberbringer kamen, Abschriften des Briefes an die etwa daselbst befindlichen Christen abgegeben oder dort genommen würden? Wir haben keine Nachricht darüber, aber über was haben wir denn Nachrichten aus dieser Zeit? (!) In der Natur der Sache lag ein solches Thun, denn die Christen anderer Orte lagen ihm so nahe, als die zu Rom, ihr *συναγωγῆναι* mußte ihm so wichtig, mußte so sehr sein Bestreben sein, als das der Gläubigen zu Rom; er hätte, wenn er's nicht that, den Zweck gewollt und die Mittel nicht, und dazu war B. nicht der Mann. Und eine Spur wenigstens, daß er so gethan, scheint in den Handschriften auf uns gekommen zu sein, welche der Worte *ἐν Ρώμῃ* B. 7 und *τοῖς ἐν Ρώμῃ* B. 15 entbehren <sup>1)</sup>. Gab er den Ueberbringern Abschriften mit für Christen in Städten, welche er nicht wußte (sic!), so konnte in solchen wohl die genaue Ortsbestimmung weggelassen werden <sup>2)</sup>.“ Es läßt sich des Unbewiesenen und Haltlosen schwerlich mehr auf einmal sagen.

Ist aber dem Apostel seine heidenapostolische Mission wirklich der einzige Anlaß zur Abfassung des Briefes gewesen, warum begnügt er sich dann nicht mit der Erinnerung an dieselbe, warum

1) Cod. G. Boern. und Schol. Cod. 47. 2) II S. 376 f.; vgl. Reiche S. 74, Olshausen S. 55, Baumgarten-Crusius S. 10.

reißt er so viele Verse fremdartigen Inhalts an einander, während er doch die Sache bündig und ausreichend hätte also abmachen können: *Παῦλος, δοῦλος Ἰ. Χρ., κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν κ. ἀπ. εἰς ὑπ. πίστ. ἐν π. τ. ἔθν., ἐν οἷς ἐστὲ κ. ὑμεῖς?* Es ist wahrlich ein schlechter Gewinn, die Parenthesen beseitigt zu haben, wenn sie doch durch solche Behandlung der Stellen faktisch in ihr altes Recht wieder eingesetzt werden.

Man sagt da freilich, die betreffenden Verse sollten darthun, wie hoch das apostolische Amt zu schätzen sei <sup>1)</sup>, oder sie sollten die Herrlichkeit des Evangeliums schildern <sup>2)</sup>; allein was wir in B. 2—4 lesen, besonders B. 3, 4, scheint mir durchaus nicht darnach angethan, jedenfalls würde Paulus, wenn eine solche Verherrlichung in seiner Absicht gelegen hätte, anderes Tauglichere beizubringen gewußt haben <sup>3)</sup>. Allein ganz abgesehen davon, auch wenn Paulus sein Amt oder das Evangelium bis in den Himmel mit Lobpreisungen erhöhe, so wäre das weder irgendwie geeignet, ein persönliches näheres Verhältniß zu den Lesern zu ersetzen oder anzuknüpfen, noch auch würden wir daraus die geringste Spur einer Andeutung über den Anlaß des Briefes entnehmen können. Daß Paulus kraft seines Apostolats ein gutes Recht habe, überhaupt an eine Gemeinde zu schreiben, ist allerdings richtig, es fragt sich nur, ob wir damit auch nur einen einzigen Schritt vorwärts kommen; Berechtigung ist eben nicht gleich Veranlassung, und es ist nur eine gänzliche Verwechslung beider Begriffe, wenn man sagt, Pauli Berufsverhältniß zur Gemeinde der Hauptstadt sei hinreichende Antwort auf die Frage nach dem Anlaß dieser Brieffendung <sup>4)</sup>. Vielmehr muß eben noch die besondere Veranlassung ausfindig gemacht werden, die den Apostel bewog, von der ihm im Allgemeinen zustehenden Berechtigung gerade damals, gerade bei der römischen Gemeinde und gerade durch einen solchen Brief Gebrauch zu machen.

Und daß Paulus eine solche besondere Veranlassung habe,

1) van Hengel S. 35, 36; vgl. Reiche S. 106. 2) Frisshje S. 7; Philippi S. 5. 3) vgl. 2. Cor. 3, 7 ff. 4) Reiche S. 74.



besagen die ersten Verse. Es genügt eben Paulo nicht, im Allgemeinen aus seinem Heidenapostolat die Berechtigung zu einem Sendschreiben an die Römer darzuthun, sondern bevor er sich in dieser Eigenschaft einführt, macht er schon durch die Selbstbezeichnungen im 1. Vers darauf aufmerksam, daß, wie all sein apostolisches Thun, so auch die Abfassung und Absendung dieses apostolischen Sendschreibens nur ein Akt seines Amtsgehorsams gegen seinen göttlichen Herrn sei. Nicht aus eigenem Belieben, nach persönlichem Gutdünken, ist es ihm in den Sinn gekommen, an die Römer zu schreiben, sondern er hat gewartet, bis er in der göttlichen Führung seines Amtslebens an einen Punkt gebracht worden ist, wo er eine unverkennbare Weisung seines Herrn wahrnahm, die ihm zu diesem apostolischen Schreiben nach Rom nicht bloß die Befugniß, sondern die Nothwendigkeit an die Hand gab <sup>1)</sup>. Jrgend eine bedeutsame Wendung also des apostolischen Berufslebens Pauli ist das Erste, was uns die Grußüberschrift andeutet.

Welcher Art diese Wendung gewesen sei, läßt sich aus den folgenden Versen entnehmen. In der dem Paulus übertragenen apostolischen Thätigkeit muß es zu einem Stand der Dinge gekommen sein, daß er es für nothwendig halten konnte, mit deutlichen Worten daran zu erinnern, wie sein berufsmäßiges Thun noch immer diejenige Bestimmtheit an sich trage, welche aus seiner innigen Verbindung mit Wort und Geschichte des alten Bundes sich ergebe, und wie er diese Gebundenheit in seiner Predigertthätigkeit nicht allein sehr gut kenne, sondern auch im gegenwärtigen Augenblick, wenn er der göttlichen Führung folgend diesen Brief schreibe, dieselbe nicht außer Acht lasse. Wenn nun aber Paulus dies mit solchem Nachdruck in der Grußüberschrift hervorhebt, wo er ja zugleich sich und sein Amt bei den Lesern einführen will, so muß eben der Umstand, der ihn bewog, die fortwährende Gültigkeit jener Norm für sein apostolisches Thun so zu betonen, derselbe sein, der ihm das Bedürfniß eines näheren persönlichen Verhältnisses zu der römischen Gemeinde entstehen ließ, d. h. eine Wendung seiner heidenapostoli-

1) Nielsen S. 19 zu B. 1.

ſchen Thätigkeit, durch welche jene göttlichen Rechte und Privilegien des Volkes Iſrael gefährdet ſcheinen konnten. Denn ſo wenig ein ſolcher Brief ſchon vorhandene perſönliche Verbindungen erfordert <sup>1)</sup>, ſo gewiß kann er keine andere Abſicht und keinen andern Erfolg haben als eben die Herſtellung ſolcher näheren Beziehungen, und gerade dieſer Umſtand iſt es, dem wir mit Philippi eine beſſere Beachtung als bisher üblich war, vindicirt haben wollen. Verhält es ſich nun aber mit dem Streben nach Herſtellung eines perſönlichen Verhältniſſes zu der röm. Gemeinde ſo, wie wir oben ſagten, ſo hat Paulus, um dies zu erreichen, keinen andern Weg, als daß er Art und Natur ſeines heidenapostoſiſchen Predigtamtes ſowohl an und für ſich, als auch in Beziehung auf jene neue Wendung in der Geſchichte deſſelben ſeinen Leſern vorlege.

So ergibt ſich ſchon von hier aus ein Anfang zur Erfüllung der oben von uns geſtellten Forderung, daß der Gruß ſelbſt ſchon in engen Zuſammenhang mit dem Geſammtinhalt des Briefes zu bringen ſei <sup>2)</sup>, und beſonders wird auch die nothwendige Zuſammengehörigkeit der Capp. 9—11 mit dem vorhergehenden Theil des Briefes ſchon jetzt ſo erkannt werden können, daß dieſelben weder als Kern und Spitze des Briefes <sup>3)</sup>, noch auch als hiſtoriſches Corollar <sup>4)</sup> erſcheinen, ſondern daß man ſieht, es habe allerdings von Anfang an in der Intention des Apoſtels gelegen, auf das Verhältniß von Juden und Heiden zu dem Heil in Chriſto und deſſen Verkündigung weiter einzugehen <sup>5)</sup>. Es ſind jene Capitel neben der Ausfühung Cap. 1, 18—8, 39 der andere integrirende Beſtandtheil der Gedankenentwicklung <sup>6)</sup>, nicht mehr und nicht weniger.

Nachdem wir aber ſo einem ganz ſpeciellen Anlaß des Briefes auf die Spur gekommen ſind, werden wir, wenn wir auf Grund deſſelben zu B. 6 zurückkehren, um ſo weniger mit der ſchon oben abgewieſenen Meinung uns zufrieden geben können, Paulus ſage hier von der röm. Gemeinde nur, daß ſie eine heidenchriſtliche

1) Reiche S. 46.

2) vgl. auch Olshausen S. 62.

3) Baur

S. 342. 4) Tholuck, 1—4. Ausg.

5) Luther, Zweck und Inhalt der

11 erſten Capp. des Römerbr. 1846. S. 24.

6) Philippi S. 12.

sei, ja es ist das, genau beisehen, einestheils sogar irrig, denn wenn Paulus in B. 5 als das Gebiet, welches ihm ausdrücklich und sonderlich zur Ausrichtung des Apostelamts angewiesen ist, die heidnische Völkermwelt bezeichnet, so ist es sehr willkürlich, daraus die aus den Heiden gesammelte Christenheit zu machen<sup>1)</sup>, um so mehr, da die Worte *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* nicht von der sittlichen Ausgestaltung des christlichen Glaubens im Leben<sup>2)</sup>, sondern von der That des Gläubigwerdens zu verstehen sind<sup>3)</sup>, so daß *πίστεως* genit. epexeg. ist. So bezieht sich dann die ganze Aussage lediglich auf noch unbefehrte Heiden, und dies ist ja auch der thatfächliche Sachverhalt: Paulus hat als sonderlichen Beruf nicht die sittliche Erweckung der heidenchristlichen Gemeinden, sondern die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, die Befehrung der noch ungläubigen Völkermwelt bekommen<sup>4)</sup>; zu dieser aber kann Paulus in keiner Weise die römische Christengemeinde rechnen. Ganz anders freilich stellt sich die Sache, wenn innerhalb der gläubigen Gemeinde selbst die ehemaligen Juden und Heiden unterschieden werden<sup>5)</sup>, hier wo die Einheit des Gläubigseins schon vorausgesetzt ist, können dann allerdings beide Theile als *Ἰουδαῖοι* und als *ἔθνη* bezeichnet werden, an unserer Stelle aber auf keinen Fall; weder wenn man *κλητοί* als Vocativ<sup>6)</sup>, noch wenn man es als Nominativ nimmt<sup>7)</sup>. In beiden Fällen glaubt man, wie schon bemerkt, der Apostel leite Recht und Anlaß zu seinem Schreiben daraus ab, daß die Römergemeinde, als eine zu der Gesamtheit der mit *πάντα τὰ ἔθνη* Bezeichneten gehörige, auch der Wirksamkeit Pauli unterstellt sei, so daß also das *καί* auf *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* sich bezöge. Aber dann wäre es eben genug gewesen, zu schreiben *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς*; jetzt nun Paulus noch die Worte *κλητοί Ἰ. Χρ.* hinzu, so müßte man entweder annehmen, daß auch die mit *πάντα τὰ ἔθνη* Be-

1) so Bengel, Baumgarten-Crusius. 2) so Chr. F. Schmid, Klee, Frisshé. 3) so Chrysostomus, Calvin, Baumgarten-Crusius, Meyer. 4) vgl. Eph. 3, 8. Röm. 15, 20. 5) Gal. 2, 12—15; Röm. 11, 13; vgl. Delitzsch a. a. D. S. 602, Hofmann a. a. D. S. 620, Reiche I S. 50, Rückert II S. 363, Philippi S. 3, Tholud S. 2, Neander a. a. D. I S. 455. 6) so Frisshé, Rückert, van Hengel, Philippi. 7) so Lachmann, de Wette, Meyer.

zeichneten κλητοὶ Ἰ. Χρ. seien, oder, da dies sinnlos ist, so wird eben durch den letzteren Beisatz ein bedeutsamer Unterschied zwischen den in B. 5 genannten ἔθνη und den christlichen Lesern gemacht. Dann aber paßt wieder das καὶ in der oben bezeichneten Beziehung nicht, sondern da das Gewicht des Satzes gerade auf das in den Worten κλητοὶ Ἰ. Χρ. liegende Unterscheidungsmerkmal fallen müßte, so müßte stehen ἐν οἷς ἐστὲ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰ. Χρ., und so würde dann freilich die ganze aus dieser Stelle entnommene Vermuthung über den Anlaß des Briefes dahinfallen. Nur ein ungenügendes Verdecken dieser Schwierigkeit ist es, wenn die meisten Ausleger das ὑμεῖς einfach übersetzen „die Römer“, dabei aber es ganz dahingestellt sein lassen, ob die gläubigen oder die ungläubigen Einwohner von Rom gemeint sind <sup>1)</sup>. Ueberhaupt aber würde wohl Paulus, wenn er den heidenschristlichen Charakter der Gemeinde hätte bezeichnen wollen, nicht geschrieben haben ἐν οἷς, sondern ἐξ ὧν <sup>2)</sup>.

Daß B. 5 u. 6 parallel sind, liegt nun allerdings auf der Hand; es fragt sich nur, worin der Parallelismus liegt, und da scheint mir vor allem, daß die beiden ἐν genauer einander anzupassen sein möchten. Wie dort in B. 5 das dem Apostel Paulus angewiesene örtliche Gebiet genannt ist, so führt auch in B. 6 die Präposition ἐν nur das örtliche Gebiet ein, auf welchem sich die römische Gemeinde befindet <sup>3)</sup>. Dann aber ist das καὶ nicht auf τὰ ἔθνη, sondern auf das Subjekt von ἐλάβομεν, d. h. auf Paulus zu beziehen: wie die heidnische Völkerwelt ihm angewiesen ist als Apostel, so ihnen als Christen; und wie Paulus als berufener Apostel (B. 1) Jesu Christo angehört und seinen Dienst zu üben hat, so haben sie als Gläubige Jesu Christo Dienst zu thun, denn sie sind eben Berufene, welche Jesu Christo angehören, sein eigen sind <sup>4)</sup>, so daß also κλητοὶ Ἰ. Χρ. als Apposition zu nehmen ist: unter welcher auch ihr lebet als Berufene Jesu Christi.

1) vgl. z. B. Olshausen S. 71, Philippi S. 21 z. b. St.; s. übrigens S. 53 <sup>4)</sup>. 2) vgl. Gal. 2, 15; Röm. 9, 24. 3) vgl. Eph. 2, 3 u. de Wette z. b. St. 4) so Reiche, Frißsche, Krehl, Meyer, Philippi; vgl. 1 Cor. 6, 19, 2. Cor. 10, 7; Röm. 8, 9 u. Winer S. 175, 176; falsch Rückert I S. 27.

Und dies kann Paulus von den römischen Christen in besonderem Sinne sagen; denn die Gegenden, wo Paulus bisher wirksam gewesen war, gehörten sämmtlich dem Orient an, also dem Theil des bekannten Erdkreises, in welchem das dem Volk des Heils von Gott gegebene Land der Heilsgeschichte lag, und welcher auch damals noch, gegenüber der abendländischen Welthälfte, zu dem eigenthümlichen Wohnsitz des Volkes Israel in einer näheren Beziehung stand, schon dadurch, daß die damals bereits zahlreiche jüdische Diaspora nach allen Nachrichten in überwiegender Anzahl dem Gebiete des Orients angehörte, hier aber in einer Ausdehnung statt hatte, welche in der That eine festere Zusammengehörigkeit dieses Ländergebietes mit Israels Land und Volk zu begründen im Stande war. Diese Beziehung kann aber noch tiefer gefaßt werden: So gewiß die Prophetie des A. T. den Berg Zion als Mittelpunkt der Welt in den letzten Zeiten auch sichtbar ausgezeichnet sein läßt, indem die Höhen nach ihm hin zusammenlaufen, und ihn, der also über sie hervorragte, auf ihrem Haupte zu tragen scheinen<sup>1)</sup>, so daß also auch örtlich die Erde sich zu dem heiligen Lande als zu ihrem Mittelpunkt verhalten wird, so gewiß ist auch in der diesseitigen der Vollen- dung gegenbildlich zustrebenden Heilsgeschichte die natürliche Beziehung ihres Gebietes zu dem heiligen Land und Volk nicht gleichgültig; als der Boden, auf welchem die in und für Israel verheißene, von Israel ausgehende Botschaft vom Heil verkündigt wurde, stand der Orient in einem anderen Verhältniß zu Volk und Land Israels als der Occident.

Dies Verhältniß nun sprach sich damals, als der Apostel schrieb, in der vorhin erwähnten starken jüdischen Colonisirung des ganzen Morgenlandes thatsächlich aus: die orientalischen Christengemeinden, obgleich wohl zum größten Theil aus den Heiden gesammelt, lagen doch nicht so unbedingt mitten im ausschließlichen Gebiet des reinen Heidenthums, wie dies bei der röm. Gemeinde der Fall war. Denn Rom, so viele Juden auch dort wohnen mochten, war doch immer die Hauptstadt der heidnischen Welt, Repräsentantin des rein heidnischen Occidents,

1) Micha 4, 1; vgl. Hofmann, Weiss. u. Erfüllung I S. 217.

auch, geographisch und statistisch angesehen der Einheitspunkt einer alles näheren Zusammenhanges mit dem Volk Israel entbehrenden heidnischen Völkergesamtheit, so daß also auch die Gemeinde zu Rom recht eigentlich mitten im Heidenthum ihre Stelle einnahm.

Je mehr wir aber sehen, wie Paulus in seiner bisherigen Thätigkeit die oben besprochene Beschaffenheit dieses seines orientalischen Wirkungskreises sich hat maßgebend sein lassen <sup>1)</sup>, desto weniger wird uns eine solche Bemerkung, wie wir sie in B. 6 gefunden haben, zwecklos oder überflüssig erscheinen, sondern daß die Gemeinde, an welche er sich jetzt wendet, in einem von seinem bisherigen heidenapostolischen Arbeitsfeld verschiedenen Gebiete liegt, daß sie in besonderer Weise dem räumlichen Gebiete angehört, welches auch ihm selbst in sonderlicher Weise als Bereich angewiesen ist, das gerade ist dem Apostel von der größten Bedeutung. Und wenn er nun diesen Umstand neben der nachdrücklichen Erinnerung an sein Heidenapostolat gerade da anführt, wo er sich anschickt, über Berechtigung und Anlaß zu diesem Briefe sich zu erklären, so ergibt sich im Zusammenhalt mit den früheren Bemerkungen über B. 2—4: Paulus hat Ursache, eine nähere persönliche Verbindung mit der römischen Gemeinde anzubahnen, weil er vorhat, seinen bisherigen Wirkungskreis mit jenem bisher noch nicht von ihm betretenen Gebiete zu vertauschen.

Es ist nämlich B. 6 allerdings eine gewinnende Anwendung des Inhalts von B. 5 auf das Verhältniß der Leser zum Apostel <sup>2)</sup>, aber nicht in Betreff des in B. 5 durch πάντα τὰ ἔθνη bezeichneten Objekts der apostolischen Thätigkeit, denn diese Anwendung enthielte des Gewinnenden wohl nicht viel, sondern eine Anwendung, wie wir schon oben andeuteten, des Amtes Pauli selbst auf die römischen Christen, Paulus erinnert sie, daß sie nach ihrer natürlichen Lage und Stellung auch gleichsam ein Amt ἐπὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ zu führen haben <sup>3)</sup>, so daß also ein natürliches Band zwischen dem Apostel und ihnen be-

1) vgl. Apgsch. 13, 6. 14. 46; 14, 1; 17, 2; 18, 4. 6. 19; 26, 20; 28, 17 ff. 2) Meyer z. d. St. 3) vgl. Umbreit a. a. O. S. 3.

steht, durch, das sie gewissermaßen von selbst verpflichtet sind, den Apostel, der nun das Gebiet des reinen Heidenthums betreten will, aus allen Kräften zu unterstützen <sup>1)</sup>).

Erst jetzt, nachdem Paulus durch die ausgedehnte Selbstbezeichnung B. 1—6 Berechtigung und Anlaß seines Sendschreibens im Allgemeinen angedeutet und so zugleich sich selbst mit großer Freiheit in eine nähere persönliche Beziehung zu den Lesern gebracht hat, erst jetzt wendet er sich mit direktem Gruß an sie in

### Bers 7.

Die Einfachheit dieses Verses, der noch dazu eine Reihe ganz ähnlicher Parallelstellen zur Seite hat <sup>2)</sup>, spricht ihn vollständig frei von aller Schuld an den seltsamen Verrenkungen, mit denen von Alters her die Ausleger sich und den Text hier zu plagen pflegen. Hauptsächlich hat das Particip *οἶσι* zu vielfachen Deutungen Anlaß gegeben. Die Alten in ihrer ethischen Exegese nehmen es prägnant als Bezeichnung derer, die wirklich, in Wahrheit *ἀγαπητοὶ Θεοῦ κτλ.* waren <sup>3)</sup> im Gegensatz also zu denen und mit Ausschluß derer, die es nicht wirklich sind. Dieser Meinung zufolge müßten also in allen Grußüberschriften, wo das *οἶσι* fehlt, auch die Christen mit gemeint sein, die nicht wirklich Geliebte Gottes sind; und besonders 1. Cor. 1, 2 und 2. Cor. 1, 1 müßte also auch diejenige corinthische Gemeinde, die in Wahrheit eine Gemeinde ist, gemeint sein, gegenüber einer andern corinthischen Gemeinde, die das nicht wirklich wäre.

So unmöglich diese Fassung ist, so unrichtig ist es, den Apostel mit *οἶσι* auf alle zufällig in Rom anwesenden Christen Rücksicht nehmen zu lassen <sup>4)</sup>, was gleicherweise zwecklos und der Bedeutung von *οἶσι* jedenfalls nicht entsprechend wäre, oder zu ergänzen „Bekanntem wie Unbekanntem“ <sup>5)</sup>, was zum

1) vgl. Baumgarten-Crusius S. 3; Credner a. a. D. S. 386 unten.

2) 1. Cor. 1, 2; 2. Cor. 1, 1; Eph. 1, 1; Phil. 1, 1. 3) Chrysostomus, Theophylakt z. d. St. 4) so Klee, Baumgarten-Crusius, Tholuck. 5) so Frischke z. d. St.

mindesten gesagt, hier ein sehr sonderbares Eintheilungsprincip wäre, oder aus den Worten zu schließen, die römischen Christen seien noch in keinem geordneten Gemeindeorganismus gestanden <sup>1)</sup>, was die Parallelen entschieden verbieten. Paulus meint ganz einfach die Gesamtheit der gläubigen Bewohner von Rom <sup>2)</sup>; er redet sie aber nicht als Gemeinde, sondern als Einzelne an, weil er eben zur Gemeinde noch in gar keinem Verhältniß steht, aber auf's angelegentlichste wünscht, in eine innige persönliche Verbindung mit der ganzen Gemeinde zu treten, sich unbedingt und ausnahmslos der Liebe und des Vertrauens Aller zu versichern.

Den Preis kritischer Feinheit trägt aber hier gewiß Ambrosiaster davon, der uns an B. 7 vielleicht das stärkste Beispiel seiner zahlreichen kritischen Mißgeburten zeigt. Er belehrt uns nämlich folgendermaßen: *Quamvis Romanis scribat, illis tamen scribere se significat, qui in caritate Dei sunt. Qui sunt hi, nisi qui de Dei filio recte sentiunt? Isti sancti sunt, et vocati dicuntur; sub lege enim agentes male intelligunt Christum: et injuriam Deo patri faciunt, cum an in Christo perfecta spes salutis sit, dubitant. Ideo sancti non sunt neque vocati dicuntur.* Von der in die Augen springenden Schwäche und Willkühr der Auslegung will ich gar nicht reden, es wäre jedes Wort zu viel; aber wie ist's denn nun mit dem im Eingange von Ambrosiaster selbst behaupteten und von Baur so bereitwillig angenommenen jüdisch-befangenen Charakter der ganzen römischen Gemeinde? Eben weil sie noch ganz der falschen jüdischen Gesellichkeit fröhnte, mußte sie erst durch Pauli Brief recht unterwiesen werden, nun aber nach B. 7 soll der Brief gerade an sie die zu Belehrenden nicht gerichtet sein, sondern an die bereits im rechten Glauben Stehenden! Und woher kommen denn überhaupt bei dem jüdisch-befangenen Zustand der gesammten römischen Gemeinde diese ächten, rechten Gläubigen? woher noch dazu in solcher Zahl, daß Paulus sie

1) so van Hengel S. 12; vgl. Müllert II S. 358, Credner S. 382.

2) vgl. Reiche, Köllner, Meyer, Philippi 3. d. St.



mit  $\pi\alpha\sigma\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\nu\ \epsilon\prime\ \rho.\ \kappa\tau\lambda.$  anreden und einen Brief an sie zu richten sich bewogen fühlen kann? oder sollen wir uns mit der armseligen Bemerkung z. B. 13 begnügen: erant inter eos, licet pauci, qui recte sentirent? Wo überhaupt hat Paulus einen Brief an ein gläubiges zwischen einer falschgläubigen Gemeinde verborgenes Separathäuflein geschrieben?

Diese Bemerkungen des Ambrosiaster zu B. 7 hat sich nun zwar Baur, sei's weil er sie nicht gut brauchen konnte, oder weil die kritische Verkehrtheit hier geradezu bis zum Uebermaß gehäuft ist, nicht angeeignet, allein gleich beim folgenden Vers 8, wo nun Paulus daran gehen kann, die den Brief betreffenden sachlichen und persönlichen Verhältnisse bestimmter darzulegen, steigt er wieder zu den nichtigen ambrosiastriſchen Ausflüchten herab.

#### Vers 8.

Das in diesem Vers ausgesprochene Lob der Gemeinde weiß derselbe nämlich nicht anders zu beseitigen, als daß er sagt: Cum ergo multa essent, ex quibus gauderet in Romanis (erant enim doctrina memorabiles et boni operis cupidi, studiosique magis agendi bene, quam sermonis, quod non longe est a religione divina), in hoc tamen primum gaudere se dicit, quia fides illorum in omni loco currebat; quamvis non secundum regulam ab auctoribus traditae veritatis, tamen quia quod ab uno Deo erat, interposito Christi nomine, coeperant venerari, gratulatur, sciens illos posse proficere. Per quod etiam caritatem suam circa illos ostendit, quando congaudet bono coepto illorum et hortatur ad profectum. Es ist offenbar genau die Summa dieser schwülftigen, von Widersprüchen strotzenden Stelle, wenn Baur sagt <sup>1)</sup>, das  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\nu$  beziehe sich nur darauf, daß Paulus hier eine nicht im Rückfall, sondern wie er hoffen durfte, im Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen begriffene Gemeinde vor

---

1) a. a. D. S. 403.

sich hatte, eine Bemerkung, deren letzte Worte als Uebersetzung der Stelle *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὄλῳ τῷ κόσμῳ* an Kühnheit fast noch die Bemerkung des Ambrosiaster zu B. 11 übertreffen: Hinc datur intelligi, superius non fidem illorum laudasse, sed facilitatem et votum circa Christum. Ließt man dazu noch die wundersame Auslegung des Pronomens *μοῦ* bei *Θεός*: Gratias ergo agere se dicit Deo suo dumtaxat, quia adhuc illorum non erat plene — so wird es wohl keiner weiteren Belege bedürfen für die Berechtigung, diesen Gewährsmann Baur's bei allen weiteren kritischen Fragen unberücksichtigt zu lassen. Auch die eigene Bemerkung Baur's zu B. 8, mit der er wohl der Mangelhaftigkeit des von Ambrosiaster Aufgenommenen aufhelfen will, daß nämlich in B. 8 *καταγγέλλεται* kein Urtheil des Apostels ausdrücke, dürfte sich wohl eigentlich schon durch einfache Anführung erledigen.

Allerdings nicht ein Urtheil des Apostels ist in *καταγγέλλεται* enthalten, wohl aber ein thatsächliches Urtheil des christlichen Kosmos, für dessen fortwährendes Geschehen der Apostel wohl nicht Gott danken würde, wenn er nicht selbst mit vollem Herzen sich ihm anschließen könnte. Eben darum ist's aber auch nicht genug, die Stelle so zu verstehen, als danke Paulus dafür, daß die Leser überhaupt den christlichen Glauben angenommen hätten <sup>1)</sup>; denn „nur das, was in seiner Gattung, unter Dingen seines Gleichen sich auszeichnet, pflegt in aller Mund genannt zu werden“ <sup>2)</sup>, und so gewiß Paulus in allen andern Stellen, wo er des Glaubensstandes der Leser mit Dank gegen Gott erwähnt, nicht bloß für das Nichtvorhandensein des Unglaubens, sondern für die Kräftigkeit des Glaubens dankt <sup>3)</sup>, so gewiß ist's auch hier die richtige Beschaffenheit, die Lebendigkeit des Glaubens der römischen Christen, die ihn zum Dank gegen Gott drängt <sup>4)</sup>. Daß aber Paulus diese Dankagung überhaupt ausspricht, erklärt sich weder aus einer *captatio benevolentiae* <sup>5)</sup>,

1) so Müllert, van Hengel. 2) Fritzsche z. b. St. 3) Eph. 1, 15; Col. 1, 4. 1. Thess. 3, 6; Phil. 5. 4) vgl. Calvin, Meyer, Philippi z. b. St.; Kling a. a. D. S. 315. 5) gegen Olshausen, Stud. u. Crit. 1838 S. 920. 921; vgl. Chrysostomus, Krehl, Tholuck z. b. St., Kling a. a. D.

noch aus der gewohnten Sitte des Apostels <sup>1)</sup>). Denn für's Erste, wenn Paulus schreibt *εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ μου*, so steht dies *μου* auch sonst nicht von der durch die Wiedergeburt erlangten Gemeinschaft Pauli mit Gott, wie sie jeder Christ hat <sup>2)</sup>, sondern seinen Gott nennt Paulus den Gott, dessen Botschaft er zu treiben hat (B. 1), dem er als Apostel gleichsam zu eigen ist, wie denn auch B. 10 dies *μου* erklärt wird durch *ὃ̄ λατρεύω* <sup>3)</sup>. Sodann weisen uns auch die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* auf B. 1 und 5 zurück, Paulus dankt durch den J. Chr., dessen Knecht er ist, der als Herr ihn in sein heidenapostolisches Amt gerufen hat. Wenn also Paulus diesem Gott durch diesen J. Chr. dankt, so wird wohl das, wofür er dankt, in irgend einer erwünschten Beziehung zu diesem seinem Amt stehen; und das ist um so mehr zu beachten, da in allen Parallelstellen der Briefeingänge nirgends ein solches *διὰ Ἰ. Χρ.* sich findet.

Es ist nämlich gleichermaßen der Sprache und dem Sinn der Stelle entgegen, wenn man es mit *τῷ Θεῷ μου* verbindet <sup>4)</sup>, oder glaubt, der Apostel danke durch J. Chr., weil das, wofür er zu danken hat, von J. Chr. bewirkt worden ist <sup>5)</sup>, oder von Gott durch J. Chr. <sup>6)</sup>, sondern das *διὰ* ist, wie auch sonst, von einer Vermittelung zu verstehen: „der Apostel nennt J. Chr. den Führer, an dessen Hand er mit seinem Dank vor Gott kommt“ <sup>7)</sup>. Er dankt nämlich dafür, daß derselbe Gott, der ihn überhaupt in den Aposteldienst gestellt und bisher in demselben geleitet hat, auch jetzt für seine Sache auf's beste gesorgt hat, dadurch nämlich, daß er die römische Gemeinde zu einem Glaubensstand hat kommen lassen, kraft dessen sie zur Erreichung des Zweckes, um dessen willen er ein näheres Verhältniß zu ihr anstrebt, nämlich zur Verpflanzung der apostolischen Predigt mitten in den heidnischen Occident hinein, ihm ein zuverlässiger, fester Stützpunkt sein konnte. Es steht also sein Heroldsamt allerdings in einer sehr engen Beziehung zu der Versicherung

1) so Tholuc. 2) gegen Glöckler, Rückert, van Hengel. 3) vgl. Bengel, Meyer, Philippi. 4) gegen Glöckler z. d. St., beziehungsweise auch geg. Winer S. 123. 5) so Frißsche, Krehl, Meyer, Philippi. 6) so Rückert. 7) van Hengel S. 61.

des B. 8 <sup>1)</sup>), er sieht das an ihnen Geschehene als seine eigene Sache an <sup>2)</sup>); und es wird uns das um so gewisser werden, wenn wir im folgenden Verse bis *ἐλαθεῖν πρὸς ὑμᾶς* Alles gehörig in Eins zusammennehmen <sup>3)</sup>). Denn Paulus ruft für die Wahrheit seiner Versicherung B. 8 den Gott auf, dem er überall, auch in den innersten Regungen und Bewegungen seines geistigen Wesens nichts Anderes als nur eine Ausrichtung seines Apostel-dienstes erzeugt. Die Worte *ἐν τῷ πνεύματι μου* sind nämlich weder adverbialisch mit *λατρεύω* zu verbinden und zu übersetzen „dem ich von Herzensgrund diene“ <sup>4)</sup>), noch auch darf das *λατρεύειν* selbst einseitig vom Gottesdienst im engeren Sinn, von geistlichen Übungen des Gebets u. dgl. verstanden werden <sup>5)</sup>), sondern *λατρεύειν* steht von jeder menschlichen Handlung, sofern sie als im Dienst Gottes geschehen betrachtet wird <sup>6)</sup>), Paulus ministrat ut apostolus <sup>7)</sup>), eine Erklärung, für die man sich füglich auf Apqsch. 27, 23 berufen kann: *οὗ ἐμί, ᾧ καὶ λατρεύω* <sup>8)</sup>). Wie hier das amtliche Thun als Ausfluß des Amtsverhältnisses zu Gott erscheint, so legt sich auch an unserer Stelle das *θεός μου* in der durch die Worte *ᾧ καὶ λατρεύω* — *αὐτοῦ* bezeichneten apostolischen Thätigkeit Pauli auseinander. Wir werden also zunächst *λατρεύω* mit *ἐν τῷ εὐαγγ.* verbinden, so zwar, daß letzteres nicht bloß die Sphäre des *λατρεύειν* <sup>9)</sup>), sondern dasjenige bezeichnet, womit und worin dasselbe sich vollzieht; vielmehr gibt *ἐν τῷ πνεύματι μου* das Gebiet an, innerhalb dessen das Dienen geschieht. Es wird damit aber wiederum nicht ein Gegensatz bezweckt gegen einen äußerlichen mechanischen Werkdienst <sup>10)</sup>), sondern Paulus spricht davon, daß all sein Thun, auch das innerlichste und geistigste, eine Bethätigung seines Apostelberufes sei, und er schreibt dies den römischen Christen aus demselben Grunde, um deß willen er auch den Coloffern schreibt,

1) gegen Reiche S. 127 z. B. 9. 2) Baumgarten - Crusius S. 30.

3) gegen Rückert S. 34. 4) so Calvin, Schmid, Glöckler, Meyer, van Hengel, Philippi. 5) gegen Reiche, Fritzsche. 6) so Rückert, Baumgarten-Crusius, vgl. Luk. 1, 74. 75; Hebr. 9, 14 u. dazu Delitzsch Commentar z. Hebr. S. 402. 7) so Bengel. 8) vgl. Meyer, van Hengel. 9) Winet S. 347. 10) so Calvin, Glöckler, Rückert, Tholuf.

daß er gehört habe *τὴν αὐτῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι*, nämlich um der leiblich persönlichen Unbekanntschaft und Getrenntheit willen <sup>1)</sup>: er will die römischen Christen überzeugen, daß seine in B. 8 ausgesprochene Versicherung wahr sei, obgleich er nie, weder besuchsweise, noch in apostolischer Thätigkeit bei ihnen gewesen ist. Denn eben schon der Eifer für sein Amt, dessen Ausrichtung er selbst sein inneres Geistleben fortwährend dienstbar macht, schon der ist das Band zwischen ihm und den Lesern, kraft dessen er Gott für denjenigen Stand derselben im Glauben danken kann, der ihm das nun zu beginnende neue Arbeitspensum zu vollbringen ermöglicht.

So steht das *ἐν τῷ πν. μου* hier in einem ähnlichen Gebrauche wie 1. Cor. 5, 3 ff., wo der abwesende Apostel sein Amt in der Weise ausübt, daß er bei sich, inwendig in seinem geistigen Personleben den richterlichen Spruch thut, der gerade so wirklich und wirksam ist, als ob der Apostel persönlich inmitten der versammelten Gemeinde gegenwärtig wäre <sup>2)</sup>.

Es kann nun aber auch die Absicht, in welcher P. die Worte *ὃ λαο. κτλ.* beifügt, nicht mehr bloß darin bestehen, sich durch eine möglichst feierliche Versicherung zu verbürgen <sup>3)</sup>, sondern Paulus sagt damit, daß alle seine Aussagen nur im Interesse seiner Berufsthätigkeit gethan sind, sowohl die vorhergehenden, als auch die folgenden <sup>4)</sup>, denn diese letzteren werden durch *γὰρ* so mit B. 8 verknüpft, daß sie den Beweis für die Wahrheit des dort Versicherten nicht anders als in demselben Sinne bringen, der in B. 8 selbst sich wahrnehmbar macht, nämlich insofern jener thatsächliche Zustand der Gemeinde dem Apostel die nöthige Bürgschaft für das Gelingen des oben besprochenen apostolischen Unternehmens an die Hand gibt. In diesem Sinne ist es denn auch zu verstehen, wenn Paulus den Hauptnerv seiner Beweisführung nicht in dem *ἀδιαλείπτως* <sup>5)</sup>, sondern vielmehr in der Thatsache bringt, daß er so sehnlich nach

1) Col. 1, 8 vgl. mit 2, 1. 5 u. dazu de Wette. 2) vgl. Oslander's Commentar u. Hofmann's Schriftbew. I S. 461 f. z. b. St. 3) so z. B. Reiche, Fritzsche, van Hengel, Philippi. 4) vgl. Baumgarten-Crusius z. B. 9 S. 32. 5) gegen Meyer z. b. St.

Rom zu kommen begehrt, es geht das mit V. 8 auf dasselbe Vorhaben der heidenapostolischen Thätigkeit im fernen Gebiet des Occidentes.

## Vers 9 u. 10.

In zweifacher Weise bestimmt Paulus die Sehnsucht nach Rom näher, durch die Worte ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος und durch das steigend dabei stehende πάντοτε. Denn das Komma nach πάντοτε ist zu tilgen, und dann hängt Alles von πάντοτε bis δεόμενος als ein von dem Vorhergehenden zu unterscheidendes Ganzes so innig zusammen, daß auch nach προσευχῶν μου nicht interpungirt werden darf <sup>1)</sup>, da einerseits πάντοτε neben dem ἀδιαλείπτως in derselben Gedankenverbindung überflüssig und störend wäre, und andrerseits die Worte πάντοτε ε. τ. πρ. μ. δεόμενος sich sehr gut als Näherbestimmung des Gedankens Pauli an die Römer (med. ποιῆσθαι <sup>2)</sup>) einführen. Immer aber bleibt das πάντοτε neben dem ἀδιαλείπτως unbequem, solange es rein zeitlich gefaßt wird, wie es denn bei Chrysostomus und einigen Codicibus wohl aus diesem Grunde ganz weggelassen ist; daß aber die Bedeutung des Wortes nicht ausschließlich zeitlich ist, geht aus vielen neutestamentlichen Stellen <sup>3)</sup> hervor, und Bretschneider gibt in seinem Vericon ganz richtig als Grundbedeutung an: ubicunque locorum et quovis tempore, was auch Luther mit seiner Uebersetzung „allewege“ gemeint haben muß <sup>4)</sup>. Wird es so als gleichbedeutend mit den Redensarten „unter allen Umständen, in allen Verhältnissen“ genommen, so entspricht auch das jedenfalls lokale, mit Unrecht hier zur Zeitpartikel gestempelte δεῦρο V. 13 dem πάντοτε vollkommen. Paulus sagt demgemäß dies Doppelte aus: einmal daß er überhaupt nicht bete, ohne daß sein Beten immer auf diese besondere Bitte, nach Rom zu kommen, hinauslaufe, und dann, daß er an jedem Punkt seines gegenwärtigen Lebens

1) so fälschlich Chrysostomus, Ambrosiaster, Syrus; richtig dagegen Neige, Frischke, Mildert, van Hengel, Philippi. 2) gegen Frischke, de Wette. 3) Luk. 18, 1; Joh. 11, 42; 1. Cor. 15, 58; 2. Cor. 4, 10; 5, 6; 1. Thess. 5, 15. 16. 4) Phil. 4, 4.

also bete. Es ist also nicht ein einzelner, wenn auch der Hauptwunsch unter vielen Wünschen <sup>1)</sup> sondern es ist das Verlangen, in welchem die ganze Mannichfaltigkeit des gegenwärtigen Seins und Thuns des Apostels nach innen und außen ihr einheitliches Ziel, ihren befriedigenden Abschluß finden will.

Es wird das aus dem Folgenden noch deutlicher werden. Denn wenn Paulus sein Verlangen nach Rom zu kommen, in den Worten ausdrückt *εἰ πως ἤδη ποτέ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς*, so sagt er damit, daß diese Reise eine Stelle einnimmt in dem Willen des Gottes, dessen Knecht er in seiner apostolischen Thätigkeit ist, ohne dessen bestimmte, erkannte Führung und Weisung er in seinem Berufe schlechtthin Nichts vornimmt <sup>2)</sup>. So erscheint also die Reise nach Rom als ein göttlich und menschlich nothwendiger Fortschritt, gleichsam als eine ergänzende Erfüllung des heidenapostolischen Amtes Pauli. Denn die Worte, wenn sie auch allerdings zunächst noch keine absolute Gewißheit des Apostels aussprechen <sup>3)</sup>, sind doch noch weniger von ängstlichem Zweifel zu verstehen <sup>4)</sup>. Auch die gewöhnliche Uebersetzung „ob vielleicht endlich einmal“ (si forte tandem aliquando <sup>5)</sup>) scheint mir dann nicht ganz zutreffend, wenn man dem *ἤδη* hier eine Relation auf längst Gehofftes und Verspätetes gibt <sup>6)</sup>; denn Paulus redet durchweg im Präsens: *εὐχαριστῶ, καταγγέλλεται, ποιῶμαι, δεόμενος, ἐπιποθῶ*, und die Partikeln *ἤδη ποτέ* entsprechen jenem präsentisch normirten *πάντοτε*, so zwar, daß sie die in *πάντοτε* als unbestimmte Vielheit beschlossenen Momente, in welchen Paulus so betet, vereinzelt fixiren. Die Gegenwart ist so angethan, daß Paulus von einem Augenblick zum andern, an jedem Punkt seines Lebens, erwarten kann, zu jener römischen Reise veranlaßt und ermächtigt zu werden. Da also (durch dies *ἤδη ποτέ*) die Nothwendigkeit und das sichere Eintreffen dieser erwünschten Thatsache überhaupt und im Allgemeinen vorausgesetzt wird, so

1) so ungenügend Reiche I S. 71 u. 127, Olshausen S. 38. 43. 75; Frijsche S. XXVII β, van Hengel S. 13. 2) gegen Baur a. a. O. S. 411. 3) gegen Krehl. 4) gegen Frijsche, van Hengel, Tholuc. 5) vgl. Reiche, Meyer, Philippi. 6) so Meyer.

hat Paulus um nichts Anderes zu bitten, als daß die allgemeine Disposition der Gegenwart in diesem gegenwärtigen Augenblick, wo er eben jedesmal bittet, in die Wirklichkeit des Geschehens übergehe; denn ἤδη bezeichnet ja im Gegensatz zu νῦν die Gegenwart als Punkt, als Augenblick<sup>1)</sup>, und das ποτέ ist nur so gemeint, daß, wenn doch das Kommen des Apostels in irgend einem Zeitpunkt, irgend einmal (ποτέ) geschehen muß, dieses Einmal, dieser Zeitpunkt jetzt eben eintreten soll. Weil es aber von Gott abhängt die Zeiten so zu lenken und zu verwenden, so fügt der Apostel zu dem wünschenden εἰ noch das gläubig bescheidene πως, welches, wenn es überhaupt besonders überseht werden sollte, am besten mit Erasmus durch quo pacto wiederzugeben wäre.

Zu diesem Ergebnis bringt der Ausdruck εὐδοωθήσομαι einen weiteren Beleg. Εὐδοοῦν ist „glücklich führen“, pass. od. med. „glücklich gelangen“, so aber, daß dies εὐ nicht auf die Art des Weges oder des Gehens<sup>2)</sup>, sondern auf die Erreichung eines Zieles<sup>3)</sup> zu beziehen ist. So steht das Wort bei den LXX z. B. Genes. 24, 27: ἐμὲ εὐώδωκε κύριος εἰς οἶκον τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου μου; so Prov. 17, 8: οὐ δ' ἂν ἐπιστρέψῃ, εὐδοωθήσεται, wo das hebr. לָבַיָא jedenfalls entsprechender überseht wird: „er wird es zu Etwas bringen“, als „er wird einen gebahnten Weg haben“<sup>4)</sup>. Ebenso vom Erreichen irgend eines Zieles ist es 2. Chron. 13, 12 und Ps. 1, 3 zu verstehen, wo es für לָבַיָא steht; auch 1. Cor. 16, 2 ist in ὁ, τι ἂν εὐδοῶται das Subjekt im Verbum enthalten, und ὁ, τι Objekt<sup>5)</sup>: „zu was er es eben bringt“<sup>6)</sup>. Ohnehin würde es an unserer Stelle, besonders gegenüber jenem ἤδη ποτέ ein gänzlich fremdartiger Gedanke sein, den Apostel um eine glückliche Reise bitten zu lassen, was übrigens noch den weiteren Uebelstand mit sich bringen würde, daß mit dem εἰθεῖν in der

1) vgl. Hartung, Partikell. I, S. 235. 2) so Götter, van Hengel.

3) so z. B. Reiche, Olshausen, Meyer, Philippi. 4) gegen van Hengel S. 70.

5) vgl. Winer S. 225. 6) gegen Billroth, Rückert, Meyer z. d. St.



Construktion nicht zurecht zu kommen wäre <sup>1)</sup>). Denn wenn van Hengel übersetzt *si fortasse parata mihi sit via ad vos veniendi*, so ist das eine offenbar unlogische Ausdrucksweise. Aber auch bei der richtigen Fassung des *εὐδοῦσθαι* wird der Gedanke schief, wenn man *ἐν τ. Θεῷ τ. Θεοῦ* mit *ἐλθεῖν* verbindet. Denn nicht darin besteht das Glück, das sich Paulus wünscht, nach göttlichem Willen und nicht anders nach Rom zu kommen <sup>2)</sup>, sondern der göttliche Wille ist die alleinige Bedingung, unter welcher ihm das Glück widerfahren kann, überhaupt nach Rom zu kommen. Wir verbinden also *ἐν τ. Θεῷ τ. Θεοῦ* mit *εὐδοθήσομαι*, so daß der Wille Gottes gleichsam als der Raum gedacht ist, der die Reise oder besser die Ermächtigung zu derselben in sich schließt <sup>3)</sup>, Paulus aber zu derselben nicht eher gelangt, als bis er gleichsam durch alles das, was im göttlichen Willen noch vor jenem Punkte liegt, gehorsam hindurchgegangen ist, eine Anschauung, von der aus auch unsere Ausführungen über *πάντες* und *ἤδη ποτέ* neues Licht erhalten. —

So schließen sich die Verse 8—10 zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, als dessen Grundgedanken wir die in der Geschichte der heidenapostolischen Thätigkeit Pauli epochemachende Bedeutung der römischen Gemeinde und seines bevorstehenden Besuches bei ihr bezeichnen können. Von da aus haben wir auch keine Ursache mehr, uns nach einem besonderen Anlaß der eidlichen Betheuerung B. 9 weiter umzusehen <sup>4)</sup>, oder gar über die Räthselhaftigkeit derselben zu klagen <sup>5)</sup>; Paulus hat die Leser über die göttliche Nothwendigkeit sowohl seiner bisherigen Abwesenheit als seines nun bevorstehenden Besuches zu belehren, und je mehr sich uns dies, während es einige Ausleger nur mehr als Einzelbemerkung beibringen <sup>6)</sup>, mit Nothwendigkeit aus dem inneren Gefüge der Worte ergeben hat, desto mehr haben wir daran auch den ausreichenden Grund für die Berechtigung zu jener schwurartigen Betheuerung.

---

1) vgl. Kypke, obs. sacr. II, p. 150. 2) gegen Calvin, Frißche, Krehl;  
 3) vgl. Baumgarten = Crusius, Meyer, Philippi. 4) s. d. ungenügenden  
 Rechtfertigungen b. Köllner, Krehl, Meyer, van Hengel, Philippi. 5) wie  
 Rückert. 6) Meyer z. B. 9; Philippi S. 8.

## Vers 11 u. 12.

Wenn nun Paulus in einer mit *γάρ* angeschlossenen Satzreihe sich über sein Verlangen nach Rom zu kommen, näher erklärt, so wissen wir im Voraus, daß auch diese Näherbestimmung in der engsten Beziehung stehen wird zu der Bedeutung, welche ihm die römische Gemeinde für sein apostolisches Unternehmen des Uebergangs vom Orient in den Occident hat; wir werden also auch hier wiederum nicht sowohl die innere Zusammensetzung der Gemeinde, als vielmehr die natürliche, geographische, politische und statistische Stellung ihres Wohnortes, der Stadt Rom, zu dem heidnischen Occident, als Hauptgesichtspunkt im Auge behalten. Es ist darum, gegenüber der auch an dieser Stelle wieder zu bemerkenden Verwechslung der römischen Christen und der heidnischen Einwohner Roms, sehr richtig darauf aufmerksam gemacht worden, daß eben die römischen Christen nicht sowohl an und für sich, als vielmehr, insofern sie in Rom Christen sind, vom Apostel angerebet werden <sup>1)</sup>).

Zum großen Theil nämlich glaube ich, ist es jener Verwechslung zuzuschreiben, daß man immer wieder auch die vorliegende Stelle von der Absicht des Apostels, den Lesern des *a* Evangelium zu predigen, verstehen zu müssen glaubt <sup>2)</sup>), während doch die Worte selbst auch mit keiner Sylbe davon reden.

Denn wenn Paulus sagt *ἐπιποθῶ ἰδεῖν ὑμᾶς — ἐπιποθῶ* gleich *πόθον ἔχω ἐπὶ* <sup>3)</sup> —, so sagt er damit selbst, daß er sich einen längeren Aufenthalt in Rom nicht bloß nicht erlauben könne, sondern daß er ihn überhaupt gar nicht begehre; *ἰδεῖν* ist hier gerade so wie Apgefch. 19, 31 „besuchen“ <sup>4)</sup>), ein Gebrauch, in welchem auch das hebräische *ראה* bekanntlich öfter vorkommt <sup>5)</sup>). Besonders lehrreich dürfte die Vergleichung von 1. Cor. 16, 7 sein: *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν. ἔλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, εἰὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπη.* Hier steht das *ἰδεῖν* in deutlichem Gegensatz zu *ἐπιμεῖναι*, und der Beisatz *ἐν παρόδῳ* ist nicht so gemeint, als gebe es auch ein *ἰδεῖν*, welches nicht *ἐν παρόδῳ* geschehe, sondern wie

1) Krehl S. XXI. 2) vgl. z. B. Reiche, Fritzsche, Philippi z. b. St. 3) vgl. Fritzsche. 4) so Götter S. XX. 5) 2. Kön. 8, 29; 2. Sam. 13, 5; 2 Chron. 22, 6.

das an und für sich schon genügend bestimmte ἐπιμεῖναι des Nachdrucks halber noch einen Zusatz erhält, so wird auch das ἰδεῖν dem ἐπιμεῖναι gegenüber durch den Zusatz ἐν παρόδῳ nur in seinem Begriff noch schärfer hervorgehoben; daß aber das ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς einen längeren Aufenthalt nicht nothwendig einschließe, geht aus 2 Cor. 1, 15. 16 mit Sicherheit hervor. Paulus sagt also selbst, daß er überhaupt nicht begehre, länger in Rom zu bleiben, nur einen kurzen Besuch erbittet er sich von seinem Gott <sup>1)</sup>. Schon diese eine Bemerkung entzieht der oben abgewiesenen Meinung, der Brief solle ein Ersatz für einen längeren Aufenthalt Pauli in Rom sein, allen festen Grund und Boden. Je weniger aber dieser Umstand von den Auslegern gewürdigt worden ist, desto verdienstlicher ist es, wenn ein einziger von den Neueren, Krehl darauf aufmerksam macht, daß Paulus sich sehne, die Leser zu sehen, um in eine unmittelbare Verbindung mit ihnen zu treten. Denn es ist in der That nicht zufällig, daß Paulus jenes ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς B. 10 hier durch ἰδεῖν näher bestimmt; es liegt ihm Alles daran, durch persönliche Gegenwart bei der ihm bisher fremden Gemeinde sie kennen zu lernen, ihr auch seinerseits bekannt zu werden, und so in ein inniges persönliches Verhältniß zu ihr zu treten.

Haben wir in der Erklärung von ἰδεῖν recht gesehen, so werden wir um so weniger erwarten können, im Folgenden von der Absicht des Apostels, den Lesern des Evangelium zu predigen, Etwas zu hören. Daß mit χάρισμα charismatische Gaben im engeren Sinn (1 Cor. 12) gemeint seien <sup>2)</sup> ist allerdings fast allgemein aufgegeben, allein was man dagegen setzt, scheint mir den Worten ebensowenig gerecht zu werden, mag man nun übersetzen eine vom heiligen Geist ausgehende Gabe <sup>3)</sup> oder ein die Natur des heil. Geistes an sich tragendes Geschenk <sup>4)</sup>, oder beides verbinden <sup>5)</sup>.

Man ist darauf nur gekommen, indem man die Untersuchung willkürlicher Weise mit πνευματικόν, statt wie es sich gehört, mit χάρισμα begann. Χάρισμα ist immer Etwas, worin χάρις

1) gegen Baur. a. a. D. S. 411. 2) so Bengel, Platt. 3) Krehl, Baumgarten-Grufius, Meyer, Tholud. 4) van Hengel, Maier. 5) Philippi.

sich erzeigt, das concrete Ergebniß von χάρις, was dann aber an und für sich ebenso manchfaltig sein kann, wie χάρις selbst, und erst aus dem jedesmaligen Zusammenhang seine nähere Bestimmtheit erhält. Eben dieser möglichen Manchfaltigkeit wegen setzt Paulus das τι hinzu <sup>1)</sup>, durchaus nicht aus Bescheidenheit <sup>2)</sup>, sondern der Apostel will absichtlich das Wort zunächst in seiner Unbestimmtheit belassen. Sodann darf man die Bedeutung von χάρισμα nicht empirisch danach bestimmen, daß es im N. T. nur von Erzeugungen der göttlichen Güte vorkommt <sup>3)</sup>; es kann vielmehr mit demselben Rechte auf menschliche Urheber-schaft zurückgeführt werden, mit welchem auch χάρις den Menschen beigelegt wird <sup>4)</sup>. Hier nun werden wir uns an B. 5 erinnern; denn da Paulus sich selbst als den bezeichnet, der den Römern ein χάρισμα mittheilen will, μεταδιδόναι aber heißt von dem geben, was man selbst hat, vom Eigenen mittheilen <sup>5)</sup>, so bietet es sich von selbst dar, daß dies χάρισμα eine Erzeugung jener χάρις sei, welche sich Paulus in B. 5 in besonderem Sinne vindicirt, d. h. eine Erzeugung der besonderen Amtsstellung, zu welcher Paulus göttlich berufen und ausgerüstet war, der Amtsstellung, die ihn ohne persönliche Bekanntschaft doch bereits in ein solches Verhältniß zu den Lesern gebracht hatte, daß er daran auch die Ermächtigung zu dem an sie gerichteten Schreiben hatte. Man muß nun aber nicht χάρισμα μεταδοῦναι und εὐαγγελισασθαι (B. 15) verwechseln <sup>6)</sup>, sondern es ist das χάρισμα überhaupt gar nicht auf das Gebiet der Lehre oder auch nur des Wortes zu beschränken; aus dem persönlichen, thatsächlichen Verhalten des Paulus nicht minder als aus seinen lehrhaften Worten konnte ein solches χάρισμα entspringen <sup>7)</sup>.

Hat nun der Begriff χάρισμα im Gedanken des Apostels durch die Abgrenzung auf dies bestimmte Gebiet bereits eine Bestimmtheit bekommen, die eines weiteren näher definirenden Abjectivs eigentlich nicht mehr bedürfte, so kann ich es nicht für

---

1) vgl. Krehl. 2) so Klee, Friishe, Meyer, van Hengel, Philippi, Tholud. 3) gegen Rückert z. b. St. 4) vgl. Röm. 12, 3. 6; 2 Cor. 1, 15; Gal. 2, 9; Eph. 3, 2. 7. 5) vgl. Baumgarten-Crusius. 6) Meyer, Tholud z. b. St. 7) vgl. Baumgarten-Crusius.

ganz bedeutungslos halten, daß Paulus eine freilich sonst ganz bräuchliche Wortstellung hier anwendet, indem er zwischen *χάρισμα* und *πνευματικόν* das pron. *ὑμῖν* treten läßt. Es liegt ihm nämlich Alles daran, gerade die Art und Eigenthümlichkeit dieses *χάρισμα* den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, das geschieht aber in weit nachdrücklicherer Weise, wenn er die betreffenden Attribute nicht in die gewöhnliche unmittelbare Verbindung mit dem Substantivum bringt, sondern sie mehr appositionsweise und so selbständiger zum Hauptwort hinzutreten läßt; er erleichtert sich so auch den Anschluß der in B. 12 folgenden Fortsetzung der Beschreibung des *χάρισμα*. Ich halte also *πν.* und *εἰς τὸ στ. ὑμ.* für zwei einander parallele Näherbestimmungen zu *χάρισμα*, so daß jene die Art und Beschaffenheit, diese mehr die beabsichtigte Richtung desselben bezeichnet.

Man braucht sich übrigens nicht über die Unbestimmtheit von *πνευματικός* zu beklagen<sup>1)</sup>, wenn man nur nicht alle Möglichkeiten, die überhaupt stattfinden können, anhäuft, sondern sich stricke an das hier Mögliche hält. Da nun *χάρισμα* nach unsern obigen Erörterungen lediglich auf die Person des Apostels als bewirkendes Subjekt zurückzuführen ist<sup>2)</sup>, und überdies das Verbum *μεταδίδοναι* nach Konstruktion und Bedeutung nur auf dieselbe menschliche Seite zu stehen kommt, so ist es eine ebenso textwidrige, als ungenügende Eintragung eines dogmatischen Satzes, zu behaupten, das *χάρισμα* erscheine nicht sowohl durch menschliche Individualität gewirkt, sondern als Erfolg, welchen das *πνεῦμα ἅγιον* durch den Lehrer als sein Organ gewirkt habe<sup>3)</sup>. Bei der engen Verbindung, in die wir das Wort mit dem folgenden *εἰς τὸ στήριχθῆναι ὑμᾶς* bringen, ist es uns ohnehin von selbst an die Hand gegeben, es gleich diesen letzteren Worten auf die subjektive Seite der Empfänger zu beziehen und zu erklären: eine Gunstbezeugung, die den inneren Menschen angeht<sup>4)</sup>. Es wird so nicht allein der Grammatik in Bezug auf die Endung *ως* genuggethan, sondern es wird

1) gegen Rückert z. b. St. 2) vgl. Köllner S. 27. 3) so Reiche, Rückert, Krehl, Meyer, Philippi, Usteri, Entw. des paul. Lehrbegr. S. 407. 4) so Beza, Luther. (Vorrede), Rosenmüller, Köllner.

auch das *χάρισμα*, welches wie *χάρις* der Leiblichen wie der geistigen Sphäre angehören kann<sup>1)</sup>, auf passende Weise näherbestimmt; und wenn man dieser Erklärung vorwirft, sie sei eine sehr willkürliche Verflachung des Gedankens, bei welcher der christliche Standpunkt ganz vernachlässigt sei<sup>2)</sup>, so ist das eine sehr willkürliche Beschuldigung, da eben dies gerade eine ächt christliche Anschauung ist, daß die innere Seite des Menschen als *πνεῦμα* bezeichnet wird<sup>3)</sup>, analog dem Urheber dieses pneumatischen Lebens, dem absoluten *πνεῦμα Θεοῦ*.

Zunieweil nun das *χάρισμα* dem inwendigen Menschen der Römer zu Gute kommen soll, besagen die Worte *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*. Dies *εἰς* hängt nun aber nicht von *μεταδῶ* ab<sup>4)</sup>, sondern steht, grammatisch ganz selbstständig, nur in sachlich-logischer Abhängigkeit von *χάρισμα* und bezeichnet den Erfolg, um dessen Erreichung willen das *χάρισμα* ein *πνευματικόν* sein muß<sup>5)</sup>. Eben darum steht auch der Infin. pass.; nicht auf Grund der Bescheidenheit des Apostels<sup>6)</sup>, sondern weil *χάρισμα* ein passiver Begriff ist, und nicht eine Absicht des persönlichen Subjekts, sondern ein Erfolg des sachlichen Objekts ausgedrückt sein will, wogegen es 1 Thess. 3, 2 nothwendig heißt *ἐπέψαμεν Τιμῶθεον εἰς τὸ στηριξάει*. Da nun aber *στηριξάειν* an und für sich ebenfalls ein ziemlich unbestimmter Begriff ist, so werden wir von ihm aus zunächst nichts weiter zur Näherbestimmung von *χάρισμα* beibringen können, als daß wir auf Grund des *εἰς* es als eine Verwechslung von Ursache und Wirkung erkennen, wenn man unter *χάρ. πν.* die durch Evangeliumsverkündigung erzeugte *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς, γνῶσις* u. s. f. versteht<sup>7)</sup>. Jedenfalls aber ist es eine Ungenauigkeit, *στηριξάειν* ohne Weiteres mit „fördern“<sup>8)</sup> oder „läu-

1) Vgl. 1 Cor. 16, 3; 2 Cor. 8, 6. 7. 19. 2) so Meyer; vgl. Reiche, Frißsche. 3) vgl. Hebr. 4, 12; 1 Thess. 5, 23 u. Hofmann Schriftbew. I. S. 296 ff.; Thomastus, Christi Person und Werk 2. N. I. S. 165. 4) gegen Glöckler, Reiche, Rückert, Meyer. 5) vgl. Röm. 14, 1; 1 Cor. 9, 18; 10, 6; 2 Cor. 4, 4. 6) gegen Bengel, Philippi. 7) so Philippi; vgl. Glöckler, Olshausen, Frißsche, Meyer, Tholuck. 8) so Maier Einl. in d. N. T. S. 289; Olshausen S. 75.

tern“<sup>1)</sup> zu übersetzen. *στηριζειν* heißt nichts weiter als festmachen, pass. fest werden, befestigt werden; in dieser seiner Allgemeinheit hat der Apostel das Wort gesetzt, und wir belassen es einstweilen in derselben, bis wir etwa weitere Anhaltspunkte gefunden haben werden.

Gehen wir an die nächsten Worte B. 12, so ist vor allem festzuhalten, daß das Pron. *τοῦτο* keinesfalls auf *στηριχθῆναι* bezogen werden darf. Denn wenn man nun *συμπαρακληθῆναι* auf Paulus bezieht<sup>2)</sup>, so fehlt das grammatisch unentbehrliche *ἐμέ*<sup>3)</sup>, welches um so mehr stehen müßte, da ja dann ein Gegensatz zu den *ὑμεῖς* entstünde; versteht man aber das *συμπαρακλ.* von einem gemeinsamen *παρακλ.* der Gesamtheit der römischen Christen unter einander und übersetzt ut vos inter vos una corroboremini<sup>4)</sup>, so sieht man es dieser Uebersetzung an, daß das *ἐν ὑμῖν* sinnstörend wird; überdieß ist sie gar nicht einmal richtig, es müßte im Griechischen heißen *ἐν ἀλλήλοις* oder *ἐν ἑαυτοῖς*<sup>5)</sup>, und endlich könnte nach dieser Auffassung das folgende *ἐν ἀλλήλοις* nicht erklärt werden durch *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*<sup>6)</sup>. Ueberhaupt aber ist die oben bestrittene Beziehung des *τοῦτο* schon deshalb abzuweisen, weil wir nicht lesen *τοῦτ' ἔστι*<sup>7)</sup>, sondern *τοῦτο δέ ἐστι*; jene Formel allerdings, welche immer nur die Erklärung eines einzelnen für sich betrachteten Ausdrucks einführt, würde das *στηριχθῆναι* durch *συμπαρακληθῆναι* so erklären, daß das *εἰς* dabei fortregierte, — durch *τοῦτο δέ ἐστιν* aber wird eine ganze Wortverbindung, ein ganzer Gedanke erklärt, es müßte also das *εἰς* wiederholt werden<sup>8)</sup>. Endlich ist es bei dieser Beziehung des *τοῦτο* auch nicht möglich zu erklären: daß ihr mit mir befestigt werdet<sup>9)</sup>, denn einerseits würde da entweder ein *ἐμοί* oder ein neues Subjekt, *ἐμέ καὶ ὑμᾶς*, *ἡμᾶς* oder *ἐμέ ὑμῖν* vermischt werden, andererseits bliebe das *ἐν ὑμῖν* durchaus sinnwidrig.

1) so Baumgarten-Grufius; vgl. Baur a. a. O. S. 348; Thiersch, d. Kirche im. ap. Zeitalter S. 166. 2) so Glöckler, Rückert, Meyer, Philippi, Tholuck. 3) vgl. Frisische z. d. St. 4) so Frisische. 5) vgl. Rückert S. 37 Anm. \*, Baumgarten-Grufius, Philippi z. d. St. 6) vgl. Tholuck. 7) so A, It., vulg. 8) vgl. Frisische S. 32. 9) so Reiche, Baumgarten-Grufius.

Wir werden nach alle dem wohl Anlaß genug haben, uns nach einer andern Construction des *τοῦτο* umzusehen. Mit *μεταδῶ* nun kann es nicht verbunden werden, wenn wir nicht dem Apostel, der dann sehr gut hätte schreiben können *συμπαράκληθῶ*, ganz ohne Noth eine arge Nachlässigkeit der Construction zumuthen wollen <sup>1)</sup>; überhaupt aber paßt B. 12 gar nicht als Erklärung zu *μεταδῶ*. So bleibt nichts übrig, als das *ἰδεῖν* mit dem *συμπαράκλ.* in Parallele zu bringen <sup>2)</sup>, und diese Verbindung entspricht denn auch allen Anforderungen. Man muß nur nicht das *ἰδεῖν* für sich allein nehmen, sondern wie es mit dem angefügten Absichtssatz *ἵνα τι κτλ.* zusammen das Object zu *ἐπιποθῶ* bildet, so bezieht sich auch die Formel *τοῦτο δὲ ἐστίν* auf dies ganze Object und erklärt also das ganze Wortgefüge von *ἵνα* bis *ἑμᾶς* <sup>3)</sup>, ohne daß die geringste grammatische Schwierigkeit entstände. Es wird auf diese Weise auch das, was wir oben über *ἰδεῖν* bemerkten, in B. 12 eine Bestätigung finden. Denn das sonst immer mehr oder minder lästige *ἐν ὑμῖν* entspricht nach unserer Fassung auf's schönste jenem *ἰδεῖν ἑμᾶς*, welches weder „an euch“ <sup>4)</sup> noch „in euch, in animis vestris“ <sup>5)</sup> sondern rein örtlich „bei euch, unter euch“ überseht werden muß.

Wenn also Paulus die römische Gemeinde besuchen und durch einen kurzen Verkehr mit ihr sie persönlich näher kennen lernen will (*ἰδεῖν*), so wünscht er das nicht allein in der Absicht, die römischen Christen zu befestigen, sondern auch weil er von diesem Besuch und Aufenthalt in Rom (*ἐν ὑμῖν*) auch für sich selbst eine geistige oder geistliche Frucht zu ärnten hofft.

Gerade wie bei der Erklärung von B. 11 jene Verwechslung des *χάρισμα* mit dem Erfolg desselben ein althergebrachtes Hinderniß gewesen ist, so gründen sich, soviel ich sehe, auch bei B. 12 fast alle die zurückgewiesenen Auslegungen auf die seltsame aber ziemlich allgemein eingebürgerte Ueberlieferung, daß die Formel *τοῦτο δὲ ἐστίν* eine Selbstcorrigirung einführe, deren

1) vgl. Frijsche S. 34. 2) so z. B. Bengel, Tholuck 1. A. S. 18, Olshausen 3. d. St. 3) so auch Olshausen. 4) so Krehl. 5) so van Hengel; vgl. dagegen Rückert S. 37.



sich Paulus hier bediene, um durch die folgende *captatio benevolentiae* dem Vorhergehenden eine gewisse verletzende oder anstößige Härte zu nehmen. Sieht man sich die beiden Verse an, so kann man sich in der That nicht wundern, daß es den Eregeten nicht geringe Mühe gekostet hat, die einer Entschuldigung oder Modifikation bedürftigen Härten herauszufinden. „Es konnte scheinen, daß P. die Christen zu Rom für zu schwach und unbeständig im Guten halte, und daß er zu viel von sich halte und sich zu viel zutraue“<sup>1)</sup>; es habe Manches zu stark oder „beleidigend (!)“ scheinen können<sup>2)</sup>, und Ähnliches<sup>3)</sup>, sind die Ergebnisse jener Bemühungen, die aber meiner Meinung nach alle darauf hinauslaufen, daß es dem Apostel selbst und den Lesern unziemlich oder gar anmaßend vorgekommen sein müsse, wenn er als Apostel auftritt, und daß er also, weit entfernt sich ihnen aufdrängen zu wollen als Lehrer, sich nur in Demuth ihnen gleichstelle als Bruder<sup>4)</sup>. Aber wenn dies das Anstößige in B. 11 ist, müßte dann nicht die lange Darlegung seiner Apostelwürde B. 1—5, die apostolische Benediction B. 7, der kraft apostolischer Amtswürde gesprochene Dank B. 8 und noch vieles Andere weit mehr einer Entschuldigung bedürfen?

Wo steht aber auch eine solche Entschuldigung? Nach meiner Meinung nirgends, am allerwenigsten in B. 12. Es ist da von einer Milde rung oder Aufhebung oder Beschränkung so wenig die Rede, daß der Apostel vielmehr in B. 12 die Aussage des B. 11 in ihrer ganzen Bedeutung festhält; einerseits wird das *στηριχθῆναι* in dem *συμπαρακλ.* der Sache nach wieder aufgenommen, und andererseits ist es durchaus nichts Neues, wenn in 12. Vers der Glaube der Gemeinde anerkennend erwähnt wird, da das *στηριχθῆναι* das Stehen der Leser im rechten Glauben jedenfalls voraussetzt<sup>5)</sup>, und in B. 8 die Gemeinde eben um ihres Glaubensstandes willen vom Apostel als

1) so Glöckler, vgl. Calvin z. d. St. 2) so Rückert. 3) vgl. z. B. van Hengel S. 73. 4) so Dishaufen, Ree. 5) gegen Baur S. 403; vgl. Kling a. a. D. S. 316.

Gegenstand seines freudigen Dankes bezeichnet worden ist — so wenig hier, B. 12, *πίστις* bloß vom Christsein an sich gemeint sein kann, ebensowenig oben B. 8.

Im Gegentheil aber tritt in B. 12 das wichtige neue Moment hinzu, daß eben hier erst Paulus seinen persönlichen Glauben als einen rechten, lebendigen einführt und ihm einerseits eine heilsame Wirkung auf die römischen Christen zutraut, während er andererseits auch in Ansehung des *παρακληθῆναι*, welches er für sich selbst hofft, ausdrücklich jenen seinen eigenen Glauben als Mitfaktor dem Glauben der Gemeinde zur Seite setzt. Wiederum aber, wenn aus dem *στηριχθῆναι* ein gewisser Zweifel an der christlichen Tüchtigkeit der römischen Christen von Seiten des Apostels hervorzublicken scheint, würde dann, frage ich, nicht ebenso nothwendig Paulus durch den Ausdruck *συμπαρκληθῆναι* gegen seinen eigenen Glauben, daß ich so sage, ein Mißtrauensvotum aussprechen? <sup>1)</sup> oder ist es minder unrühmlich für den Apostel, eines *παρακαλεῖσθαι*, als für die Gemeinde, eines *στηρίξεσθαι* zu bedürfen?

Alles dies ist durchaus nicht so angethan, daß wir in B. 12 jene angebliche liebenswürdige Bescheidenheit <sup>2)</sup>, oder gar eine aus der Liebe quellende Urbanität <sup>3)</sup> zu finden veranlaßt würden, die dem Apostel fast Schritt für Schritt von den Auslegern aufgedrängt wird, welcher zu Gefallen er sogar seine apostolische Wahrhaftigkeit in conventioneller Phraseologie im Stich lassen soll <sup>4)</sup>. Nicht gemildert, nicht zurückgenommen, sondern nur erklärt wird B. 11 durch B. 12 <sup>5)</sup>, so zwar, daß ein Neues hinzutritt. *Παρακαλεῖν* heißt bekanntlich ganz allgemein „zusprechen“, eine Bedeutung, die aber nicht erst aus der näheren „herbeirufen“ abzuleiten ist <sup>6)</sup>, sondern die von vornherein neben dieser letzteren besteht und sich je nach dem Zusammenhang als trösten, kräftigen, belehren, vermahnen u. s. w. näher bestimmt <sup>7)</sup>. An

---

1) gegen Baur S. 404. 2) so Reiche. 3) so Tholuck; vgl. auch Erasmus, Olshausen, Rückert, Krehl, Philippi. 4) vgl. Chrysostomus, Krehl z. d. St. 5) vgl. Bengel z. d. St. 6) gegen Philippi z. d. St. 7) vgl. Reiche, Frijsche, Rückert.

unserer Stelle paßt weder die Bedeutung trösten <sup>1)</sup>, denn der Brief erwähnt nirgends ein Leid, von dem damals Paulus getroffen gewesen wäre <sup>2)</sup>, noch auch kann *παρακληθῆναι* gleich sein dem *στηριχθῆναι* <sup>3)</sup>; denn die Präposition *συν* ist nicht etwa so zu nehmen, als wenn auch von den Lesern ein *παρακληθῆναι* ausgesagt werden sollte, sondern sie zeigt an, daß das *παρακλ.* des Apostels und das *στηριχθ.* der römischen Christen in Eins zusammenfallend gedacht ist <sup>4)</sup>. Aber jedenfalls ist die Nebeneinanderstellung dieser zwei Synonymen nicht zufällig, sondern die Verschiedenheit der Subjekte erheischt verschiedene Prädikate: für denselben Zweck, für welchen die Gemeinde gefestigt werden soll, will Paulus selbst *παρακληθῆναι*. Dieselbe Nachbarschaft der beiden Wörter kommt auch sonst vor <sup>5)</sup> und veranlaßt uns, ihren Unterschied zu suchen. *Στηριχθῆναι* nun heißt nichts Anderes als *στερεὸν ποιεῖν*, fest machen, d. h. bewirken, daß Einer auf dem Ort, wo er bereits sich befindet, fest stehe; *παρακαλεῖν* dagegen zielt dahin, daß Einer werde, was oder wie er bis jetzt noch nicht ist, beabsichtigt also, in dem betreffenden Subjekt eine Bewegung in irgend einer Richtung zu bewirken; beide Wörter unterscheiden sich etwa so, daß zu jenem ein terminus in quo, zu diesem ein terminus ad quem hinzugebacht werden muß. Wir sehen also, es ist zu irgend einem bestimmten Zwecke nothwendig, daß die Gemeinde auf ihrem gegenwärtigen geistlichen Standort in den Zustand der Festigkeit gebracht werde, Paulus aber in seinem persönlichen Geistesleben zu einem Punkt gelange, wo die Disposition seines Ich irgendwie eine andere geworden sein wird, als jetzt, da er schreibt; beides aber soll zu gleicher Zeit und durch das gleiche Mittel eines persönlichen Besuches Pauli in Rom erreicht werden. Wenn nun aber der Apostel weder das Gebiet des *στηριχθῆναι* noch die Richtung des *παρακληθῆναι* durch Hinzufügung der oben genannten termini näher bestimmt, so ist es ein ebenso willkürliches als un-

1) so Vulg., Luther, Klee u. A.

2) so Frisische; vgl. Mildert.

3) gegen Krehl, Baumgarten-Crusius, Philippi.

4) vgl. z. B. Luk. 11,

48; Apg. 8, 1; Röm. 1, 23 und Krehl z. d. St.

5) 1 Thess. 3, 2;

2 Thess. 2, 17.

fruchtbares Borgreifen, besonders bei letzterem so im Allgemeinen von Stärkung, Anfeuerung, lebendiger Anregung zu festerem Glauben, treuerer Liebe, regerem Eifer <sup>1)</sup> oder von Erhöhung des inneren sittlich religiösen Lebens <sup>2)</sup>, oder von christlicher Ermunterung und Erweckung überhaupt <sup>3)</sup> zu reden. Denn es scheint mir, zum Wenigsten gesagt, höchst sonderbar, daß Paulus mit solchem Nachdruck von seiner starken Sehnsucht nach Rom zu kommen, spricht, wenn doch dieser Besuch keine andere Absicht haben soll, als seine eigene christliche Förderung; und mag man sich gegen diesen Vorwurf auch an B. 12 halten, so fällt nur eben noch mehr auf, warum gerade hier in Rom seine apostolische Einwirkung auf die Gemeinde ausdrücklich noch von Seiten ihrer fördernden Rückwirkung auf des Apostels Glauben und geistliches Leben bezeichnet wird. Wie sich einerseits dafür kein Beispiel in den Briefen des Apostels findet — denn Stellen wie etwa 2 Cor. 7, 6 ff.; 1 Theß. 2, 2; 3, 6 ff. reden von ganz anderen Dingen —, so begreift sich auch nicht, wie der Apostel, um diesen Zweck zu erreichen, gerade mit aller Kraft nach Rom verlangte, da er dasselbe auch bei jeder näher liegenden Gemeinde, ohne die weite, beschwerliche Reise nach Rom, erreichen konnte. Sodann wenn bemerkt wird, daß der Apostel sagen könne, er wolle gestärkt werden durch ihren wechselseitigen Glauben weil er sage, daß er mit ihnen gestärkt sein will, sie also auch gestärkt werden sollen, er durch ihren, sie durch seinen Glauben <sup>4)</sup>, so steht eben das gar nicht da, sondern das *συμ- παρακλ.* bezieht sich auf Paulus allein, und der beiderseitige Glaube soll nach B. 12 nicht gegenseitig, sondern einseitig auf den Apostel wirken, es ist also die ganze obige Bemerkung nur eine unzureichende Verdeckung der von selbst in die Augen springenden Schwierigkeit, daß man eben nicht sagen kann, der Apostel wolle in seinem Glauben geweckt und gestärkt werden durch seinen eigenen Glauben und durch den der Leser.

Dieselbe Bewandniß hat es mit der anderen ebenfalls textwidrigen Eintragung, daß man zu *ἐν ἀλλήλοις* ergänzt *ἐνεργουμένης*

1) so Rückert. 2) so Krehl. 3) so Meyer; vgl. Reiche, Nis-  
hausen, Kling a. a. O. S. 318. 4) Philippi 3, d. Et. S. 26.

und *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* von *πίστεως* abhängen läßt <sup>1)</sup>). Vielmehr lassen wir, ohne eine *variatio structuralae* oder eine Vermengung zweier Konstruktionen anzunehmen <sup>2)</sup>), das *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* als selbstständige, das *ἐν ἀλλήλοις* erklärende Apposition sich anschließen, wie wir auch im Deutschen sagen können „durch den in uns beiden vorhandenen Glauben, eueren und meinen <sup>3)</sup>).“ *Ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* bildet einen einzigen zusammengehörigen Begriff, von dem man nicht die eine Hälfte hierhin, die andere dorthin beziehen darf; es ist die Glaubenseinheit, die Selbigkeit und Gemeinsamkeit des auf beiden Seiten vorhandenen Glaubens <sup>4)</sup>). Aus dieser Glaubenseinheit des Apostels und der römischen Christen hofft und wünscht er eine *παράκλησις* zu erhalten, und bei der Art der Verbindung von B. 12 mit B. 11 durch *τοῦτο δὲ ἐστίν* wird auch jenes *χάρισμα* von der Herausstellung und Aufzeigung dieser Glaubenseinheit gemeint sein, aus welcher der Gemeinde ihrerseits ein *στηρικθῆναι* erwachsen soll.

Wenn nun aber auch hier wieder Gebiet und Richtung beider aoristischen Infinitive nicht angegeben wird, so hat dies seinen Grund darin, daß Paulus diese Angabe für wichtig genug hält, um sie zum Inhalt einer eigenen ganzen Satzreihe zu machen <sup>5)</sup>), nämlich zum Inhalt der Verse 13—17.

### Vers 13.

Man beachtet nämlich die Bedeutung der bekannten Formel *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* viel zu wenig, wenn man sie für eine bloße Ankündigungsformel ohne besonderen Nachdruck erklärt <sup>6)</sup>), oder das *δέ* als das einfache *μεταβατικόν* <sup>7)</sup> bezeichnet, ja es genügt auch nicht zu sagen, es werde durch jene Phrase der folgende Gedanke als wichtig und beherzigenswerth hervorgehoben <sup>8)</sup>); sondern überall wo sie vorkommt <sup>9)</sup>), führt sie einen

---

1) so Reiche, Olshausen, van Hengel. 2) gegen Frisjsche S. 33, Krehl. 3) vgl. Rückert, Philippi. 4) vgl. Tholuck S. 47. 5) vgl. Frisjsche S. 35. 6) so Rückert; vgl. Olshausen. 7) so Meyer. 8) so Reiche; vgl. Philippi. 9) Röm. 11, 25; 1 Cor. 10, 1; 12, 1; 2 Cor. 1, 8; 1 Thess. 4, 13.

neuen Abschnitt oder wenigstens eine neue Wendung des ganzen Gedankenzusammenhanges ein. So auch hier. Eben den Fragen der Leser, die aus der Unbestimmtheit der Verse 11 u. 12 entstehen konnten, kommt der Apostel hier mit der Antwort zuvor, indem er mit der Formel „ihr müßt nämlich wissen“ eine Aussage über den bisher verschwiegenen Endzweck der in V. 11 u. 12 ausgesprochenen Wünsche bringt. Das Neue nämlich, was in V. 13 eingeführt wird, besteht nicht in der Versicherung eines oft gefaßten Vorsatzes nach Rom zu kommen, während er vorher nur von einem derartigen Wunsch und Verlangen gesprochen habe <sup>1)</sup>, am allerwenigsten ist dies zulässig, wenn es als Abwehr eines vorhandenen Mißtrauens der Leser gegen die Wahrheit der Versicherung V. 10 verstanden wird <sup>2)</sup>, sondern das ganze Gewicht fällt auf den angeschlossenen Absichtssatz *ἵνα τινὰ κτλ.*, während alles Vorhergehende nur Wiederaufnahme von bereits Gesagtem ist; ein Satzverhältniß, das wir genau so schon V. 11 hatten, und welches überhaupt ein Charakteristikum paulinischer Sprechweise ist <sup>3)</sup>. Je mehr wir aber diese Stellung des *ἵνα* im Auge behalten, desto deutlicher muß es uns sein, daß die Worte *καὶ ἐκωλύθη ἄρα τοῦ δεῦρο* nur parenthetisch zu fassen sind <sup>4)</sup>, da sie, wenn sie dem *προσθέμην* coordinirt und als Fortsetzung des mit *ὅτι* eingeführten Satzes betrachtet würden, auch in der gleichen engen Verbindung mit *ἵνα* stehen müßten, was offenbar widersinnig wäre <sup>5)</sup>.

Was nun den Absichtssatz selbst betrifft, so haben auch hier die Ausleger aus dem gesammten weiten Felde christlicher Ethik allerlei Wahrheiten herbeige Holt, die aber, besonders in der unkritischen Rhetorik, mit der sie vielfach angebracht sind, nur als ziemlich unfruchtbare Paraphrasen zu dem halb oder übel verstandenen *καρπός* erscheinen. Suchen wir sie in einen einheitlichen Ueberblick zusammenzunehmen, so kommt es etwa darauf hinaus, der Apostel rede von den durch seine Predigt unter den

---

1) so Olshausen, Rückert, Krehl. 2) so Philippi, Calvin. 3) vgl. z. B. Röm. 3, 19; 7, 13; 1 Cor. 4, 6; 2 Cor. 13, 7; Eph. 2, 10; Col. 2, 2. 4) so auch Frißsche, Rückert, Meyer, van Hengel u. A. 5) gegen Köllner, Krehl.

römischen Christen zu erzeugenden Früchten des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, ihren Fortschritten in der Heiligung u. s. w. Man vermißt da zunächst die rechte Klarheit darüber, ob die Rede ist von dem, was den römischen Christen <sup>1)</sup>, oder von dem, was dem Apostel zu Gute kommt, und in letzterem Falle wieder, ob das der Gemeinde Geleistete selbst als ein Gewinn des Apostels angesehen werde <sup>2)</sup>, oder ob wirklich von einer Glaubensstärkung des Paulus selbst die Rede sei <sup>3)</sup>, so daß es kaum möglich ist, in diesen Schwankungen den einzelnen Auslegern eine bestimmte Stellung anzuweisen <sup>4)</sup>, besonders da auch hier wieder die wenig sachdienlichen Bemerkungen über die Feinheit, Zartheit, Demuth und Bescheidenheit des Apostels die Sache noch mehr verwirren helfen. Nur so viel ist klar, daß, wie schon gesagt, nur wieder von denselben Dingen die Rede sein soll, wie schon in B. 11 u. 12, so daß man sogar ausdrücklich *καρπός* mit *χάρισμα* identificirt hat <sup>5)</sup>. Schon um deswillen müssen wir uns aber gegen die angeführten Meinungen alle erklären, denn es entsteht auf diese Weise eine lange, schleppende Tautologie; und sehr richtig hat man bemerkt, daß gerade jene zarte Wendung B. 12 durch Wiederholung ihr Zartes verlieren und Affektation werden muß <sup>6)</sup>. — Die beiden *ἵνα* B. 12 u. 13 können unmöglich das Gleiche einführen, besonders nach unsern Bemerkungen über die Bedeutung der Formel *ὄφθελω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, sondern es wird sich naturgemäß so verhalten, daß das zweite *ἵνα* erklärt, warum das erste steht, n. a. W.: die mit dem zweiten *ἵνα* eingeführte Absicht erklärt, weshalb die Erreichung der erstgenannten Absicht nothwendig ist. An unserer Stelle würde demnach das Verhältniß der einzelnen Aussagen dies sein, daß Paulus durch einen persönlichen Besuch in Rom eine Festigung der römischen Gemeinde zu bewirken und eine Parallelsis für sich selbst zu gewinnen eben deshalb und zu dem Ende beabsichtigt, damit es ihm so ermöglicht werde, die Frucht zu gewinnen, von

1) so Stöcker. 2) so Frischa, Rückert, Meyer, van Hengel, Philippi, Tholuck. 3) so Flatt. 4) vgl. z. B. Reiche, Baumgarten-Crusius, Krehl. 5) so z. B. Chrysostomus, Baumgarten-Crusius. 6) so Reiche S. 130.

welcher er V. 13 spricht, er kann dies nicht erreichen, ohne zuvor jenes Andern sich versichert zu haben.

Wir haben somit zwei verschiedene Pläne des Apostels, oder doch zwei verschiedene Hälften seines Planes zu unterscheiden, was denn auch bereits von anderer Seite bemerkt worden ist. Allein nach meiner Meinung ist es nicht der richtige Gedanke, wenn unterschieden wird zwischen dem Verlangen Pauli, die römische Gemeinde zu sehen, und zwischen dem Wunsch, in die Stadt Rom zu kommen <sup>1)</sup> oder zwischen dem, was er als Christ und dem, was er als Apostel an einem Besuch bei den römischen Christen zu haben hoffte; sondern es wird das noch einer Nichtigstellung bedürfen. So viel entnehmen wir unbedenklich der letztgenannten Eintheilung, daß Paulus in V. 13 lediglich von heidenapostolischer Wirksamkeit redet, fügen aber hinzu, daß das im eigentlichsten Sinn und im weitesten Umfang des Wortes zu verstehen ist; andererseits schließen wir uns der erstgenannten Unterscheidung insofern an, als auch nach unserer Meinung V. 11 und 12 den Apostel nur zur römischen Gemeinde, nicht zur Stadt Rom, in Beziehung setzt, nicht aber bloß sofern er Christ, sondern gerade sofern er Apostel ist. Es ist das der eine, zunächst zu erreichende Zweck des Apostels, nämlich die Herstellung eines tatsächlichen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen ihm, dem Heidenapostel, und der römischen Gemeinde; der andere Theil seines Planes geht, wie wir oben sahen, auf eine neue Periode heidenapostolischer Wirksamkeit im Occident: jenes Moment ist mit V. 12 genügend besprochen, dieses tritt mit V. 13 ein, so zwar, daß zugleich klar wird, inwiefern um dieses Zweckes willen eben jene in V. 11 u. 12 dargelegte Absicht zuvor verwirklicht werden muß. Nehmen wir nun alle unsere früheren Ergebnisse, wie sie sich besonders an V. 6 herausgestellt haben, zusammen, so ergibt sich als einheitlicher Gedanke von V. 11—13: der Apostel Paulus, indem er sich anschickt, mit seiner apostolischen Predigt mitten in die occidentalische heidnische Völkerwelt zu treten, achtet es für nothwendig, der römischen Christengemeinde als eines Stütz- und Ausgangspunktes, so zu sagen als einer Operationsbasis

1) so van Hengel S. 76.



sich zu versichern. Was bisher nur andeutungsweise gesagt war, das tritt jetzt in klare Worte gefaßt, deutlich heraus, daß nämlich all das in den zwei vorhergehenden Abschnitten 1—7, und 8—12 Gesagte nur abzielt auf dieses große heidenapostolische Unternehmen des Apostels, und es ist in Wahrheit ein bewundernswürdig schönes Kunstwerk zu nennen, wie Paulus zuerst bei der ihm noch ziemlich fremden Gemeinde durch eine mehr in großen allgemeinen Zügen sich haltende Selbstbezeichnung sich, den Unbekannten, als Apostel einführt und dann Schritt für Schritt mit immer schärferer Bestimmtheit seine Absichten und die dadurch nothwendig gebotene persönliche Verbindung mit den Lesern einleitet <sup>1)</sup>, und so mit der unwiderstehlichen Eroberungskunst apostolischer Weisheit gleichsam von einem gewonnenen festen Punkt zum andern bis in's innerste Herz der Leser hineinbringt, mit der zwingenden Gewalt heiliger Rhetorik für seine Pläne sie gewinnend. —

Wir haben aber unsere Ansicht von B. 13 noch im Einzelnen exegetisch zu begründen. Paulus, sagten wir nämlich, redet hier von seiner in der occidentalschen Heidenwelt überhaupt zu übenden apostolischen Thätigkeit. Denn daß B. 13<sup>b</sup> von diesem ganzen Gebiet, nicht bloß von der römischen Gemeinde handle, geht deutlich aus den Versen 14 u. 15 hervor, welche offenbar als erläuternde Wiederholung und Näherbestimmung der Worte *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* verstanden sein wollen <sup>2)</sup>. Denn wenn hier Paulus das Gebiet, auf welches er in seinem Berufe angewiesen ist, als *Ἕλληνες καὶ βαρβάραι, σοφοὶ καὶ ἀνόητοι* bezeichnet, so kann die Frage, ob er die Römer den *βαρβάρους* <sup>3)</sup> oder den *Ἕλλησιν* <sup>4)</sup> beizählt, füglich bei Seite gelassen werden <sup>5)</sup>; es wird nur der Bereich der Amtsthätigkeit Pauli nach der damals bräuchlichen Scheidung der Völker abgetheilt <sup>6)</sup>. Die folgenden Worte *σοφοῖς καὶ ἀνόητοις* wollen nun aber nicht denselben

1) vgl. Götter z. B. 15 S. 11. 2) vgl. Krehl, Rückert, Meyer z. B. 14, Meiche, Olshausen, Philippi, Tholuck z. B. 15. 3) so Meiche, Köllner. 4) so Bengel, Flatt. 5) vgl. Frißsche, Rückert, Baumgarten-Crusius, Meyer, van Hengel. 6) vgl. Philippi, Tholuck.

Unterschied von Griechen und Nichtgriechen nur mit anderen Ausdrücken wiederholen <sup>1)</sup>, sondern dasselbe Gebiet, welches vorhin nach der Volksverschiedenheit abgetheilt war, theilt Paulus jetzt nach der Verschiedenheit des Bildungsstandes der Einzelnen ein, so daß also auch *σοφοί* unter den Barbaren und *ἀνόητοι* unter den Hellenen befindlich zu denken sind <sup>2)</sup>. Ferner ist es unrichtig, daß Paulus die gesammte Welt bei dieser Eintheilung im Sinne habe <sup>3)</sup>; er spricht nur von seinem besondern Gebiet, d. h. von der Völkerwelt, und die vier vorliegenden Namen sind lauter Bezeichnungen heidnischer Menschen <sup>4)</sup>. Man macht aber nicht den gehörigen Ernst mit dieser Erkenntniß, wenn man nur die Juden ausgeschlossen sein läßt <sup>5)</sup>, während doch, wo einmal von heidnischen Menschen die Rede ist, ebenso nothwendig auch alle christlichen Menschen nicht gemeint sein können, mögen sie immerhin aus dem Heidenthum herüber gekommen sein. Es ist dies aber an unserer Stelle von ganz besonderer Bedeutung. Denn je enger B. 15 durch das *οὕτω* mit B. 14 verbunden ist, desto weniger kann dann um der beiden Verse willen auch in B. 13<sup>b</sup> von dem Vorhaben, der römischen Christengemeinde das Evangelium zu predigen, die Rede sein.

Denn wo Paulus den Willen und die Nothwendigkeit zu predigen daraus herleitet, daß sich sein Predigtamt gleichmäßig an die Weisen wie an die Unweisen zu wenden hat, da muß auch diese Eintheilung zu Recht bestehen und in Kraft sein; dies ist aber der Fall nur in der sich selbst überlassenen heidnischen Menschheit, keineswegs aber innerhalb der neuen als Kirche Christi existirenden Menschheit, auch nicht in ihren heidnisch-christlichen Bestandtheilen <sup>6)</sup>. Vielmehr, wenn sich der Apostel hier gerade für seinen Voratz in Rom zu predigen, auf seine Verpflichtung für die *σοφοί* wie für die *ἀνόητοι* beruft, so thut er das eben, um zu zeigen, wie er sich nicht scheut, sein Amt

1) vgl. Philippi, Tholuck. 2) so Olshausen; vgl. Meyer, van Hengel.

3) gegen Fritzsche, Rückert z. d. St., Baur S. 407. 4) vgl. Baum-

garten-Crusius. 5) gegen Olshausen, Krehl, Philippi, Tholuck; auch gegen Neander a. a. O. 1, S. 454. 6) vgl. z. B. Col. 3, 11; 1 Joh.

2, 20; 1 Cor. 2, 9 ff.

auch mitten in dem Sitz weltlicher Bildung und Gesittung auszuüben <sup>1)</sup>). Das folgende *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* ist nämlich von V. 16 abzutrennen und eng mit V. 15 zu verbinden, und demgemäß das *καὶ* V. 13 auf die Bezeichnung *σοφοί* zu beziehen <sup>2)</sup>). Aus dem Allen geht aber hervor, daß diese Weisheit der Predigt vom Heil in Christo an und für sich durchaus zuwider läuft, es ist jene kosmische Weisheit, die erst durch die thörichte Predigt des Evangeliums zu brechen und unter den Gehorsam des Glaubens zu beugen ist <sup>3)</sup>); denn daß er sich nicht scheue, vor die geistliche Weisheit der Gläubigen mit seiner Predigt zu treten, wäre wohl eine höchst überflüssige Bemerkung, zumal in der hier gegebenen Situation. Den Auslegern freilich stoßen solche Dinge nicht auf, aus dem einfachen Grunde, weil sie, unwillkürlich der zwingenden Gewalt des Zusammenhanges Folge gebend, V. 15 nicht geradezu und consequent von den römischen Christen zu verstehen wagen. So heißt es z. B. „So wie ich unter allen Völkern, unter den Gr. und B. für die Weisen sowohl als auch für die Ungebildeten verpflichtet bin, bin ich auch für euch in Rom (?) verpflichtet“ <sup>4)</sup>), oder „quum omnibus promiscue hominibus aliquod debitum solvere tener, etiam vobis, Romanis (?) doctrinam div. tradere paratus sum“ <sup>5)</sup>); oder man bemerkt zu *καὶ ὑμῶν* „als in jener meiner allgemeinen Verpflichtung ebenfalls mit Begriffenen“ <sup>6)</sup>), oder „obwohl ihr zu den *σοφοῖς* gehört“ <sup>7)</sup>). Das Alles ist, wie man sehen kann, von den römischen Christen gemeint, in der That aber paßt es bei genauer Besichtigung nur auf die heidnischen Römer, die Unbestimmtheit aber der zwischen beiden hin und her schwankenden Bezeichnungen ist nur ein Beweis für die eigene Inconsequenz der Interpreten. Denn es ist wohl deutlich genug: die Ausleger, welche V. 13 von einem Predigenden Pauli vor der römischen Gemeinde verstehen, wissen nun bei V. 15 nicht, ob sie lieber vermittelst eines inconsequenter Sprunges plötzlich ein heidnisches Auditorium annehmen, oder mit sehr

1) vgl. Meyer, Philippi, Tholud z. B. 15. 2) gegen Frißsche S. 39.

3) vgl. 1, 5; 16, 26; 1 Cor. 1; 2 Cor. 10, 5. 4) so Glöckler. 5) so Frißsche S. 39. 6) so Meyer S. 44. 7) so Philippi S. 28.

bedeutenden Schwierigkeiten in Ansehung des Gedanken-zusammenhangs die in B. 13 angefangene Meinung auch hier fortführen sollen — ein Dilemma, in welchem sich dann von selbst die willkommene Auskunft darbietet, durch die nichts sagende Uebersetzung des *ἤμῶν* mit „Römer“, die ganze Sache in der Schwebe zu belassen.

Wir nun also halten ohne Schwanken die in B. 15 Angeredeten nicht für Christen, sondern für noch Unbefehrte, für heidnische Römer. So spricht auch 1 Cor. 2, 1 ff., wo das Evangelium als göttliche *δύναμις* gerade so wie hier der naturwüchsigten Weisheit entgegengesetzt wird, von der Zeit, wo die Corinthier noch Heiden waren, ausgestattet mit jener Bildung, welche dem Amt evangelischer Predigt so große Schwierigkeiten entgegenstellt, daß der Träger desselben gar wohl eines solchen *οὐκ ἐπαισχύνομαι* bedarf, wie ja auch Paulus selbst gesteht: *καὶ ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῇ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς* <sup>1)</sup>). Daß aber überhaupt schon die in B. 14 vorliegende Gebietseinteilung alle christliche Menschheit ausschließt, zeigt B. 16, wo die heidnische Welt zusammen mit den Juden die Gesamtheit der Menschen bildet, die an und für sich des Evangeliums noch untheilhaftig und erst noch durch die Predigt von Christo zum Glauben zu bekehren sind, so daß also wiederum auch bei dieser religiösen Einteilung die *Ἕλληνες*, als die Vertreter der religiösen Entwicklung der sich selbst überlassenen Menschheit, nur das Heidenthum bezeichnen, die aus den Heiden bekehrte Christenheit aber thatsächlich und unbedingt ausschließen.

Dasselbe läßt sich aus der Bezeichnung *ὄφειλέτης* entnehmen, welche nicht so zu fassen ist, als betrachte Paulus die Evangeliumsverkündigung als eine von seiner Seite den Heiden gleichsam als den Gläubigern zu entrichtende Schuld <sup>2)</sup>), sondern *ὄφειλέτης* ist, wer Jemandem irgend Etwas zu leisten verpflichtet ist <sup>3)</sup>), ohne daß er gerade von dem selbst, welchem er's zu leisten

1) 1 Cor. 2, 3. 2) gegen Frischa, Meyer, Philippi. 3) vgl. Reiche, Nielsen.

sich zu versichern. Was bisher nur andeutungsweise gesagt war, das tritt jetzt in klare Worte gefaßt, deutlich heraus, daß nämlich all das in den zwei vorhergehenden Abschnitten 1—7, und 8—12 Gesagte nur abzielt auf dieses große heidenapostolische Unternehmen des Apostels, und es ist in Wahrheit ein bewundernswürdig schönes Kunstwerk zu nennen, wie Paulus zuerst bei der ihm noch ziemlich fremden Gemeinde durch eine mehr in großen allgemeinen Zügen sich haltende Selbstbezeichnung sich, den Unbekannten, als Apostel einführt und dann Schritt für Schritt mit immer schärferer Bestimmtheit seine Absichten und die dadurch nothwendig gebotene persönliche Verbindung mit den Lesern einleitet <sup>1)</sup>, und so mit der unwiderstehlichen Eroberungskunst apostolischer Weisheit gleichsam von einem gewonnenen festen Punkt zum andern bis in's innerste Herz der Leser hineindringt, mit der zwingenden Gewalt heiliger Rhetorik für seine Pläne sie gewinnend. —

Wir haben aber unsere Ansicht von B. 13 noch im Einzelnen exegetisch zu begründen. Paulus, sagten wir nämlich, redet hier von seiner in der occidentalischen Heidenwelt überhaupt zu übenden apostolischen Thätigkeit. Denn daß B. 13<sup>b</sup> von diesem ganzen Gebiet, nicht bloß von der römischen Gemeinde handle, geht deutlich aus den Versen 14 u. 15 hervor, welche offenbar als erläuternde Wiederholung und Näherbestimmung der Worte *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* verstanden sein wollen <sup>2)</sup>. Denn wenn hier Paulus das Gebiet, auf welches er in seinem Berufe angewiesen ist, als *Ἕλληνες καὶ βαρβάροι, σοφοὶ καὶ ἀνόητοι* bezeichnet, so kann die Frage, ob er die Römer den *βαρβάρους* <sup>3)</sup> oder den *Ἕλλησιν* <sup>4)</sup> beizählt, füglich bei Seite gelassen werden <sup>5)</sup>; es wird nur der Bereich der Amtsthätigkeit Pauli nach der damals bräuchlichen Scheidung der Völker abgetheilt <sup>6)</sup>. Die folgenden Worte *σοφοῖς καὶ ἀνόητοις* wollen nun aber nicht denselben

1) vgl. Glöckler z. B. 15 S. 11. 2) vgl. Krehl, Müddert, Meyer z. B. 14, Reiche, Dishaufen, Philippi, Tholuck z. B. 15. 3) so Reiche, Köllner. 4) so Bengel, Flatt. 5) vgl. Fritzsche, Müddert, Baumgarten-Crusius, Meyer, van Hengel. 6) vgl. Philippi, Tholuck.

Unterschied von Griechen und Nichtgriechen nur mit anderen Ausdrücken wiederholen <sup>1)</sup>, sondern dasselbe Gebiet, welches vorhin nach der Volksverschiedenheit abgetheilt war, theilt Paulus jetzt nach der Verschiedenheit des Bildungsstandes der Einzelnen ein, so daß also auch *σοφοί* unter den Barbaren und *ἀνόητοι* unter den Hellenen befindlich zu denken sind <sup>2)</sup>. Ferner ist es unrichtig, daß Paulus die gesammte Welt bei dieser Eintheilung im Sinne habe <sup>3)</sup>; er spricht nur von seinem besondern Gebiet, d. h. von der Völkerwelt, und die vier vorliegenden Namen sind lauter Bezeichnungen heidnischer Menschen <sup>4)</sup>. Man macht aber nicht den gehörigen Ernst mit dieser Erkenntniß, wenn man nur die Juden ausgeschlossen sein läßt <sup>5)</sup>, während doch, wo einmal von heidnischen Menschen die Rede ist, ebenso nothwendig auch alle christlichen Menschen nicht gemeint sein können, mögen sie immerhin aus dem Heidenthum herüber gekommen sein. Es ist dies aber an unserer Stelle von ganz besonderer Bedeutung. Denn je enger B. 15 durch das *ὅτι* mit B. 14 verbunden ist, desto weniger kann dann um der beiden Verse willen auch in B. 13b von dem Vorhaben, der römischen Christengemeinde das Evangelium zu predigen, die Rede sein.

Denn wo Paulus den Willen und die Nothwendigkeit zu predigen daraus herleitet, daß sich sein Predigtamt gleichmäßig an die Weisen wie an die Unweisen zu wenden hat, da muß auch diese Eintheilung zu Recht bestehen und in Kraft sein; dies ist aber der Fall nur in der sich selbst überlassenen heidnischen Menschheit, keineswegs aber innerhalb der neuen als Kirche Christi existirenden Menschheit, auch nicht in ihren heidnisch-christlichen Bestandtheilen <sup>6)</sup>. Vielmehr, wenn sich der Apostel hier gerade für seinen Voratz in Rom zu predigen, auf seine Verpflichtung für die *σοφοί* wie für die *ἀνόητοι* beruft, so thut er das eben, um zu zeigen, wie er sich nicht scheut, sein Amt

---

1) vgl. Philippi, Tholuck. 2) so Olshausen; vgl. Meyer, van Hengel.  
 3) gegen Frijsche, Mückert z. b. St., Baur S. 407. 4) vgl. Baumgarten-Crusius. 5) gegen Olshausen, Krehl, Philippi, Tholuck; auch gegen Neander a. a. O. 1, S. 454. 6) vgl. z. B. Col. 3, 11; 1 Joh. 2, 20; 1 Cor. 2, 9 ff.

auch mitten in dem Sitz weltlicher Bildung und Gesittung auszuüben <sup>1)</sup>). Das folgende *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* ist nämlich von B. 16 abzutrennen und eng mit B. 15 zu verbinden, und demgemäß das *καὶ* B. 13 auf die Bezeichnung *σοφοί* zu beziehen <sup>2)</sup>). Aus dem Allen geht aber hervor, daß diese Weisheit der Predigt vom Heil in Christo an und für sich durchaus zuwider läuft, es ist jene kosmische Weisheit, die erst durch die thörichte Predigt des Evangeliums zu brechen und unter den Gehorsam des Glaubens zu beugen ist <sup>3)</sup>; denn daß er sich nicht scheue, vor die geistliche Weisheit der Gläubigen mit seiner Predigt zu treten, wäre wohl eine höchst überflüssige Bemerkung, zumal in der hier gegebenen Situation. Den Auslegern freilich stoßen solche Dinge nicht auf, aus dem einfachen Grunde, weil sie, unwillkürlich der zwingenden Gewalt des Zusammenhanges Folge gebend, B. 15 nicht geradezu und consequent von den römischen Christen zu verstehen wagen. So heißt es z. B. „So wie ich unter allen Völkern, unter den Gr. und B. für die Weisen sowohl als auch für die Ungebildeten verpflichtet bin, bin ich auch für euch in Rom (?) verpflichtet“ <sup>4)</sup>, oder „quum omnibus promiscue hominibus aliquod debitum solvere tener, etiam vobis, Romanis (?) doctrinam div. tradere paratus sum“ <sup>5)</sup>; oder man bemerkt zu *καὶ ὑμῖν* „als in jener meiner allgemeinen Verpflichtung ebenfalls mit Begriffenen“ <sup>6)</sup>, oder „obwohl ihr zu den *σοφοῖς* gehört“ <sup>7)</sup>). Das Alles ist, wie man sehen kann, von den römischen Christen gemeint, in der That aber paßt es bei genauer Besichtigung nur auf die heidnischen Römer, die Unbestimmtheit aber der zwischen beiden hin und her schwankenden Bezeichnungen ist nur ein Beweis für die eigene Inconsequenz der Interpreten. Denn es ist wohl deutlich genug: die Ausleger, welche B. 13 von einem Predigen Pauli vor der römischen Gemeinde verstehen, wissen nun bei B. 15 nicht, ob sie lieber mittelst eines inconsequenten Sprunges plötzlich ein heidnisches Auditorium annehmen, oder mit sehr

---

1) vgl. Meyer, Philippi, Tholuck z. B. 15. 2) gegen Friszsche S. 39. 3) vgl. 1, 5; 16, 26; 1 Cor. 1; 2 Cor. 10, 5. 4) so Stäcker. 5) so Friszsche S. 39. 6) so Meyer S. 44. 7) so Philippi S. 28.

bedeutenden Schwierigkeiten in Ansehung des Gedanken-zusammenhanges die in V. 13 angefangene Meinung auch hier fortführen sollen — ein Dilemma, in welchem sich dann von selbst die willkommene Auskunft darbietet, durch die nichtssagende Uebersetzung des *ὁμῶν* mit „Römer“, die ganze Sache in der Schwebe zu belassen.

Wir nun also halten ohne Schwanken die in V. 15 Angeordneten nicht für Christen, sondern für noch Unbefehrte, für heidnische Römer. So spricht auch 1 Cor. 2, 1 ff., wo das Evangelium als göttliche *δύναμις* gerade so wie hier der naturwüchsigsten Weisheit entgegengesetzt wird, von der Zeit, wo die Corinthier noch Heiden waren, ausgestattet mit jener Bildung, welche dem Amt evangelischer Predigt so große Schwierigkeiten entgegenstellt, daß der Träger desselben gar wohl eines solchen *οὐκ ἐπαισχύνομαι* bedarf, wie ja auch Paulus selbst gesteht: *καὶ ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῇ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς* <sup>1)</sup>. Daß aber überhaupt schon die in V. 14 vorliegende Gebietseintheilung alle christliche Menschheit ausschließt, zeigt V. 16, wo die heidnische Welt zusammen mit den Juden die Gesamtheit der Menschen bildet, die an und für sich des Evangeliums noch untheilhaftig und erst noch durch die Predigt von Christo zum Glauben zu bekehren sind, so daß also wiederum auch bei dieser religiösen Eintheilung die *Ἕλληνες*, als die Vertreter der religiösen Entwicklung der sich selbst überlassenen Menschheit, nur das Heidenthum bezeichnen, die aus den Heiden bekehrte Christenheit aber thatsächlich und unbedingt ausschließen.

Dasselbe läßt sich aus der Bezeichnung *ὀφειλέτης* entnehmen, welche nicht so zu fassen ist, als betrachte Paulus die Evangeliumsverkündigung als eine von seiner Seite den Heiden gleichsam als den Gläubigern zu entrichtende Schuld <sup>2)</sup>, sondern *ὀφειλέτης* ist, wer Jemandem irgend Etwas zu leisten verpflichtet ist <sup>3)</sup>, ohne daß er gerade von dem selbst, welchem er's zu leisten

1) 1 Cor. 2, 3. 2) gegen Friszsche, Meyer, Philippi. 3) vgl. Reiche, Nielsen.



hat, dazu verpflichtet sein müßte. So ist also Paulus verpflichtet, *Ἑλλησι καὶ βαρβάροις, σοφοῖς καὶ ἀνοήτοις* das Evangelium zu predigen; Gott ist er das Predigen schuldig, dem Gott, der ihn in diese Pflicht genommen hat, dem ist er verpflichtet, das Evangelium denen zu bringen, für welche er in Dienst genommen ist <sup>1)</sup>. Es ist also das *ὀφειλέτης εἰμί* wesentlich gleich jenem *πεπλυστευμαι τὸ εὐαγγέλιον* <sup>2)</sup> oder *ἀνάγκη μοι ἐπικειται* <sup>3)</sup>. So wenig aber aus dieser Verpflichtung zur Befeh- rung der Heiden an und für sich irgend wie eine Verpflichtung zur schriftlichen oder mündlichen Predigt des Evangeliums bei allen Heidenchristen gefolgert werden kann, ebenso wenig be- zieht sich das *εὐαγγελισασθαι* des Paulus hier oder an irgend einer andern Stelle auf bekehrte Heiden, auf Heidenchristen <sup>4)</sup>, sondern immer nur auf Unbekehrte.

Es wird sich nun auch der Sinn der vielbesprochenen For- mel *οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον* anders bestimmen, als er ins- gemein gefaßt wird. Für's Erste heißt *οὕτως* nie „folglich, itaque“, die beigebrachten Stellen Apgefch. 7, 8; 1. Cor. 14, 25 sind nichts weniger als Belege für diese Bedeutung <sup>5)</sup>; eben- sowenig aber ist *οὕτως* hier Vergleichungspartikel, denn das Nächstvorhergehende enthält keine Vergleichung <sup>6)</sup>, und auf *καθώς* B. 13 es zurückzubeziehen <sup>7)</sup>, ist gegenüber dem dort ge- brauchten *ἐν* eine grammatische, gegenüber dem dadurch zur Parenthese degradirten B. 14 eine sachliche und logische Unmög- lichkeit. *Οὕτως* heißt vielmehr in diesem absoluten Gebrauch immer „so, unter dieser Bestimmtheit, diesen Umständen“; es faßt also an unserer Stelle den Inhalt von B. 14 in sich zusammen <sup>8)</sup> und bezeichnet eine gewisse Qualität nicht sowohl der Person des Apostels <sup>9)</sup>, als vielmehr seiner Geneigtheit, in Rom zu predigen. Wir verbinden nämlich *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον* zu

---

1) Apgefch. 26, 16; vgl. Rückert, Krehl, Baumgarten-Crusius. 2) Gal. 2, 7. 3) 1 Cor. 9, 16. 4) vgl. Apg. 8, 12. 35; 14, 21; Röm. 15, 20; 1 Cor. 1, 17; 2 Cor. 10, 16; Gal. 1, 16. 5) gegen Rückert, Baumgarten-Crusius, Philippi, Tholuck. 6) gegen Reiche, Glöckler z. B. 15. 7) so Grotius, Tholuck in d. früh. Ausgg. 8) vgl. Frischke. 9) gegen Dis- hansen, Meyer.

einem einheitlichen Begriff <sup>1)</sup>, der dann Subjekt ist und *οὕτω* mit der zu ergänzenden Copula zu seinem Prädikat hat: „unter solchen Umständen befindet sich die meinerseits vorhandene Geneigtheit, solche Bewandniß hat es mit meiner Geneigtheit, auch euch“ *κ. 2)*. Nimmt man nämlich *πρόθυμον* als Subjekt und *τὸ κατ' ἐμὲ* als *accus. abs.* „was mich betrifft, so ist Geneigtheit vorhanden“ <sup>3)</sup>, so müßte es da nicht bloß nach den Gesetzen des guten Ausdrucks, sondern sogar nach der Grammatik *προθυμία* heißen; denn die Beispiele, auf die man sich beruft, um zu beweisen, daß *πρόθυμον* schlechtweg für *προθυμία* stehe, sind nicht beweiskräftig. Es sind nämlich alle Beispiele auszuschließen, die diesen Gebrauch des Adjektivs bei rein sinnlichen Wörtern bestätigen, wie etwa *μικρόν, ὀλίγον, βραχύ, φανερόν, ἔσχατον* u. a.; sodann gehören nicht hieher die Stellen, wo Neutra von Adjektivis bei einem Genitiv stehen, so daß sie nicht sowohl einen selbstständigen Abstraktivbegriff bezeichnen, der wie jedes andere Wort ganz beliebig überall in dieser Bedeutung stehen könnte, sondern nur die bestimmte, concrete Thatsache ausfagen, daß die im Genitiv dabeistehende Person oder Sache die den Begriff des Adjektivs ausmachende Art und Natur an sich hat; eine grammatische Figur, bei welcher das substantivirte Adjektiv in dem dabei stehenden Substantiv geradezu wurzelt, ohne dasselbe in der Luft stehen würde. So ist es z. B. bei den Stellen Röm. 1, 19; 2, 4; 8, 3; 9, 22; 2 Cor. 4, 17; Phil. 3, 8. Ferner sind auszuschließen alle Stellen, wo das substantivirte Adjektiv den Artikel hat, dies ist aber sowohl in der neutestamentlichen, als auch in der klassischen Literatur überall der Fall, wo das Adjektivum als abstraktes Nomen gebraucht wird <sup>4)</sup>. Endlich kommen auch solche Fälle nicht in Betracht, wo das Adjektiv eigentlich Adjektiv bleibt und den Artikel nur um eines zu ergänzenden Substantivums willen vor sich hat, wie z. B. alle pluralischen Gattungsbezeichnungen: Röm. 1, 20;

---

1) vgl. Kypke II p. 153. 2) vgl. 1 Pet. 2, 15 u. Reiche, Fritzsche, van Hengel. 3) so Calvin, de Wette, Meyer. 4) vgl. d. vor. Stellen u. Kühner a. a. D. S. 475.

2. Cor. 5, 17; Eph. 2, 6: 3, 10; Phil. 2, 10; Col. 1, 16 u. ö., vgl. auch 1 Cor. 1, 25. So bietet die gesammte Mannichfaltigkeit des Sprachgebrauchs durchaus gar kein Analogon zu dem in Frage stehenden Gebrauch von *πρόθυμον* für *προθυμία*. Dazu kommt nun aber noch die weitere Schwierigkeit, daß bei der uns jetzt vorliegenden Konstruktion der Worte *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον* nicht bloß die Copula, sondern das ganze Prädikat fehlen würde, es müßte ein *πάρεστι*, *πρόκειται* ergänzt werden. Ganz anders 2 Cor. 8, 11, wo nur die Copula zu den als Prädikat zu fassenden und zu *προθυμία*, wie zu *ἐπιτελέσαι* gehörigen Worten *ἐκ τοῦ ἔχειν* zu ergänzen ist; gleich daneben aber in V. 12 steht eben jenes *πρόκειται*, zum deutlichen Beweis, daß der Apostel die Entbehrlichkeit der Copula und die Unentbehrlichkeit eines vollständigen Prädikats sehr wohl zu unterscheiden versteht. —

Die andere Fassung der Worte, nach welcher *τὸ κατ' ἐμὲ* für *ἐγὼ* stehen, und *πρόθυμον* dazu Prädikat sein soll<sup>1)</sup>, ist erstens sprachlich nicht gehörig gestützt, auch neuerdings nicht durch die von Tholuck beigebrachten Beispiele, die sich noch dazu größtentheils auf andere Ausdrücke beziehen; und zweitens heißt es doch wahrlich dem Apostel eine ziemliche Ungeschicklichkeit im Ausdruck zutrauen, wenn er den Gedanken „ich bin geneigt“ nicht anders wiedergeben konnte, als durch diese möglichst harte, schwülstige und unverständliche Wendung *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον*. Denn auch den Gedanken der Unterordnung seines Willens unter den Willen Gottes konnte der Apostel doch viel schöner und einfacher mit einem *ἐγὼ μὲν* oder *ἐγωγε* ausdrücken; und auch wenn ihm gerade an dem *τὸ κατ' ἐμὲ* besonders viel gelegen sein sollte, so konnte er ohne Abschwächung jenes Gedankens, ja im Gegentheil mit noch schärferer Hervorhebung desselben, die weit natürlichere persönliche Konstruktion gebrauchen und schreiben *οὕτω, τὸ κατ' ἐμὲ, πρόθυμός εἰμι*, wie z. B. Röm. 12, 18: *εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*.

1) so Bengel, Köllner, Rückert, Baumgarten-Crusius, Tholuck.

Wir bleiben also bei unserer oben gegebenen Erklärung, nach welcher der Nachdruck auf der in *οὐτω* angedeuteten Qualität der Geneigtheit des Apostels, in Rom zu predigen, zu liegen kommt. Daß er dies zu thun gewillt sei, hat er schon in B. 13 bestimmt genug zu erkennen gegeben, er wird also hier in B. 15 nicht bloß eine leere Wiederholung dieses Vorsatzes bringen, sondern ein Weiteres, Neues davon aussagen, und nach der Beziehung des *οὐτω* auf B. 14 besteht dies Neue darin, daß Paulus, wenn er in Rom zu predigen begehrt, dies nur wünscht im Hinblick auf seine Verpflichtung, der gesammten Heidenwelt zu predigen; bei der Predigt in Rom ist's ihm nur zu thun um die Verwirklichung jenes umfassenderen Berufes. Es wird ihm also diese apostolische Thätigkeit in der occidentalsch-heidnischen Welthauptstadt nothwendig sein zum Eintritt in das neue bedeutame Stadium der Verwirklichung seiner weltumfassenden Aufgabe, das uns nun schon öfter begegnet ist, nämlich zur Uebertragung der heidenapostolischen Predigt in das Gebiet des heidnischen Occidents. Sobald er Rom in apostolischer Thätigkeit betritt, hat er gleichsam Besitz ergriffen von dem Gebiet, dessen Haupt und Repräsentantin Rom ist, hat so zu sagen officiell dem ganzen Abendland in göttlicher apostolischer Machtvollkommenheit seine Thätigkeit angekündigt.

Nur zu dem Ende ist's ihm für jetzt um das Predigen in Rom zu thun, er will nicht jetzt eine großartige, ausgedehnte Bekehrungsarbeit in Rom beginnen, deßhalb genügt ihm auch ein kurzer Aufenthalt, (B. 11) er will, wie wir sehen werden, sobald er jenen Zweck in Rom erreicht haben wird, in den fernsten Occident, nach Spanien hinwegeilen.

Werden wir nun um der Begründung all dieser Behauptungen willen auf unseren früheren Ausdruck zurückgeführt, daß B. 15 von den heidnischen Bewohnern Roms die Rede sei, so machen uns in unserer obigen Begründung dieser Ansicht auch die Worte *ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ* nicht irre. Denn hätte der Apostel die römischen Christen gemeint, so hätte er entweder wie in B. 7 geschrieben *ἰμῖν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ*, oder auch *ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ πιστοῖς*, oder, was wohl noch wahrscheinlicher ist, er hätte, wie im ganzen vorhergehenden Zu-

sammenhang von B. 7 an, gar Nichts weiter zum Pronomen hinzugesetzt. Gerade aber dies, daß er es für nöthig hielt, diese appositionelle Näherbestimmung beizufügen, veranlaßt uns, an Andere zu denken. So wie die Worte *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* als Erklärung des *ὑμῖν* dastehen, sind wir, auch ganz abgesehen von dem oben dargelegten Zusammenhang mit B. 14, vollkommen befugt, sie als Bezeichnung derer in Rom, d. h. der Bewohner Roms überhaupt zu verstehen, eine Auslegung, zu der wir unter den Neueren nur bei Krehl eine schwankende Zustimmung finden. Das pronomen personale aber kann der Grieche gerade so in rein örtlichem Sinn gebrauchen, wie wir sagen „ihr, bei euch“, ohne daß nothwendig die Angeredeten selbst darunter mitbefeßt, geschweige denn ausschließlich gemeint sein müßten, wie wir denn auch 15, 28 lesen *δι' ὑμῶν*, d. h. durch eure Stadt, durch Rom <sup>1)</sup>). An unserer Stelle aber ist ein solcher Gebrauch des Personalpronomens um so zulässiger, da ja auch vorher schon im ganzen Proömium die Gemeinde der Leser hauptsächlich insofern sie eben die römische Gemeinde ist, in Betracht kam <sup>2)</sup>).

Kehren wir nun zu B. 13b zurück, so ist es bei der engen Verbindung, in welcher die ersten Worte von B. 16 *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον* mit B. 15 und dadurch wieder mit B. 13 stehen, zu verwundern, wie die Ausleger, trotz der Richtigkeit ihrer Bemerkungen über die nothwendig zu erwartende hochmüthige Feindseligkeit der heidnischen Römer gegen das Evangelium, dennoch B. 13 von Pauli Wirken innerhalb der römischen Christengemeinde verstehen können. Einige leise Andeutungen eines richtigeren Verständnisses sind zwar hie und da zerstreut zu finden; so z. B. gehört hieher, was zu B. 11 bemerkt worden ist, die Stärkung der Befehrten schließe die Hoffnung neuer Befehrungen nicht aus <sup>3)</sup>, oder wenn wir lesen, die Frucht, welche der Ap. erwartete, war die Stärkung der Gemeinde, vielleicht auch die Vermehrung ihrer Glieder <sup>4)</sup>;

1) vgl. Reiche, Frischke, Krehl, Philippi z. b. St. u. 2 Cor. 1, 16.

2) vgl. Krehl S. XXI. 3) Reiche z. B. 11 S. 128. 4) Rückert z. B. 13 S. 39.

am richtigsten Philippi<sup>1)</sup>: „Zwar verkündigt der Ap. nach Apg. 28 in Rom zuerst den Juden das Evangelium, doch ist diese Thätigkeit, wie auch sonst, nur eine untergeordnete und vorbereitende. Sie bahnt ihm den Weg zur Predigt unter den Heiden. Vgl. Apg. 28, 28“. Allein solange nicht solche Gedanken mit exegetischer Nothwendigkeit dem ganzen Organismus des Zusammenhanges eingefügt werden, so lang helfen sie eher die Schwierigkeiten vermehren, als die einheitliche Lösung finden.

Das Hauptärgerniß, welches bisher die Auslegung von unserer Meinung abgeschreckt hat, nämlich das *ἐν ὑμῖν*, läßt sich unschwer beseitigen, wenn wir diese Worte ebenso wie B. 15 rein lokal nehmen, nicht bloß bei euch, in eurer, der Leser, Gemeinde, sondern bei euch, in Rom<sup>2)</sup>. Jetzt belästigt uns auch das Adjektiv *λοιποῖς* nicht mehr; denn wie man, offenbar wegen der Schwierigkeit der Beziehung dieses *λοιποῖς* auf die römischen Christen, schon früh entweder *λοιποῖς*<sup>3)</sup> oder *ἐθνεσιν*<sup>4)</sup> weggeworfen hat, so suchen sich auch jetzt die Ausleger dieses Hinderniß theils durch Annahme einer allerdings zwar sprachlich richtigen, hier aber um des Zusammenhanges willen sehr gezwungenen Attraction: *ἐν τοῖς λοιποῖς, ἐθνεσιν* scil. *οὖσιν*<sup>5)</sup>, theils durch die unbrauchbare Uebersetzung „Völker“<sup>6)</sup>, vom Hals zu schaffen. Für uns entsteht ganz und gar keine Schwierigkeit. Ebenso kann auch der Sinn des *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ* für uns keinem Zweifel mehr unterliegen; es ist nichts Anderes als jenes *κερδαίνειν ἀνθρώπων* oder *ψυχὰς*<sup>7)</sup>, welches Paulus eine Frucht nennt, und zwar seine Frucht, weil er das Amt eines Schnitters im Reich Gottes zu führen hat<sup>8)</sup>. Von einem persönlichen emolumentum des Paulus kann keine Rede mehr sein, auch der Ausdruck *σχῶ* — nicht *ἔχω*<sup>9)</sup> — nöthigt nicht dazu. Denn wenn auch

---

1) 3. B. 13 S. 27. 2) vgl. 1 Cor. 2, 2; 1 Petri 5, 2; Winer S. 344. 3) Cod. 31. Aeth. 4) Cod. E. 5) vgl. Winer S. 469; dagegen Baumgarten-Crusius. 6) Köllner, Fritzsche, van Hengel. 7) vgl. Marc. 1, 17; Luc. 5, 10; 1 Cor. 9, 19 ff. 8) so Meyer, Philippi, Tholuc; vgl. Matth. 9, 38; Joh. 4, 36. 46. 9) gegen Krehl, vgl. Fritzsche.

ἔχει selbst nicht sofort gleich erlangen gefaßt werden darf <sup>1)</sup>, so ist es doch etwas ganz Anderes beim Aorist, welcher nicht sowohl einen fortwährenden Zustand, als vielmehr den Eintritt des durch das Verbum selbst bezeichneten Seins oder Thuns bedeutet (ἐνόσησα ich wurde krank u. a.), so daß wir also dem Verbum ἔχειν keinen Zwang anthun, wenn wir den Aorist ἔσχον erklären ich trat in Besitz, d. h. ich erlangte, an unserer Stelle aber, nach dem bekannten Gebrauch der Modi des Aorist, übersetzen „damit ich erlangte, ut consequerer“ <sup>2)</sup>. —

Erst jetzt sind wir gehörig im Stande, jenen unbestimmten Aussagen der Verse 11 u. 12 auf Grund unseres Verständnisses von V. 13—15 den nöthigen bestimmten Inhalt zu geben, und wir thun dies, indem wir überhaupt den Gewinn, den alle unsere bisherigen Erörterungen für die Beantwortung der Frage nach Zweck und Anlaß des Briefes abgeworfen haben, kurz zusammenfassen.

---

1) vgl. Frischa, de Wette, Meyer. 2) so Rückert, vgl. Mark. 3, 21; Joh. 13, 31; Röm. 8, 30; Jud. 14.

### III.

#### Die Ergebnisse aus der Untersuchung des Prosimiums.

---

Indem Paulus daran geht, mit seiner heidenapostolischen Predigt sich in das Gebiet der Occidents zu begeben<sup>1)</sup>, wünscht er die römische Christengemeinde zu besuchen und durch gegenseitiges Kennenlernen in ein näheres persönliches Verhältniß zu ihr zu treten, in der Absicht, um an dieser in der occidentalschen Welthauptstadt lebenden Gemeinde einen festen Stützpunkt für sein jetzt zu beginnendes abendländisches Heidenmissionswerk zu haben<sup>2)</sup>. Wie nun diese Wendung in des Paulus apostolischer Wirksamkeit an und für sich eine Sache von der größten Bedeutung ist, so mußte auch die römische Gemeinde, wenn sie für jenen Zweck gewonnen werden sollte, zu dem Ende über Bedeutung, Wesen und Berechtigung dieses Schrittes gehörig unterrichtet und so mit guter Zuversicht für denselben erfüllt werden. Da nun aber dieser Plan des Paulus vermöge innerer Nothwendigkeit in seinem apostolischen Berufswerk überhaupt begründet war, so konnte jene Verständigung mit der römischen Gemeinde in keiner andern Weise erzielt werden, als so, daß Paulus Natur und Wesen seines apostolischen Werkes und die Grundsätze, von denen er sich bei der Ausrichtung desselben leiten ließ, ausführlich darlegte und in ihrer Wichtigkeit und Nothwendigkeit aufzeigte.

So sind wir hier an den Punkt gelangt, wo wir die Ergebnisse

---

1) vgl. Rückert II S. 374; Philippi S. 8. 2) Credner a. a. O. S. 386, Baumgarten-Crusius S. 3, Meyer S. 9; gegen Rückert II S. 376.



unserer Untersuchungen über B. 1 ff., besonders über den Begriff *εὐαγγέλιον* verwerthen können, und wo auch jenes Aoristpaar, *στηριχθῆναι* und *συμπαρακληθῆναι*, seine entschiedene, in den ganzen Gedankenkreis tief eingreifende Bedeutung erhält. Denn die Gemeinde, an welcher der Apostel für seine neue Thätigkeit einen Halt haben will, die ihm, um in modernem Ausdruck zu reden, zugleich den Schlüssel zu seinem künftigen Arbeitsfelde in die Hand geben und die Garantin dieser Thätigkeit werden soll, die muß vor Allem gewiß sein, daß die Grundsätze und Voraussetzungen, von denen er sich in seinem Heidenapostolat bestimmen ließ, ihrem eigenen christlichen Glauben entsprechend seien; sie muß um so sorgfältiger deß gewiß zu werden begehren, da noch keine persönliche Bekanntschaft mit Paulus vorhanden ist, an der sie eine thatsächliche erfahrungsmäßige Bergewissenerung von der Rechtmäßigkeit und Richtigkeit seines apostolischen Thuns haben könnte. Kann nun aber Paulus, wie wir gesehen haben, nicht nur den Glaubensstand der römischen Christen rühmend erwähnen (B. 8), sondern sogar seinen eigenen mit dem bei den Lesern unbedingt vorausgesetzten Glauben ohne irgend welche Klausel in Parallele stellen, ja ihr beiderseitiges Verhältniß zu einander im Voraus als Glaubenseinheit, Glaubensgemeinschaft bezeichnen (B. 12), so kann er auch weiter Nichts erstreben wollen, als durch persönliche Gegenwart und persönlichen Verkehr mit ihnen in Wort und That sie in dem vertrauensvollen Bewußtsein dieser ihrer Glaubenseinheit mit ihm noch mehr zu befestigen — und dies eben will *χάρισμα εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* besagen. Von Förderung im Christenthum, oder von jenem Zurechtbringen des Ambrosiaster, was eigentlich nichts mehr und nichts weniger wäre, als eine abermalige Bekehrung, ist keine Rede, nicht einmal von einer Befestigung im Glauben überhaupt; sondern da, wie wir auch schon oben sahen, das *χάρισμα* des Apostels ihre Festigung nur vermittelt der durch dasselbe sich herausstellenden Glaubensgemeinschaft der Gemeinde und des Apostels bewirken soll, so kann auch das *στηριχθῆναι* höchstens insoferne von einer Stärkung im Glauben überhaupt verstanden werden, als eine solche von selbst auch kräftigend und befestigend auf das Be-

wußte jener ihrer Glaubenseinheit mit dem Apostel zurückwirken mußte.

Dies Bewußtsein aber und das aus demselben sich ergebende gute Vertrauen der römischen Christen nicht sowohl in des Paulus Person <sup>1)</sup>, als vielmehr in sein heidenapostolisches Amt und Werk, mußte er voraussetzen können, wenn er sich auf die Gemeinde in der nun anzuhebenden Ausrichtung desselben im Occident sollte verlassen können. Darum ist's nicht die christliche Lehre in compendiöser Gedrängtheit, was er ihnen schreibt, auch nicht sein eigenes specifisch paulinisches Evangelium, sondern aus der Gesamtheit der christlichen Heilswahrheit hebt er lediglich aus <sup>2)</sup>, theils was in erster Reihe ihm für sein heidenapostolisches Thun principiell maßgebend ist, theils was ihm als Beweismittel dafür dienen kann, daß er wirklich mit seinem apostolischen Verfahren sich durchweg in Uebereinstimmung mit jenen acht evangelischen Principien befinde.

Wie sich nun bei dieser Anschauung, gegenüber der Baur'schen Meinung von dem untergeordneten Verhältniß der ersten acht Capitel zu dem Theil 9—11, gerade die selbstständige Bedeutung des Theils Cap. 1—8 klar herausstellt, so bringt sie uns auch den andern Vortheil, daß wir weder bisher, noch auch auf dem Punkt, wo wir jetzt angelangt sind, in die mißliche Nothwendigkeit versetzt sind, zur Begründung unserer Auffassung des Briefes vor allen Dingen, entweder aprioristisch, oder in unzulässiger Weise aus dem dogmatischen Inhalt des Briefes, über die Zusammensetzung der römischen Gemeinde und den Glaubensstand der Leser uns vergewissern zu müssen. Ist der Brief das, wofür wir ihn auf Grund des Proömiums erklärten, so war er nothwendig, ganz abgesehen davon, welches der Gemeinde innerer und äußerer Zustand war. Aber auch die Beziehung auf das Judenthum, die wir von Pauli eigenen Worten aus dem Briefe geben zu müssen glaubten, veranlaßt uns vorderhand noch keineswegs zu derartigen Unter-

---

1) gegen Credner a. a. O. und Krehl S. XXIII. 2) vgl. Köstlin, Jahrb. f. deutsche Th. I, 1. S. 79.

suchungen. Denn es ist sehr richtig, was Kbstlin bemerkt: „Judaistische Einflüsse lagen nicht bloß bei früheren Judenpropheten sehr nahe, sondern sie mochten an jeder apostolischen und so auch an der paulinischen Heilsverkündigung Anlaß nehmen, sofern jede an die alttestamentliche Offenbarung Gottes sich angeschlossen, dabei die Unwandelbarkeit göttlichen Willens und Waltens lehrte, und hiemit von selbst auf die Frage führte, wie doch der jetzt verkündete Heilswegs zur Ordnung des Alten Bundes sich verhalte“<sup>1)</sup>; ja die auch bei den Heidenchristen natürlicherweise stattfindende Kenntniß des Gesetzes und der Propheten konnte, besonders bei der so vielfach stattfindenden Mischung der Gemeinden aus ehemaligen Juden und Heiden, auch ohne judaistische Bearbeitung der letzteren (wie bei den Galatern), jenen alttestamentlichen Weg, den die christliche Predigt und Erkenntniß nothwendig gehen mußte, nur fördern<sup>2)</sup>.

Wenn nun Paulus den Orient, in welchem noch immer das eigenthümliche Gebiet des israelitischen Volkes zu suchen ist, mit der apostolischen Predigt verläßt, um sich auf den gegensätzlich gearteten Boden der occidentalischen Heidenwelt zu begeben, ohne daß doch eine Befehrung des Volkes Israel bereits eingetreten wäre, so scheint das allerdings mit dem göttlichen Wort zu streiten, nach welchem die Predigt des Heils durch Israel, von dem in vollem Genuß des Heils stehenden Volk des Heils aus, zu den Heiden kommen soll. Solang Paulus mit seiner Heidenpredigt (*εὐαγγέλιον τῆς ἀποβουστίας*) sich im Orient hielt, auf dem ihm mit den Zwölfen gemeinsamen Boden, so lang es also bei der geographischen, statistischen und heilsgeschichtlichen Beziehung dieses Gebietes zu Land und Volk Israel, wie wir sie eben darlegten, das Regelmäßige war, daß seine Heilsverkündigung durch Israel und von Israel aus zu den Heiden kam, so lang konnte auch seine Thätigkeit als eine Mitarbeit zur Herbeiführung einer Befehrung des ganzen Israel als Volkes gelten. Der neue Weg der Ausbreitung des Heils unter den Menschen, welchen Gott der Herr einerseits durch die Geschichte des Cor-

1) a. a. O. S. 76.

2) Meyer S. 19. 20.

nelius und andrerseits durch die Geschichte der Berufung und ersten Berufsthätigkeit Pauli den Zwölfen thatsächlich geoffenbart, und als einen zu der bisherigen Vermittlung des Heils durch Israel selbstständig hinzukommenden (Gal. 2, 7) zum Bewußtsein gebracht hatte, dieser Weg ist allerdings der einer unmittelbaren Berufung der Heiden als solcher in die Heilsgemeinde Gottes; allein solange dieselbe nur in Orient geschieht, hat sie wesentlich die Bedeutung, Israel ringsum mit gläubigen Gemeinden zu umgeben, ob etwa in diesen thatsächlichen Offenbarungen des neuen Gnadenweges Israel den Mahnruf Gottes seines Herrn und die Weisungen erkennen möchte, die ihm in den zumeist aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden ein Bild seiner jekigen, durch Gottes Gnade noch nicht zur Entscheidung gebrachten Gegenwart zeigen, für die Zukunft aber ein Doppeltes in Aussicht stellen konnten: entweder seine Selbstvollendung zur wahren Heilsgemeinde Gottes durch gläubige Annahme des Heils und Aufnahme der ganzen gläubigen Menschheit in die Gemeinschaft desselben, oder eine selbstständig neben Israel in Form der Heidenkirche erwachsende Heilsgemeinde — kurz: auch die heidenapostolische Predigt Pauli im Orient ist eine stetige fortgehende Einladung Israels, als Volk sich für das Heil zu entscheiden, um auch jetzt noch für die weitere Herausbildung des schließlichen Reiches Gottes aus der Menschheit das Verheißungswort zu erfüllen Gen. 12, 3: Durch deinen Namen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden.

Dazu scheint es nun aber im schärfsten Gegensatz zu stehen, wenn Paulus den orientalisches-israelitischen Schauplatz verläßt, um der occidentalisches Heidenschaft sich zuzuwenden. Denn daß wir zwischen diesen beiden Phasen seiner apostolischen Laufbahn jedenfalls scharf zu scheiden haben, dürfte nicht bloß aus unsern obigen Bemerkungen (S. 60 ff.) hervorgehen, sondern wie mich dünkt, scheidet die Schrift selbst in dieser Weise. Denn wenn der Herr selbst Pauli Bestimmung also ausdrückt: *σκεῦος ἐκλογῆς μοι ἐστὶν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομα μου ἐνώπιον ἔθνων καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραὴλ* <sup>1)</sup>, so kann diese Be-

1) Apg. 9, 15.

zeichnung nicht in dem Sinn gemeint sein, daß Paulus gleichmäßig der Heiden und der Juden Apostel sein solle, sondern, da er selbst ausdrücklich das *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* von sich ablehnt und dem Petrus zuweist <sup>1)</sup>, so muß jene Bezeichnung eben doch unter die Einheit des Heidenapostolats zusammengehen, und so ist's auch: Paulus ist Heidenapostel, nur auf verschiedenen Gebieten; auf dem einen steht seine heidenapostolische Verkündigung in stetiger Beziehung zu Israel und kommt Israel zu Gute, auf dem andern Gebiet aber hat er sich lediglich an die dem heiligen Volk gegenüberstehende natürliche Menschheit zu wenden, daher es denn auch als *ἔθνη καὶ βασιλεῖς* bezeichnet, jenes aber nach Israel benannt wird. Ebenso tritt dieser Gedanke an der parallelen Stelle *ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἔξαποστελῶ σε...* hervor <sup>2)</sup>, wo das *μακρὰν* uns ebenso an eine absolute Ferne, an den fernsten Occident denken läßt, wie auch der Prophetie gerade dies ein wesentlicher Gedanke ist, daß das Heil zu den fernsten Heidenvölkern gebracht werden soll <sup>3)</sup>. Eben daher erklärt sich auch der plötzliche Wuthausbruch der Juden bei jener Rede des Paulus; daß er behauptete, Gott in einem Gesichte über den Unglauben der Juden gegen seine Predigt haben scheitern zu hören, das lassen sie sich gefallen; daß aber Gott einen Boten des Heils zur Strafe von ihnen weg an einen Ort schicken will, der in diametralem Gegensatz zu dem Land des Heils steht, nämlich in die weiteste Ferne der (abendländischen) Heidenwelt, das ist ihnen unerträglich. So ist es nach meiner Meinung auch zu verstehen, wenn der römische Clemens an der bekannten Stelle <sup>4)</sup> von Paulus sagt: *καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἔλθὼν, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου κτλ.* Wir haben da offenbar eine erfüllungsge-  
 schichtliche Beziehung auf Apgesch. 9, 15 u. 22, 21; die *ἡγούμενοι* entsprechen den Apg. 9, 15 als *βασιλεῖς* bezeichneten, und *τέρμα τῆς δύσεως* sagt nur bestimmter dasselbe aus wie jenes *μακρὰν* an der zweitgenannten Stelle: Clemens kennt also

1) Gal. 2, 7. 2) Apg. 22, 21; vgl. 13, 47. 3) vgl. z. B. Jes. 49, 1. 6; 60, 3. 4) 9, 10; 66, 19 u. 5. 4) ep. ad Cor. I, 5.

eine Erfüllung der von uns vorhin angeführten Stelle Apgsch. 9, 15, welche dadurch geschehen ist, daß Paulus vor den Gewalthabern der am äußersten Ende des Abendlandes wohnenden Völker gepredigt hat. Nimmt man noch hinzu, daß Clemens dies in dem Zusammenhang sagt, wo er die Vollständigkeit der Berufsthätigkeit Pauli summarisch darein setzt, daß er *καὶ οὗτος ἐγένετο ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει*, so werden wir an obigen Worten ein gewichtiges Zeugniß für die Richtigkeit unserer Erklärung von Apg. 9, 15 (22, 21) haben, nach welcher dort nur das gesammte heidenapostolische Gebiet in die beiden Hälften des Ostens und Westens getheilt ist.

Wie wenig die Juden selbst die gesammte Diaspora in Bausch und Bogen unter einen und denselben Gesichtspunkt zusammenzufassen pflegten, wie gut sie vielmehr in derselben einzelne Theile je nach ihren Lagen und Zuständen zu unterscheiden wußten, geht z. B. schon daraus hervor, daß die orientalische babylonisch persische Diaspora, sowohl nach ihrem eigenen Urtheil, als auch in den Augen der im Mutterland wohnenden Juden, für reiner und heiliger galt, als die mit dem heidnischen Völkerleben so vielfach verwachsene occidentalische <sup>1)</sup>. Die letztere stand deßhalb auch in keiner so engen Verbindung mit dem Mutterland, als jene <sup>2)</sup>. Gilt aber das schon von den Juden in Kleinasien, Griechenland, Aegypten, die allerdings von Palästina aus gegen Westen wohnten, aber doch noch gar nicht zu dem eigentlichen Occident gehörten, sondern noch in der geographischen Nachbarschaft Palästinas sich befanden und mit zum Orient gerechnet wurden, die ja auch durch ihre große Anzahl einen ordentlichen Synagogalverband und dadurch eine religiöse Selbstständigkeit unterhalten konnten, so mußte eine solche Loslösung von der eigentlichen inneren Zusammengehörigkeit mit Israel in noch viel höherem Grade bei denen stattfinden, die etwa über Rom und Italien hinaus im eigentlichen fernen Abendland, und zwar da-

---

1) vgl. Othon. lex. rabb. Genev. 1675. p. 63 (Winer im R. W. B. unter „Zerstreuung“ gibt, wohl nach einer späteren Ausg., p. 76 ff. an), und Lundius, d. alten jüd. Heiligth. 2c. 1. IV, cap. 21, S. 835. 2) vgl. Joseph. antiq. 15, 2, 4; bell. jud. II, 16; Lundius a. a. D.

mals jedenfalls noch in sehr sporadisch vereinzelter Zahl sich aufhielten. Es ist zwar eine vielfach verbreitete Meinung, daß auch in jenen occidentalischen Ländern bereits im apostolischen Zeitalter eine im Durchschnitt ebenso starke jüdische Colonisirung wie in den genannten orientalischen Gebieten sich gebildet habe, allein es beruht das nur auf Vermuthungen und Combinationen. Wenn z. B. Josephus sagt<sup>1)</sup>: οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ὑμετέραν ἔχων, so ist das eine der bei diesem Schriftsteller nicht seltenen rhetorischen Hyperbeln, aus der um so weniger gefolgert werden darf, als οἰκουμένη kurz vorher in so engem Sinne steht, daß der Römerzug nach Britannien, als einem nicht zu dem zwischen Euphrat, Syter, Libyen und Gadeira liegenden Länderraum gehörigen Lande, als ein ζητεῖν ἑτέραν οἰκουμένην bezeichnet wird. Jedenfalls aber folgt aus der Stelle noch lange nicht, daß damals auch im Abendland Juden in bedeutender Anzahl sich befunden hätten. Philo zählt einmal<sup>2)</sup> die Diaspora in ihrer ganzen Ausdehnung auf: αὕτη ἐμὴ μὲν ἐστὶ πατρίς, μητρόπολις δὲ οὐ μιᾶς χώρας Ἰουδαίας, ἀλλὰ καὶ τῶν πλείστων διὰ τὰς ἀποικίας ἃς ἐξέπεμψεν ἐπὶ καιρῶν εἰς μὲν τὰς ὁμόρους, Αἴγυπτον, Φοινίκην, Συρίαν τὴν τε ἄλλην καὶ τὴν Κοίλην προσαγορευομένην, εἰς δὲ τὰς πόρρω διωρισμένας, Παμφυλίαν, Κιλικίαν, τὰ πολλὰ τῆς Ἀσίας ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν τοῦ Πόντου μυχῶν τὸν αὐτὸν μὲν τρόπον καὶ εἰς Εὐρώπην, Θετταλίαν, Βοιωτίαν, Μακεδονίαν, Αἰτωλίαν, τὴν Ἀττικὴν, Ἄργος, Κόρινθον, τὰ πλεῖστα καὶ ἄριστα Πελοποννήσου. Καὶ οὐ μόνον αἱ ἠπειροὶ μεστὰὶ τῶν Ἰουδαϊκῶν ἀποικιῶν εἰσιν, ἀλλὰ καὶ νήσων αἱ δοκιμώτατοι, Εὐβοία, Κύπρος, Κρήτη· Καὶ σιωπῶ τὰς πέραν Εὐφράτον, πᾶσαι γὰρ ἔξω μέρους βραχέος (Βαβυλῶνος καὶ τῶν ἄλλων σατραπειῶν, αἱ ἀρετώσαν ἔχουσι τὴν ἐν κύκλῳ γῆν) Ἰουδαίους ἔχουσιν οἰκήτορας.

Man sieht, die Aufzählung beabsichtigt eine ganz systematische Vollständigkeit; bekommt man also nichts von einer itali-

1) Bell. jud. II, 16, 4.

2) Philon. opp. ed. Mangey, tom. II

ſchen, ſpaniſchen oder galliſchen Diaspora zu hören, ſo werden eben dieſe Länder wohl zu den durch jenes *πλείστοι* ausgeſchloſſenen gehören, in welchen eine Diaspora ſich entweder gar nicht fand, oder doch nur in ſo vereinzeltten Fällen, daß ſie gegenüber der eigentlichen nur im Orient ſich findenden Diaspora als völlig bedeutungslos gar nicht in Betracht kam. Scheinbar auffallend iſt, daß Rom nicht genannt wird; allein von der zahlreichen Judentſchaft zu Rom hat Philo in derſelben Schrift kurz vorher ſchon ausführlich geſprochen in zwei Stellen, die wir hernach ebenfalls näher beſehen werden, und dann will ja der Verfaſſer offenbar den ganzen *Land er complex* aufzählen, für welchen um der darin wohnenden Juden willen Jeruſalem gleichſam die Hauptſtadt iſt, es läßt ſich alſo aus dem Uebergehen der römiſchen Judentſchaft gerade der Schluß ziehen, daß die Stadt Rom allein und ausnahmsweiſe größere Judenmaſſen in ihren Mauern hatte, während es dagegen in den italiſchen Ländern eine eigentliche jüdiſche Diaspora damals gar nicht gab. Das geht auch aus den genannten beiden andern Stellen hervor. An der erſten <sup>1)</sup> beruft ſich Philo auf die wohlwollende Anerkennung und Duldung der Juden von Seiten der römiſchen Kaiſer: . . . *τὴν πέραν τοῦ Τιβέρεως ποταμοῦ μεγάλην τῆς Ῥώμης ἀποτομὴν, ἣν οὐκ ἠγνόει (Augustus) κατεχομένην καὶ οἰκουμένην πρὸς Ἰουδαίων. Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες· αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες. Ἠπίστατο οὖν καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἐβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πατρίων παιδεύονται φιλοσοφίαν. Ἠπίστατο καὶ χρήματα συναγογόντας ἀπὸ τῶν ἀπαρχῶν ἱερὰ καὶ πέμποντας εἰς Ἱεροσόλυμα διὰ τῶν τὰς θυσίας ἀναξόντων. Ἄλλ' ὁ μὴν οὔτε τῆς Ῥώμης ἐξῆκισεν ἐκείνους, οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν.* Offenbar weiß Philo von keinen weiteren italiſchen Juden, als von denen, die in der Stadt Rom in dem bekannten Judenquartier wohnten, excluſivlich auf dieſe beſchränkt er die als

1) a. a. O. p. 568.



Kriegsgefangene nach Italien geführten Juden. Hätte es noch eine weitere Judenschaft in Italien gegeben, die so zahlreich gewesen wäre, daß sie zu gottesdienstlichem Gemeindeleben hätte zusammentreten und also die Milde des Liberius mitzugenießen bekommen können, so würde doch wohl Philo diese Thatsache begierig aufnehmen und benützen, um seiner Berufung auf die Milde des Kaisers durch diese Ausdehnung ihres Umfangs desto größeren Nachdruck zu geben. Sein Schweigen über eine italische außerrömische Judenschaft erklärt sich nur aus dem Nichtvorhandensein einer solchen.

Noch deutlicher wird das an der andern Stelle <sup>1)</sup>: *ἔγω γὰρ (Τιβέριος) εὐθέως ἔγω μετὰ τὴν ἐκείνου (Σηϊανοῦ) τελευτήν, ὅτι τὰ κατηγορηθέντα τῶν ᾠκηκότων τὴν Ῥώμην Ἰουδαίων ψευδεῖς ἦσαν διαβολαί, πλάσματα Σηϊανοῦ τὸ ἔθνος ἀναρπάσαι θέλοντος, ὅπερ ἢ μόνον ἢ μάλιστα ἦδει βουλαῖς ἀνοσίοις καὶ πράξεσιν ἀντιβησόμενον ὑπὲρ τοῦ παρασπονδηθῆναι κινδυνεύσαντος αὐτοκράτορος.*

Die römischen Juden waren bekanntlich treue Anhänger Cäsars und nach ihm des augusteischen Hauses; es lag deshalb dem Sejan bei seinen verrätherischen Anschlägen viel daran, der gefährlichen Juden sich zu entledigen, und also vor Allem den Liberius mißtrauisch und feindselig gegen sie zu stimmen. Waren aber zahlreiche Judengemeinschaften auch im übrigen Italien, so konnte es ihm nicht genug sein, nur einen Theil der Juden, die römischen, nur aus Rom zu vertreiben, er mußte das ganze Volk (*τὸ ἔθνος*), soweit es in Italien vorhanden war, sich und seinen Plänen vom Hals schaffen. Verdächtigte er also die Juden beim Kaiser, so mußte er entweder unmittelbar die Juden überhaupt, nicht bloß *τοὺς τὴν Ῥώμην κατοικηκότας*, anschuldigen, oder, wenn er dennoch zunächst nur die letzteren verleumdete, so mußte er Dinge vorbringen, die dann von selbst auch der übrigen italischen Judenschaft zur Last fielen und zum Verderben gereichten. Wenn nun aber doch nur die römischen Juden verbannt wurden,

1) a. a. O. p. 569.

wenn es dem Sejan eine hinreichende Lähmung der jüdischen Kräfte dünkte, 4000 waffenfähige Juden aus Rom nach Sardinien zu schicken, so ergibt sich daraus wohl mit ziemlicher Sicherheit, daß eine irgend bedeutendere sesshafte Judenthätigkeit in Italien außerhalb Roms damals nicht vorhanden war, eine Folgerung, welche auch durch die Art wie Sueton <sup>1)</sup> die Sache erzählt, bestätigt wird: *Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit: reliquos ejusdem gentis vel similia sectantes urbe submovit.*

Ja, auch die bekannte Erzählung bei Sueton: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* spricht eben dafür. Denn läßt es sich schon an sich schwer denken, daß die außerrömischen italischen Juden von diesen religiösen, ins öffentliche bürgerliche Leben eingreifenden Unruhen der römischen Juden sollten gänzlich unberührt geblieben sein, so wäre es um so thörichter von der kaiserlichen Regierung gewesen, wenn sie durch Vertreibung der römischen Juden nur aus der Stadt Rom selbst, ihnen Gelegenheit gegeben, ja sie gewissermassen dazu gereizt hätte, den Zunder dieser öffentlichen Ruhestörungen auf's Neue und desto stärker rings um Rom herum in die übrige italische Judenthätigkeit zu tragen und dort zur Flamme anzuschüren. Eine Entledigung von diesen doch offenbar als dem staatlichen Leben gefährlich betrachteten Bewegungen war die Vertreibung der Juden aus der Stadt Rom nur dann, wenn den Vertriebenen keine größere außerrömische Judenthätigkeit als neuer Heerd zu Gebote stand; wäre dies der Fall gewesen, so hätte man gewiß die römischen Juden mitsammt allen italischen, oder doch wenigstens die ersteren, ebenso gewiß aus Italien vertrieben, als z. B. unter der Regierung desselben Claudius ein Senatsbeschluß erging *de mathematicis Italia pellendis* <sup>2)</sup>; und daß bei jener Judenvertreibung nicht dennoch eigentlich ein *Italia expellere* gemeint gewesen sei, sieht man unter Anderem auch daraus, daß Apg. 18, 2 der Beschluß genau so, als *διατεταχέναι χωρῆσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἐκ τῆς Ρώμης*, angeführt wird, obgleich es gerade hier nahe liegen konnte, ein *ἐκ*

1) Tiber. c. 36; Joseph. ant. 18, 3, 5. 2) Tacit. ann. XII, 52.

της Ἰταλίας daraus zu machen. Als nach dem Tod des Herodes jene palästinensische Gesandtschaft sich an Augustus wandte, schlossen sich ihr 8000 Juden an, aber wieder nur römische; was uns überhaupt die römischen Schriftsteller berichten, geht alles nur auf die jüdischen Bewohner der Stadt Rom. Selbst die Stelle bei Cicero, cum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus vestrīs provinciis Hierosolymam exportari soleret<sup>1)</sup>, spricht nicht dagegen, denn es handelt sich hier nur um das außer Land Kommen des Geldes, die einzelne Stadt Rom zu nennen, wäre da gar nicht am Platz; das Geld geht aus Italien, indem es aus Rom geht.

Es ist hier nicht Raum, weiter auf diese Untersuchung einzugehen, ich bemerke nur noch kürzlich Folgendes. Es läßt sich durchaus nicht nachweisen, daß Italien vor Pompejus seßhafte Juden hatte<sup>2)</sup>. Als dann aber jene von Pompejus nach Rom verpflanzten Tausende von jüdischen Kriegsgefangenen frei geworden und zu selbstständigem bürgerlichen Leben gekommen waren, läßt es sich um so leichter begreifen, daß der ganze Zug der nachwandernden Juden sich ausschließlich nach Rom warf, wo sie den dreifachen Vortheil der Hauptstadt, einer ganzen Reihe von schätzbaren bürgerlichen und religiösen Privilegien, und eines ihnen speciell freundlich gesinnten Kaiserhauses hatten. Denn trotz der mehrmaligen Vertreibungen waren doch sowohl Tiberius als Claudius nichts weniger als Judenfeinde<sup>3)</sup>, und deshalb kehrten auch die Vertriebenen in immer neuen größeren Schaaren so unbedenklich in die Stadt zurück<sup>4)</sup>. Wie sehr alle Juden gerade nach Rom zusammenströmten, geht schon daraus hervor, daß ihre Masse endlich Bedenken, ja Furcht erregte<sup>5)</sup>, und daß sie später gar bald verarmt waren und zu den elendesten Erwerbsquellen ihre Zuflucht nehmen mußten.

Verbreiteten sich also die Juden erst von Rom aus über Italien und Europa<sup>6)</sup>, so kann dieser Vorgang nicht sehr früh

---

1) Cic. pr. Flacco c. 28. 2) vgl. Winer, Realwb. unter „Zerstreuung.“ 3) vgl. Philo a. a. O. p. 569.; Jos. ant. 19, 5. 3. 4) vgl. Dio Cass. 36, 6. 5) vgl. Dio Cass. 60, 6. 6) vgl. Jost, Gesch. der Israel. Th. 2, S. 333.

fallen, um so mehr, da gerade unter Nero wieder, nach der Verjagung durch Claudius, ein Zustand ungestörter Ruhe für sie anhub. Daß die Juden schon damals wie in Rom, so auch in andern Städten Italiens wohnten <sup>1)</sup>, ist eine Behauptung Jost's, für die er nicht eine einzige Quelle namhaft machen kann. Das freilich läßt sich sicher annehmen, daß auch in dem übrigen Italien, besonders in Unteritalien, schon damals eine größere oder geringere Anzahl einzelner Juden mit wechselndem Aufenthalt, ohne gemeinsame Wohnsitze, handeltreibend sich aufhielt, besonders solche, die aus dem benachbarten Afrika herüberkamen <sup>2)</sup>, aber auch dies ist nur wahrscheinliche Vermuthung. Und ebenso die Annahme einer stärkeren jüdischen Bevölkerung in Spanien, Gallien oder gar in Deutschland schon vor dem Untergang der römischen Republik <sup>3)</sup>; Jost selbst muß dies „eine unzuverlässige Wahrnehmung“ nennen <sup>4)</sup>, und wenn er sich zur Begründung derselben auf die Thatsache beruft, daß man im zweiten und dritten Jahrhundert der Cäsarenregierung in allen diesen Orten Juden finde, so nöthigt uns das noch lange nicht, diese Judenthronien in dieser Ausdehnung schon in die Zeiten der ersten Kaiser zurückzudatiren, die Zerstörung Jerusalems und noch mehr der unglückliche Ausgang der jüdischen Empörung unter Bar Kochba hat sicherlich zur Auswanderung großer Schaaren Anlaß gegeben, und diese gerade werden sich am liebsten in die entferntesten occidentalschen Lande gezogen haben; ja es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch von den in Rom lebenden Juden viele, angesichts der durch die palästinaensischen Vorgänge immer mehr gesteigerten Erbitterung der Römer gegen die Juden, es nicht wagten, länger der Hauptstadt des römischen Reiches sich anzuvertrauen, sondern sich nach dem ferneren Occident flüchteten. Eine frühere jüdische Colonisirung von Spanien und Gallien läßt sich auch daher nicht wahrscheinlich machen, daß Archelaus nach Vienne, und Herodes Antipas nach Lion in Gallien, und wahrscheinlich später nach Spanien verbannt wurde <sup>5)</sup>.

---

1) a. a. D. S. 327. 2) vgl. Lundius a. a. D. S. 836, Jost, Th. 5 S. 20. 3) Jost a. a. D. S. 17. 19. 4) a. a. D. S. 21. 5) a. a. D. S. 22.

Demn wie es doch wohl wahrscheinlich ist, daß man zum Straf-ort für diese Fürsten einen einsamen Ort auswählte, jedenfalls nicht einen solchen, wo sie die besondere Annehmlichkeit hatten, inmitten ihrer Volksgenossenschaft zu leben, und etwa gar mit denselben zu conspiriren, so standen andrerseits die beiden jüdischen Fürsten bei ihrem Volk durchaus nicht in solchem Andenken, daß treue Unterthanenliebe einen größeren Kreis von Volksgenossen um sie sollte geschlossen haben.

Mag sich aber das verhalten wie es will, so viel scheint mir doch jedenfalls sicher: eine jüdische Diaspora derselben, oder auch nur einer ziemlich gleichen Ausdehnung wie im Orient, findet sich im sechsten Decennium des ersten Jahrhunderts in Italien, Spanien, Gallien u. s. w. nicht, und eben deßhalb ist auch eine derartige Heidenpredigt, wie sie Paulus im Orient bisher nach dem Bericht der Apostelgeschichte geübt hat, auf dem neuen occidentalischen Arbeitsfeld des Apostels nicht möglich.

Geht nun aber vollends Paulus von jenem Gebiet auf dieses über, ohne daß Israel als Ganzes bekehrt ist, so mußte das allen denen, welche die göttlichen Bestimmungen für die Geschichte des Heils kannten, d. h. also nicht bloß dem jüdischen Partikularismus <sup>1)</sup>, sondern wie wir oben zeigten, es mußte allen Christen dieser Schritt als ein ungemein tief in die Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes eingreifender erscheinen. Bei der besonderen Betheiligung aber, die der römischen Gemeinde dabei zugebracht war, mußten ihr besonders, gleichviel ob sie nun eine judenchristliche oder eine heidenchristliche Gemeinde war <sup>2)</sup>, Fragen sich aufdrängen, die möglicher Weise zu einem doppelten Irrthum Anlaß geben konnten: es konnte entweder scheinen, als sei es nun überhaupt mit der Bedeutung Israels für die weitere neutestamentliche Heilsgeschichte völlig aus, oder aber Paulus handle in Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze über die Art der Heilsv Verbreitung, und verlege die göttliche Bestimmung, die göttlichen Rechte des Heilsvolkes. Beiden Irrungen mußte gewehrt werden, nicht nur um

---

1) gegen Baur, das Christenth. der drei erst. Jahrh. S. 62. 2) gegen Baur, Paulus S. 359. 374; Krehl S. XIX, Thiersch a. a. D. S. 167.

ihrer Unrichtigkeit überhaupt willen, sondern weil jede derselben die Absicht, die Paulus mit der römischen Gemeinde hatte, unmöglich gemacht haben würde. Trat nämlich der zweite Fall ein, so mußte in der römischen Gemeinde, mochte sie eine jüden- oder eine heidenchristliche sein, eine Verstimmung, ja ein Mißtrauen gegen Paulus Platz greifen, bei dem er sich durchaus keiner bereitwilligen Unterstützung in seinem Plan von ihr versehen konnte. Gerieth aber die Gemeinde in den zuerst genannten Irrthum, so konnte sich ihrer, im Fall sie eine jüdenchristliche war, leicht eine dumpfe Niedergeschlagenheit bemächtigen, die den Eifer für Pauli heidenapostolische Zwecke lähmte und auslöschte; war sie aber eine heidenchristliche, so konnte dieser Irrthum leicht zu einem heidenchristlichen Hochmuth gegenüber dem Volk des Heils ausschlagen, der es dem Apostel bei seiner persönlichen Ueberzeugung unmöglich gemacht hätte, im Einverständniß mit dieser Gemeinde und von ihr aus seine heidenapostolische Thätigkeit zu entwickeln. Beides <sup>1)</sup> konnte kommen, beides mußte also auch abgewendet werden, und so werden wir wieder darauf zurückgeführt, daß Paulus zu dem Ende Art und Wesen seines besonderen Berufes und seiner Berufsthätigkeit, sowohl im Allgemeinen und an und für sich, als auch in Beziehung auf die nunmehr beschlossene wichtige Wendung, den römischen Christen darzulegen und in ihrer christlichen Rechtmäßigkeit aufzuzeigen haben wird.

Je mehr aber auf diese Weise die römische Gemeinde zu einem freudigen Vertrauen auf Pauli heidenapostolische Principien gebracht wird, je bereitwilliger sie also auch auf Grund der erkannten Glaubenseinheit mit dem Apostel auf seine gegenwärtigen besonderen Pläne und auf die ihr selbst dabei zugedachte Stellung eingeht, desto mehr ist diese ihre Kräftigung eo ipso eine Ermuthigung für Paulus, desto reichlicher konnte er aus dieser Disposition der Gemeinde den fröhlichen Muth und die Zuversicht des Gelingens schöpfen, deren er bei der Schwierigkeit der Aufgabe so sehr bedurfte — und dies eben besagt das *παρὰ-ἀληθῆναι* B. 12; es steht von der *alacritas animi*, die alle Bedenklichkeiten und Zweifel aus der Seelenstimmung des Men-

1) vgl. Hofmann Schriftb. I S. 622.

ſchen ausschließt, wie das Wort denn auch sonst in enger Verbindung mit *χαρά* vorkommt <sup>1)</sup>).

So treffen wir denn allerdings auf diesem Punkt mit Baur zusammen, wenn er den Römerbrief als eine Rechtfertigung des apostolischen Amtes Pauli, des ihm als Heidenapostel gegebenen eigenthümlichen Berufs, bezeichnet <sup>2)</sup>, ja wir müssen es für ein verfehltes Einlenken halten; wenn Schwegler meint, diese Fassung Baur's sei zu eng <sup>3)</sup>. Denn das Bedenken, was ihn bestimmt zu haben scheint, als sei dann der erste Theil des Briefes ein unverhältnißmäßiger Aufwand von Mitteln, ruht nur auf einem von uns bereits beseitigten Mißverständnis, und mit dem, was er selbst vorschlägt, den Brief als eine systematische Streitschrift des Paulinismus gegen das Judenthum überhaupt zu fassen, ist wieder jeder Anhalt für die Auffindung des speciellen geschichtlichen Anlasses dieses an die Römer gerichteten Schreibens über Bord geworfen. Das Wesentliche aber, was uns dennoch von Baur trennt, ist dies, daß wir eine geschichtliche Situation aufgezeigt haben, aus welcher sich diese Auffassung des Briefes ohne eine gewaltsam construirte Polemik gegen römische Gemeindezustände ergibt.

Aber auch die Polemik wollen wir nicht schlechtthin verneinen, nur ist es etwas Anderes, was bei uns an ihre Stelle tritt, was sich aber ebenfalls aus der geschichtlichen Anschauung ergeben soll. Alle Neueren sind darüber einig, daß der Brief in Corinth am Ende des zweiten größeren Aufenthaltes Pauli in dieser Stadt geschrieben sei <sup>4)</sup>. Paulus hatte also damals gerade jene traurige Erfahrung gemacht, die besonders im 2. Corintherbrieſe uns nahe tritt, er hatte sehen müssen, wie der Haß seiner speciellen jüdischen Gegner im Stande gewesen war, auch in einer heidenchristlichen, ihm persönlich so nahe stehenden Gemeinde wie die corinthische, sein apostolisches Ansehen zu gefährden, das Vertrauen zu ihm zu untergraben. Schon in Galatien hatten sie Aufracht in seinen Weizen gesät, nach Corinth waren

1) 2 Cor. 7, 6. 13; 13, 11; 1 Theff. 3, 7. 9; vgl. Tholud S. 47.

2) a. a. D. S. 374; vgl. van Hengel S. 20. 3) Nachap. Zeitalter I S. 289. 4) vgl. auch Wieseler, Chronol. des ap. Zeitalters S. 371.

sie ihm nun auch nachgekommen: war es nicht möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß sie auch nach Rom ihm voran oder nachhelfen würden, um dort ihre verderbliche Wirksamkeit bei der Gemeinde zu beginnen? Sein ganzer abendländischer Missionsplan stand auf dem Spiel, wenn es ihnen gelang, die römische Gemeinde irgendwie mißtrauisch gegen ihn zu machen. Denn so gewiß nur eine höchst äußerliche und unwürdige Anschauung von apostolischer und insbesondere von paulinischer Berufsthätigkeit behaupten kann, es sei höchst unwahrscheinlich, daß sich Paulus auf diesen entfernten und in jeder Beziehung unsicheren Wirkungskreis begeben haben sollte <sup>1)</sup>, so gewiß ist doch auch, daß er diesen Schritt nicht auf's Gerathewohl, ohne sich der nöthigen Garantien zu versichern, thun konnte. Eben weil dieser Wirkungskreis so entfernt und ungewiß war, muß Paulus vor allen eine bedeutende Gemeinde haben, auf die er sich immer wieder zurückziehen, von der aus er die neu zu gründenden Gemeinden mit den etwa nöthigen Lehrkräften versehen, in der er ihnen einen Halt- und Einigungspunkt nicht bloß, sondern auch ein Bindeglied für die nothwendige Beziehung zu der orientalischen Kirche geben konnte; und für all diese Zwecke war der Apostel natürlich nothwendiger Weise auf die römische Gemeinde angewiesen. Das Alles aber konnte zeitweilig oder ganz verloren gehen, wenn jene schlimmen Gäste in Rom Eingang fanden und die Gemeinde an Paulus irre machten. Wir kommen so schon von den chronologischen Bestimmungen aus auf jene judaistischen Gegner des Apostels, welche wie Ambrosiaster beziehungsweise richtig combinirt, auch die Galater verführt hatten, und welche dann in einer neuen Phase, mit Aufgebung ihrer entschieden gesetlichen Beschneidungsforderungen, in Corinth der freien Heidenmission durch persönliche Verdächtigung des Heidenapostels und seiner Amtswürde Abbruch zu thun versuchten <sup>2)</sup>. Sehr leicht nun konnte sich gerade an diese Art ihrer Opposition ein feindseliges Entgegenwirken gegen Paulus bei der römischen Gemeinde anschließen, sie konnten da den sehr scheinbaren Grund vorbringen, daß jener zum öftern besprochene Schritt des Apostels als ein mit der göttlichen Be-

1) so Baur S. 412.

2) vgl. Baur S. 333. 380.



stimmung Israels streitender ihn auch der wirklichen göttlich amtlichen Berechtigung sowohl zu diesem Schritt, als auch zum Apostolat überhaupt entkleide. Daß all diesen Bestrebungen solcher falsch judenchristlichen Gegner des Paulus auch eine judaistische Glaubensmeinung zu Grunde lag, versteht sich wohl von selbst; und wie in Corinth nur nothgedrungen diese dogmatischen Interessen hinter der persönlichen Befehdung sich versteckten, so konnten sie möglicher Weise, nachdem einmal fester Fuß gefaßt war, auch in Rom sehr leicht einen Versuch des Hervortretens machen. Und in Rom gerade war ein solcher Versuch einerseits besonders gut möglich und andererseits gefährlich, da die Christengemeinde eine zahlreiche Judenschaft jedenfalls schon damals wieder zur Seite hatte.

Mehr aber bedürfen wir nicht, um die kurze Notiz 16, 17—18 wohl zu begreifen und ganz an ihrem Ort zu finden; die Beschreibung dieser Leute paßt vollkommen zu dem, was wir 1 Cor. 9, 1 ff. 2 Cor. 3, 1. 7 ff., 5, 12; 10, 1 ff., besonders 11, 5—23; 12, 11 lesen <sup>1)</sup>. Dazu allerdings, den ganzen Brief aus diesem Anlaß und dieser Rücksicht zu verstehen, wie Schmid <sup>2)</sup> will, werden wir weder veranlaßt, noch geneigt sein, denn Baur hat ganz Recht, wenn er dem gegenüber geltend macht <sup>3)</sup>, daß in diesem Fall der Apostel wohl kaum erst in diesen flüchtigen Schlußbemerkungen, sondern wie in den Briefen an die Galater und Corinthen von vornherein und durch den ganzen Hauptinhalt des Schreibens hindurch diese Befreiung energisch geführt haben würde. Uns hat sich schon anderweitig ein genügender historischer Anlaß ergeben, der des letztgenannten Umstands zwar nicht bedarf, wohl aber durch denselben in willkommener Weise bekräftigt und vervollständigt wird. Alles aber, was Baur gegen Schmid vorbringt, können wir uns füglich aneignen als Beweis dafür, daß überhaupt solche Menschen bisher noch gar nicht in Rom waren <sup>4)</sup>. So wie wir die Sach-

---

1) vgl. auch Frijsche III S. 311, Rückert II, 334, Meyer S. 439, Philippi S. 628. 2) Lüb. Osterprogr. 1830, S. 15. 3) S. 360 f. 4) vgl. Olshausen S. 442, Rückert II, S. 303, Baumgarten-Crusius S. 425, Meyer. a. a. D., Tholud S. 740.

lage erkannt haben, hatte Paulus nur die Aufgabe, sein ganzes Schreiben so einzurichten, daß es an und für sich selbst, ohne direkte Polemik, jenen Menschen, wenn sie etwa kommen sollten, jeden Anknüpfungspunkt bei der Gemeinde von vornherein abgeschnitten haben mußte; daß die römischen Christen, auch insonderheit der römischen Judenschaft gegenüber, durch richtige Erkenntniß der heilsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Stellung Israels und der Heidenpredigt in der Gegenwart, in den Stand gesetzt waren, sowohl alle irremachenden Einreden und Vorwürfe, als auch alle Anstoß gebende Selbstüberhebung gänzlich fernzuhalten. Und hieher rechne ich denn auch, was mehrfach von der prophylaktischen Bestimmung des Briefes gegen ein zukünftiges Vordringen der Widersacher Pauli richtig bemerkt worden ist<sup>1)</sup>, während die verschiedenen Behauptungen einer Bekämpfung oder Zurechtweisung von in der Gemeinde vorhandenen Richtungen in der nicht genügenden Beachtung jenes Umstandes ihren Grund haben mögen. —

---

1) vgl. Meyer S. 23, Philippi S. 10.

## IV.

### Die historischen Schlußbemerkungen des Briefes

15, 14—33.

---

Wir würden von unsern Betrachtungen über das Proömium aus sofort, zum Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht, auf die Analyse des Briefes selbst übergehen können, wenn uns nicht die von Baur aufgestellte Behauptung, daß die Schlußbemerkung in 15, 14 ff. mit dem Proömium in Widerspruch gerathe und deshalb mitsammt den beiden letzten Capiteln unächt sei <sup>1)</sup>, zu einer vergleichenden Durchsicht auch dieser Stelle nöthigte. Da der ganze Angriff eigentlich auf inneren Gründen beruht <sup>2)</sup>, so können wir den ohnehin nicht schwer zu führenden äußeren Beweis der Aechtheit jenes Abschnittes, um so mehr, da er bereits mehr als ausreichend geleistet ist, füglich bei Seite lassen, und uns ausschließlich die sachliche Beleuchtung der Stelle zur Aufgabe machen.

Das Erste, was Baur lästig findet, ist natürlich das in B. 14 der Gemeinde gespendete Lob; aber schlimm genug, daß er zur Beseitigung dieses unangenehmen Zeugen nichts Anderes vorzubringen vermag, als das alte wohlfeile Auskunftsmittel einer *captatio benevolentiae*, und man kann nur bedauern, daß sich Baur gerade für diesen werthlosen Kunstgriff auf eine ganze Reihe von Auslegern berufen könnte, die es ganz natürlich finden, daß Paulus aus „christlicher Liebe, die von Andern

---

1) a. a. O. S. 402 ff. 2) vgl. Kling a. a. O. S. 309.

immer das Beste denkt, aus Bescheidenheit und Urbanität etwas mehr sagt, als er meinte" 1), oder noch besser es „für unzeitige Sorglichkeit erklären, scharfe Untersuchung zu halten, ob Paulus dies auch im strengsten Sinne wirklich so gedacht und geglaubt habe" 2). Es heißt das in der That die Rechttheit dieser Stelle etwas theuer erkaufen — und noch dazu ohne Noth; denn mindestens ebenso viel, ja vielleicht noch mehr Lob und Anerkennung wird der Gemeinde im Proömium gespendet, wenn man dort nur B. 8, 12, 13 gehörig würdigt.

Ebenso aber wie B. 14 keine *captatio benevolentiae*, so ist B. 15 keine Entschuldigung, am allerwenigsten wegen des Tons in dem Briefe 3). Das Verbum *τολμᾶν*, wovon *τολμηρός* abzuleiten ist, heißt durchaus nicht unbedingt wagen, kühn sein, sondern hat zunächst die weitere Bedeutung sich entschließen, es über sich gewinnen, was sich an Stellen wie 15, 15; 5, 7; 1. Cor. 6, 1 ziemlich deutlich erweisen dürfte. Gehen wir von da aus an das Adj. *τολμηρότερον*, so ist allerdings der Comparativsinn nicht zu verwischen 4), übersetzt man aber dann „audacius etwas dreist" 5), so geschieht nicht bloß der synonymischen Bedeutung des Wortes, sondern auch gerade dem Comparativ sein Recht nicht, weil er, solange das nicht reine Unmöglichkeit ist, immer als reiner Comparativ zu fassen sein wird. Dies aber gibt sich hier sehr leicht, wenn man sich gehörig von dem *μέν—δέ* leiten läßt, womit das *πέπεισμαι* und das *τολμηρότερον ἔγραψα* vergleichend einander gegenübergestellt wird. Ferner lesen wir eben nicht *τολμηρότερος* 6), sondern *τολμηρότερον*, und nehmen nicht das Ungewöhnlichere an, daß es Adverb, sondern das Natürlichere, daß es Adjektiv ist 7), eine Breviloquenz genau wie 2 Tim. 2, 14 8), so daß wir übersetzen können: „Ich weiß zwar ohnehin u. s. w., aber dennoch habe ich mich dazu entschlossen, euch sogar zu schreiben". Dann aber

---

1) so Reiche II S. 498. 2) so Rückert II S. 272; vgl. Friszsche III S. 253; Olshausen S. 434 und Stud. u. Crit. 1838 S. 920. 3) vgl. z. B. Köllner, Olshausen, Tholuck z. b. St. 4) Meyer z. b. St. 5) Friszsche, Rückert, Tholuck. 6) A, B, Lachmann. 7) gegen Rückert II S. 272 Num. 8) vgl. Winer S. 472 u. 549 3).

gehört selbstverständlich ἀπὸ μέρους nicht zu *τολμηρότερον* im Sinne von „paulo liberius“ <sup>1)</sup>, auch nicht zu *τολμ. ἔγραψα* im Sinne von „stellenweise“ <sup>2)</sup>; sondern Paulus meint, die Thatsache, daß er überhaupt einen Brief geschrieben <sup>3)</sup>, sei erst Folge eines besonderen, über das *πέπεισμαι* hinausgehenden Entschlusses gewesen, und ἀπὸ μέρους ist nun Objekt zu *ἔγραψα*: der Apostel hat nicht Alles geschrieben, was er wohl hätte schreiben können <sup>4)</sup>.

Daß also Paulus sich entschuldige, weil er mit der Abfassung dieses Briefes einen Schritt gethan habe, der ihm nicht zukomme, der etwa gar mit dem in B. 20 ausgesprochenen Grundsatz in Widerstreit gerathe <sup>5)</sup>, davon kann keine Rede sein, schon um des allzugroßen Sprunges willen, mit dem man sich dabei über B. 16. 17. 18. 19 auf einmal wegsetzen mußte <sup>6)</sup>. Paulus hat geschrieben nicht „obgleich es seines Amtes nicht war“, sondern obgleich er noch in keinem persönlichen Verhältniß zu den römischen Christen stand <sup>7)</sup> einerseits, und obgleich er wußte, in welchem gutem Zustand sie sich befanden andererseits, so daß sich also das *στηριζῆναι* 1, 11 zu dem in 1, 8 u. 1, 13 lobend anerkannten Glauben der Römer ebenso verhält, wie hier das *ἔγραψα* zu dem *πέπεισμαι*.

Gehen wir weiter, so ist vor allen Dingen die Struktur des präpositionenreichen Satzes richtig zu scheiden; es schließt sich nämlich das *ὡς* und das *διὰ* ganz gleichmäßig an *ἔγραψα* an <sup>8)</sup>, und wiederum steht in B. 16 das durch *εἰς* und das durch *ἵνα* Eingeführte in einem parallelen Abhängigkeitsverhältniß zu *δοθεῖσαν* <sup>9)</sup>. Nach unserer Erklärung des *τολμηρότερον* ist es von vornherein unmöglich, in *ὡς ἐπαναμμνήσκων* den Grund, d. h. die Rechtfertigung jener angeblichen Küh-

1) so Grotius, Meander a. a. D. I, S. 458. 2) so Olshausen, Fritzsche, Rückert, Philippi, Tholuck, Kling a. a. D. S. 319. 3) vgl. Bengel z. b. St., Baur S. 405. 4) so schon Origenes; vgl. 11, 25; Hebr. 13, 22; 1 Petr. 5, 12 und Wiesinger z. b. St. S. 336. 5) Baur a. a. D. 6) vgl. Tholuck S. 4. 7) vgl. Bengel z. b. St. 8) vgl. Rückert, Philippi; gegen Glöckler, Tholuck. 9) vgl. Reiche, Baumgarten-Crusius.

nen Schreibweise zu finden <sup>1)</sup>); ebensowenig werden wir hier schon wieder Gelegenheit ergreifen, von der Bescheidenheit des Apostels zu reden <sup>2)</sup>), sondern das *ὡς* ist ohne alle kausale Beziehungsbeziehung (quippe) einfache Bezeichnung einer Qualität: loco, ritu admonentis <sup>3)</sup>). Sodann heißt *ἐπιαναμνησκειν* einen an etwas erinnern, was er schon gewußt hat <sup>4)</sup>), zu dem Ende, daß er entweder es wieder wisse, oder besser im Bewußtsein habe. Es ist also wieder ganz wie oben mit dem *στηριχθῆναι*: der Apostel will nur an das ihnen längst Bekannte erinnern, auf den Stand hin, in welchem sie sich bereits befinden, sie anreden; dies aber allerdings in einer besonderen Absicht, die sich sofort in den Worten *διὰ τὴν χάριν* zzt. darlegt. *Χάρις* steht auch hier wieder nicht von den in Paulus waltenden Gnadenwirkungen Gottes <sup>5)</sup>), auch nicht unmittelbar schon vom Apostolat, sondern wie 1, 5 von dem besonderen christlichen Berufsstand des Paulus, der dann erst durch das Folgende als Apostolat näher charakterisirt wird — ganz ebenso wie Eph. 3, 8 u. ö.; die Präp. *διὰ* aber ist hier nicht mit weil aufzulösen: „weil ich das Amt habe, d. i. kraft meines Amtes habe ich euch geschrieben“ <sup>6)</sup>); es würde da offenbar dieselbe Schwierigkeit entstehen, wie 1, 6 u. 7, die nämlich, daß die Vermahnung und Erinnerung einer heidenchristlichen, noch dazu von ihm gar nicht gestifteten Gemeinde nun eben einmal nicht aus seinem Heidenbefehrungsberufe hergeleitet werden kann, sondern das *διὰ* ist hier in finalem Sinne aufzulösen „um meines Amtes willen, in seinem Interesse“ <sup>7)</sup>). Um diesem Amt Gerüge zu leisten <sup>8)</sup>), hat er den Römern geschrieben; d. h. um dies Amt in der fernen heidnischen Völkermelt jetzt in Vollzug setzen zu können — *εἰς τὰ ἔθνη* gehört nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden <sup>9)</sup>) —, ist er genöthigt gewesen, einen solchen Brief an die

1) gegen Reiche z. b. St., Baur S. 404, Kling S. 319. 2) gegen Frischke. 3) vgl Meyer, Philippi. 4) so Reiche, Dishausen, Krehl, Meyer, Philippi, vgl. Demosth. Phil. 74, 7; 1 Petr. 1, 12. 13; gegen Frischke. 5) gegen Rückert, Krehl; vgl. Col. 1, 29. 6) gegen Reiche, Frischke. 7) vgl. 1 Cor. 7, 2 u. Winer S. 355 Anm. 2). 8) vgl. Meyer, Philippi z. b. St. 9) vgl. Wille, Clavis I S. 528 u. 1 Petr. 1, 12.

## IV.

### Die historischen Schlußbemerkungen des Briefes

15, 14—33.

---

Wir würden von unsern Betrachtungen über das Proömium aus sofort, zum Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht, auf die Analyse des Briefes selbst übergehen können, wenn uns nicht die von Baur aufgestellte Behauptung, daß die Schlußbemerkung in 15, 14 ff. mit dem Proömium in Widerspruch gerathe und deßhalb mitsammt den beiden letzten Capiteln unächt sei <sup>1)</sup>, zu einer vergleichenden Durchsicht auch dieser Stelle nöthigte. Da der ganze Angriff eigentlich auf inneren Gründen beruht <sup>2)</sup>, so können wir den ohnehin nicht schwer zu führenden äußeren Beweis der Aechtheit jenes Abschnittes, um so mehr, da er bereits mehr als ausreichend geleistet ist, füglich bei Seite lassen, und uns ausschließlich die sachliche Beleuchtung der Stelle zur Aufgabe machen.

Das Erste, was Baur lästig findet, ist natürlich das in B. 14 der Gemeinde gespendete Lob; aber schlimm genug, daß er zur Beseitigung dieses unangenehmen Zeugen nichts Anderes vorzubringen vermag, als das alte wohlfeile Auskunftsmittel einer *captatio benevolentiae*, und man kann nur bedauern, daß sich Baur gerade für diesen werthlosen Kunstgriff auf eine ganze Reihe von Auslegern berufen könnte, die es ganz natürlich finden, daß Paulus aus „christlicher Liebe, die von Andern

---

1) a. a. D. S. 402 ff. 2) vgl. Kling a. a. D. S. 309.

immer das Beste denkt, aus Bescheidenheit und Urbanität etwas mehr sagt, als er meinte" <sup>1)</sup>, oder noch besser es „für unzeitige Sorglichkeit erklären, scharfe Untersuchung zu halten, ob Paulus dies auch im strengsten Sinne wirklich so gedacht und geglaubt habe" <sup>2)</sup>. Es heißt das in der That die Nechtheit dieser Stelle etwas theuer erkaufen — und noch dazu ohne Noth; denn mindestens ebenso viel, ja vielleicht noch mehr Lob und Anerkennung wird der Gemeinde im Proömium gespendet, wenn man dort nur B. 8, 12, 13 gehörig würdigt.

Ebenso aber wie B. 14 keine *captatio benevolentiae*, so ist B. 15 keine Entschuldigung, am allerwenigsten wegen des Tons in dem Briefe <sup>3)</sup>. Das Verbum *τολμᾶν*, wovon *τολμηρός* abzuleiten ist, heißt durchaus nicht unbedingt wagen, kühn sein, sondern hat zunächst die weitere Bedeutung sich entschließen, es über sich gewinnen, was sich an Stellen wie 15, 15; 5, 7; 1. Cor. 6, 1 ziemlich deutlich erweisen dürfte. Sehen wir von da aus an das Adj. *τολμηρότερον*, so ist allerdings der Comparativsinn nicht zu verwischen <sup>4)</sup>, übersetzt man aber dann „audacius etwas dreist" <sup>5)</sup>, so geschieht nicht bloß der synonymischen Bedeutung des Wortes, sondern auch gerade dem Comparativ sein Recht nicht, weil er, solange das nicht reine Unmöglichkeit ist, immer als reiner Comparativ zu fassen sein wird. Dies aber gibt sich hier sehr leicht, wenn man sich gehörig von dem *μέν—δέ* leiten läßt, womit das *πέπεισμαι* und das *τολμηρότερον ἔγραψα* vergleichend einander gegenübergestellt wird. Ferner lesen wir eben nicht *τολμηρότερος* <sup>6)</sup>, sondern *τολμηρότερον*, und nehmen nicht das Ungewöhnlichere an, daß es Adverb, sondern das Natürlichere, daß es Adjektiv ist <sup>7)</sup>, eine Breviloquenz genau wie 2 Tim. 2, 14 <sup>8)</sup>, so daß wir übersetzen können: „Ich weiß zwar ohnehin u. s. w., aber dennoch habe ich mich dazu entschlossen, euch sogar zu schreiben". Dann aber

---

1) so Reiche II S. 498. 2) so Rückert II S. 272; vgl. Fritzsche III S. 253; Olshausen S. 434 und Stud. u. Crit. 1838 S. 920. 3) vgl. z. B. Köllner, Olshausen, Tholuck z. d. St. 4) Meyer z. d. St. 5) Fritzsche, Rückert, Tholuck. 6) A, B, Lachmann. 7) gegen Rückert II S. 272 Ann. 8) vgl. Winer S. 472 u. 549 3).



gehört selbstverständlich ἀπό μέρος nicht zu τολμηρότερον im Sinne von „paulo liberius“ <sup>1)</sup>, auch nicht zu τολμ. ἔγραψα im Sinne von „stellenweise“ <sup>2)</sup>; sondern Paulus meint, die Thatsache, daß er überhaupt einen Brief geschrieben <sup>3)</sup>, sei erst Folge eines besonderen, über das πέπεισμαι hinausgehenden Entschlusses gewesen, und ἀπό μέρος ist nun Objekt zu ἔγραψα: der Apostel hat nicht Alles geschrieben, was er wohl hätte schreiben können <sup>4)</sup>.

Daß also Paulus sich entschuldige, weil er mit der Abfassung dieses Briefes einen Schritt gethan habe, der ihm nicht zukomme, der etwa gar mit dem in B. 20 ausgesprochenen Grundsatz in Widerstreit gerathe <sup>5)</sup>, davon kann keine Rede sein, schon um des allzugroßen Sprunges willen, mit dem man sich dabei über B. 16. 17. 18. 19 auf einmal wegsetzen müßte <sup>6)</sup>. Paulus hat geschrieben nicht „obgleich es seines Amtes nicht war“, sondern obgleich er noch in keinem persönlichen Verhältniß zu den römischen Christen stand <sup>7)</sup> einerseits, und obgleich er wußte, in welchem gutem Zustand sie sich befanden andererseits, so daß sich also das στήριξιόναι 1, 11 zu dem in 1, 8 u. 1, 13 lobend anerkannten Glauben der Römer ebenso verhält, wie hier das ἔγραψα zu dem πέπεισμαι.

Gehen wir weiter, so ist vor allen Dingen die Struktur des präpositionenreichen Satzes richtig zu scheiden; es schließt sich nämlich das ὡς und das διὰ ganz gleichmäßig an ἔγραψα an <sup>8)</sup>, und wiederum steht in B. 16 das durch εἰς und das durch ἵνα Eingeführte in einem parallelen Abhängigkeitsverhältniß zu δοθεῖσαν <sup>9)</sup>. Nach unserer Erklärung des τολμηρότερον ist es von vornherein unmöglich, in ὡς ἐπαναμμνήσκων den Grund, d. h. die Rechtfertigung jener angeblichen Küh-

---

1) so Grotius, Meander a. a. D. I, S. 458. 2) so Olshausen, Fritzsche, Rückert, Philippi, Tholuck, Kling a. a. D. S. 319. 3) vgl. Bengel z. b. St., Baur S. 405. 4) so schon Origenes; vgl. 11, 25; Hebr. 13, 22; 1 Petr. 5, 12 und Wiesinger z. b. St. S. 336. 5) Baur a. a. D. 6) vgl. Tholuck S. 4. 7) vgl. Bengel z. b. St. 8) vgl. Rückert, Philippi; gegen Glöckler, Tholuck. 9) vgl. Reiche, Baumgarten-Crusius.

nen Schreibweise zu finden <sup>1)</sup>); ebensowenig werden wir hier schon wieder Gelegenheit ergreifen, von der Bescheidenheit des Apostels zu reden <sup>2)</sup>, sondern das *ὡς* ist ohne alle kausale Beziehung (quippe) einfache Bezeichnung einer Qualität: loco, ritu admonentis <sup>3)</sup>. Sodann heißt *ἐπιαναμνησκειν* einen an etwas erinnern, was er schon gewußt hat <sup>4)</sup>, zu dem Ende, daß er entweder es wieder wisse, oder besser im Bewußtsein habe. Es ist also wieder ganz wie oben mit dem *στηριχθῆναι*: der Apostel will nur an das ihnen längst Bekannte erinnern, auf den Stand hin, in welchem sie sich bereits befinden, sie anreden; dies aber allerdings in einer besonderen Absicht, die sich sofort in den Worten *διὰ τὴν χάριν κτλ.* darlegt. *Χάρις* steht auch hier wieder nicht von den in Paulus waltenden Gnadenwirkungen Gottes <sup>5)</sup>, auch nicht unmittelbar schon vom Apostolat, sondern wie 1, 5 von dem besonderen christlichen Berufsstand des Paulus, der dann erst durch das Folgende als Apostolat näher charakterisirt wird — ganz ebenso wie Eph. 3, 8 u. ö.; die Präp. *διὰ* aber ist hier nicht mit weil aufzulösen: „weil ich das Amt habe, d. i. kraft meines Amtes habe ich euch geschrieben“ <sup>6)</sup>; es würde da offenbar dieselbe Schwierigkeit entstehen, wie 1, 6 u. 7, die nämlich, daß die Vermahnung und Erinnerung einer heidenchristlichen, noch dazu von ihm gar nicht gestifteten Gemeinde nun eben einmal nicht aus seinem Heidenbefehrungsberufe hergeleitet werden kann, sondern das *διὰ* ist hier in finalem Sinne aufzulösen „um meines Amtes willen, in seinem Interesse“ <sup>7)</sup>. Um diesem Amt Genüge zu leisten <sup>8)</sup>, hat er den Römern geschrieben; d. h. um dies Amt in der fernen heidnischen Völkerwelt jetzt in Vollzug setzen zu können — *εἰς τὰ ἔθνη* gehört nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden <sup>9)</sup> —, ist er genöthigt gewesen, einen solchen Brief an die

1) gegen Reiche z. b. St., Baur S. 404, Kling S. 319. 2) gegen Fritzsche. 3) vgl. Meyer, Philippi. 4) so Reiche, Olshausen, Krehl, Meyer, Philippi, vgl. Demosth. Phil. 74, 7; 1 Petr. 1, 12. 13; gegen Fritzsche. 5) gegen Rückert, Krehl; vgl. Col. 1, 29. 6) gegen Reiche, Fritzsche. 7) vgl. 1 Cor. 7, 2 u. Winer S. 355 Anm. 2). 8) vgl. Meyer, Philippi z. b. St. 9) vgl. Wilke, Clavis I S. 528 u. 1 Petr. 1, 12.

Römer zu schreiben. Und wie sich hier also derselbe Gedanke wieder findet, den wir oben 1, 11 ff. verfolgten, so faßt auch die Schlußdilogie 16, 25—27, mag sie nun hier oder am Schluß von Cap. 14 ihre Stelle haben, den Gedanken des ganzen Briefes zusammen in einen Wunsch, der trotz des schwerfälligen Ausdrucks deutlich genug dasselbe aussagt, wie Eph. 3, 2 ff.: der Apostel hofft von Gott eine Stärkung der Gemeinde *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, d. h. nicht sowohl eine Stärkung im Glauben an die Dinge, die er predigt <sup>1)</sup>, als vielmehr eine Stärkung, kraft deren sie mit freudiger Ueberzeugung dem Werk zugethan bleiben kann, welches Paulus nach einem sonderlichen Gesetze treibt <sup>2)</sup>, nach Maßgabe nämlich der früher nicht geoffenbarten, jetzt aber als Erfüllung gottgegebener Weissagung kund gewordenen Thatsache, daß auch die heidnische Völkervelt als solche in's Reich Gottes einzukommen im Stande ist <sup>3)</sup>. Auf diesen einen Satz führt sich die paulinische Aposteltätigkeit zurück, nicht substantiell <sup>4)</sup>, dies verbieten die beiden *κατά*, besonders das zweite, sondern principiell; nicht als ob alle zu predigenden Dinge in jenem Einen enthalten und aus ihm abzuleiten wären, sondern so, daß damit dem Apostel die Norm vorgezeichnet ist, nach welcher er die anderwärts thatsächlich vorhandene Heilswahrheit diesem Gebiet anzueignen hat. Mit den Grundsätzen, von denen er sich als Heidenapostel leiten läßt, sollen seine Leser freudig einverstanden sein; und je deutlicher in dieser Schlußdilogie Anfang und Ende des ersten Haupttheils seines Briefes, 1, 1—5 u. 11, 33—36 zusammengefaßt werden <sup>5)</sup>, desto mehr bestätigt sich das, was wir als Zweck und Absicht des Briefes oben dem Eingang und vorhin dem Schluß des Briefes entnommen haben: die römische Gemeinde für sein abendländisches Missionswerk zu gewinnen. Ganz so bemerkt auch schon Chrysostomus zu 15, 16: *ὥστε μὴ ἀπαξιῶσαι (τοὺς ἐν Ῥώμῃ) καὶ διδάσκαλον ἔχειν τὸν πρὸς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τεινόμενον*.

1) gegen Stöcker, Köllner, Meyer, Philippi u. A. 2) vgl. Stöcker S. 380. 3) vgl. Beza, Bengel, Flatt, Philippi. 4) gegen Krehl. 5) vgl. Olshausen, S. 446.

Doch kehren wir zu unserer Stelle zurück. Schon mit B. 17, nicht erst mit B. 18 <sup>1)</sup> beginnt eine neue Wendung, die aber wieder nicht mit B. 21 <sup>2)</sup>, sondern erst mit B. 24 schließt. Allerdings ist es offenbar dem Apostel darum zu thun, der Voransetzung zu begegnen, daß er sich etwas angemacht habe, wozu er vermöge seines apostolischen Amtes nicht berechtigt gewesen sei <sup>3)</sup>, aber dies Etwas ist eben nicht der Brief <sup>4)</sup>, sondern vielmehr der Grund und Anlaß, auf welchen hin er den Brief geschrieben, nämlich der occidentalische Missionsplan, von welchem — und nicht von dem Briefe — im vorhergehenden Vers die Rede war. Daß er berechtigt ist zu diesem Unternehmen, zeigt Paulus, und der Nerv dieser Beweisführung ist B. 19 u. 20: Paulus hat seine Aufgabe im Orient vollständig gelöst <sup>5)</sup>. *Ἰληροῦν* heißt nämlich voll machen, erfüllen, nicht aber in dem Sinn, als sei das Evangelium an sich leer gedacht <sup>6)</sup>, auch nicht im Sinne von ergänzen <sup>7)</sup>, sondern es ist „volle Wirklichkeit verschaffen“, Etwas so thun, daß es wirklich geschehen ist, m. e. W. ausrichten, perficere <sup>8)</sup>, so daß jeglicher Mangel ausgeschlossen ist, nicht sowohl in Ansehung des Gepredigten <sup>9)</sup>, sondern in Ansehung des Aktes, des Werkes der Verkündigung, so daß also gerade die von Philippi bestrittene Uebersetzung herauskommt: ich bin mit der Verkündigung fertig geworden <sup>10)</sup>, eine Erklärung, auf die auch Meyer und Fritzsche hinauskommen trotz ihres eifrigen Widerstandes gegen die aktivische Fassung von *εὐαγγέλιον*. Denn wenn jener sagt, das *πληροῦν*, die Vollendung des Ev. sei extensiv geschehen, dadurch, daß es allenthalben von Jerus. bis Ill. verkündigt ist, und wenn Fritzsche meint, die Ergänzung des Ev. geschehe dadurch, daß man die göttliche Lehre an denjenigen Orten verkündige, wo sie vorher noch Niemand verkündigt hat, so gilt beiden gegenüber allerdings, daß dies nur eine metonym-

---

1) gegen van Hengel. 2) gegen Olshausen, Rückert, Meyer, Philippi. 3) Baur S. 405. 4) auch gegen Meyer S. 416 u. Kling S. 321. 5) vgl. Kling S. 323. 6) gegen Philippi S. 607. 7) Fritzsche III S. 274. 8) so Krehl, Baumgarten-Grufius. 9) gegen Reiche, Olshausen. 10) vgl. Grotius, Bengel, Köllner, de Wette, Rückert, Baur S. 407.

mische Ausdrucksweise ist für „die Evangeliumsverkündigung vollenden“ <sup>1)</sup>). Dazu paßt denn auch desto besser die örtliche Näherbestimmung ἀπὸ Ἱερουσαλήμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ. Es ist das sachlich allerdings soviel als „im ganzen Orient“; aber Jerusalem ist nicht als die östlichste Grenze der paulinischen Thätigkeit <sup>2)</sup>, sondern als Haupt und Mittelpunkt des ganzen Orients vom christlichen Standpunkt aus gemeint, als der Quellort, von welchem die gesammte apostolische Verkündigung ausgehen muß, als die Muttergemeinde, gleichsam als das Herz des Organismus aller Gemeinden <sup>3)</sup>. Sodann ist καὶ κύκλῳ nicht so mit Jerusalem zu verbinden, daß es die regiones suburbanae bezeichnete <sup>4)</sup>, sondern es gehört, parallel dem ἀπὸ Ἱερ. und μέχρι τ. Ἰλλ., adverbialisch zu πεπληρωμέναι und sagt aus, wie Paulus das zwischen Jer. und Ill. liegende Gebiet durchgemacht habe, nämlich nicht so <sup>5)</sup>, daß er nur die auf dem regelmäßigen Landweg <sup>6)</sup> von Jer. nach Ill. liegenden Punkte berührte, sondern so, daß er bald da bald dorthin, nach allen Seiten sich wendete, und so nicht bloß durch jenes Gebiet hindurchzog, auch nicht in einem Kreisbogen <sup>7)</sup>, sondern es in seiner ganzen Flächenausdehnung bereiste. So ist er gekommen μέχρι τοῦ Ἰλλ., womit durchaus nicht gesagt ist, daß er in Ill. gewesen sei <sup>8)</sup>, worum es ihm auch gar nicht zu thun sein kann. Denn Syrien ist weder das Grenzland zwischen Orient und Occident <sup>9)</sup>, noch die äußerste östliche Provinz <sup>10)</sup>, sondern das äußerste Land des Westens, so daß man jedenfalls keine Ursache hat, den Apostel von dem Vorwurf der Prahlerei zu befreien, wenn er etwa nicht dort gewesen sein sollte <sup>11)</sup>. Ja wir begnügen uns nicht einmal, die Sache in dubio zu belassen <sup>12)</sup>, sondern da Paulus

1) Philippi S. 607 Anm. 2) gegen Reiche, Glöckler. 3) vgl. beziehungsweise Frißsche, Rückert, Philippi, Tholuc. 4) Rückert II S. 284 Anm., Meyer. 5) gegen Reiche I S. 36. 6) gegen Meyer, Philippi; vgl. Glöckler. 7) gegen Glöckler. 8) gegen Baur S. 408, vgl. dagegen Reiche, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Kling S. 321 Anm. 9) gegen Baur. S. 408, Philippi, Tholuc. 10) so Glöckler. 11) gegen Meyer, z. b. St. Anger, de temporum in act. opp. ratione S. 84, Wieseler, Chronol. S. 334. 12) so Frißsche z. b. St., Neander a. a. D. I, S. 451, Delitzsch a. a. D. S. 594.

mit solchem Nachdruck gerade die Vollendung seiner Aufgabe im Orient geltend macht, so ist er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in Syrien gewesen. Hat nun Paulus sein Amt der Predigt wirklich in diesem ganzen Bereich erfüllt, so gilt das doch nur mit einer gewissen Beschränkung, nämlich nur da hat er gepredigt, wo Christi Name noch gänzlich unbekannt war. Mit dieser Modifikation aber ist B. 19 vollkommene Wahrheit, und nicht mehr, als er mit Wahrheit sagen kann, zu behaupten, dazu hat er sich ja B. 18 ausdrücklich verpflichtet. Man muß nämlich dort nicht *δι' ἐμοῦ* in der Weise betonen, daß der Gegensatz „sondern durch Andere“ hinzuzudenken wäre <sup>1)</sup>, auch das *Ἰουδαίος* ist nicht etwa als absichtliche Abweisung alles Selbstruhms zu verstehen <sup>2)</sup>, sondern alles Gewicht fällt auf die Negation *οὐ*; Paulus behauptet nur wirklich Geschehenes, er erdichtet nicht, übertreibt auch nicht <sup>3)</sup>. (Merkwürdiger Weise übrigens sind fast alle neueren Ausleger an dieser einfachen Stelle dennoch so unklar, daß sich hier die in der That sonderbare Erscheinung wahrnehmen läßt, wie derselbe Ausleger oft für dreierlei Erklärungen bei den andern angeführt wird.)

Wenn nun die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des von Paulus Behaupteten, trotz der Modifikation B. 20 u. 21, von Baur in Abrede gestellt wird <sup>4)</sup>, so wollen wir ihm diese Zweifelsucht gern überlassen, so lang er uns nicht die Unmöglichkeit jener Dinge besser beweist, als durch den leichten Sieg über die schwache Auskunft, die man an der Prädestination zu haben meinte <sup>5)</sup>; auch wir achten ein solches Argument für gar keines. Aber überhaupt werden wir dem Apostel nicht vorrechnen, was möglich war und was nicht, es möchte uns für jene von charismatischer Kraft strotzende Natur nicht der rechte Maßstab zur Hand sein. Daß Luthers Sätze in vierzehn Tagen in ganz Deutschland bekannt waren, ist ja doch wohl der neuesten Kritik auch kein Ammenmärchen; und berücksichtigt man nur B. 20 gehörig, und bedenkt, daß da von solchen Orten die Rede ist, wo

1) gegen Rückert, de Wette, Baur. S. 405.

2) gegen Nishausen,

Glückler, Fritzsche. 3) so Reiche, Meyer, Philippi. 4) a. a. O. S. 409.

5) Nishausen z. b. St. S. 410 u. Stud. u. Crit. 1838 S. 921.

nicht bloß durch keinen der Apostel, sondern wo überhaupt gar nicht Christi Name bekannt war, so ist diese Leistung zwar immerhin eine riesenmäßige, aber doch eine denkbare. Ohnehin haben wir weder von der Thätigkeit der Zwölfe, noch von den Missionsanstalten der Gemeinden (m. vgl. z. B. die Thätigkeit der antiochenischen Gemeinde), noch von der Ausbreitung des Christenthums durch den allgemeinen Verkehr wie durch Einzelne, genauere Nachrichten; und besonders von den längeren Zeiträumen, die Paulus in Damaskus, Antiochien, Corinth, Ephesus, Tarsus zc. zubrachte (Gal. 1, 17; Apg. 9, 30; Gal. 1, 20; Apg. 11, 26; 14, 28; 18, 11. 18; 19, 1—20, 1; 20, 3), wissen wir fast gar Nichts <sup>1)</sup>).

Gewichtiger aber ist ein anderer Einwurf Baur's, den er auf Grund der Verse 20 u. 21 erhebt: „Was ist es anders,“ sagt er <sup>2)</sup>), „als ein *οἰκοδομεῖν εἰς ἀλλότριον θεμέλιον*, wenn er an eine von ihm nicht gestiftete judenchristliche Gemeinde einen die wichtigsten Wahrheiten des evangelischen Glaubens umfassenden Brief erließ, und zwar in der Absicht, damit sie durch die Mittheilung eines solchen *πνευματικὸν χάρισμα* im Christenthum befestigt, oder vielmehr jetzt erst von der Anhänglichkeit an das Judenthum zu dem ächt evangelischen Christenthum erhoben würde? Ob der Unterricht schriftlich oder mündlich geschah, darin konnte doch das wesentliche Moment jenes Grundsatzes nicht liegen <sup>3)</sup>. Gethan also hätte der Ap. in jedem Falle etwas, was mit dem von ihm selbst aufgestellten Grundsatz seines apostolischen Wirkens sich nicht in Einklang bringen läßt.“ Abgesehen auch von dem, was hier Baur über den judenchristlichen Charakter der Römergemeinde sagt, bleibt hier ein Einwurf bestehen, den ich gegenüber der gewöhnlichen Auffassung unseres Briefes Wort für Wort unterschreiben muß. Denn es ist nur eine von der Verlegenheit erzwungene, willkürliche Berengung von 15, 20, wenn man behauptet, es habe ja in Rom kein anderer Apostel gewirkt, und darauf sei es ja bei dieser Bestimmung eben angekommen, damit die Wirkungskreise (der Apostel)

1) vgl. Reiche II S. 508, Rückert II S. 288, Kling a. a. D. S. 323.

2) a. a. D. S. 406. 3) unrichtig dagegen Weiß, petr. Lehrbegr. S. 371.

nicht in Conflict kämen <sup>1)</sup>). Ὅπου ὠνομάσθη Χριστός heißt gewiß niemals „wo einer von den zwölf Aposteln Christum verkündigt hat,“ sondern, wie schon oben gesagt, „wo Christi Name genannt worden ist,“ wo man überhaupt von Christus weiß, gleichviel durch wen. Paulus konnte nun allerdings gar wohl an die römische Gemeinde schreiben, auch bei buchstäblicher Auffassung von 15, 20; es kommt nur darauf an, was er schreibt. So lang man freilich in dem Brief eine Darlegung der christlichen oder auch der paulinischen Heilslehre findet, so lange man nach 1, 11 seinen Zweck in die christliche Förderung und Kräftigung der Leser setzt, so lang man glaubt, Paulus habe einen längeren Aufenthalt in Rom zum Zweck apostolischen Wirkens in der römischen Gemeinde sich überhaupt jemals vorgenommen, so lang insbesondere 1, 15 auf die Leser des Briefes bezogen wird — so lang trägt der Brief an der Stelle 15, 20 sein eigenes Verdammungsurtheil mit sich <sup>2)</sup>, jede Auffassung die nicht mit dem Buchstaben dieser Stelle in Einklang steht, muß ganz oder theilweise unrichtig sein. Dagegen braucht wohl nur daran erinnert zu werden, daß nach unserer Untersuchung des Eingangs, besonders der Verse 11—15, Zweck und Inhalt des Briefes und überhaupt die ganze geschichtliche Situation aufs beste mit der aus 15, 20 sich ergebenden apostolischen Praxis Pauli zusammenstimmt.

Eben dieser Grundsatz nun aber ist es, der den Apostel verhindert hat, schon früher zu dem öfter besprochenen Zweck der abendländischen Thätigkeit nach Rom zu kommen. Das διό B. 22 kann nämlich nicht bedeuten sollen „weil in Rom das Evangelium bereits bekannt war“ <sup>3)</sup>, denn Paulus hat vorher nur von seiner orientalischen Thätigkeit gesprochen, aus welcher Rom selbstverständlich ausgeschlossen war, und der angegebene Grund hätte ihn doch wohl, da er noch fordauerte, auch jetzt an einem Besuch in Rom verhindert; und endlich wollte ja

---

1) so Olshausen S. 436; vgl. Philippi S. 8 u. 608. 2) vgl. Baur S. 406 Anm. u. Schwegler a. a. D. I S. 296. 3) so van Hengel, I S. 14; vgl. Hengel u. Chr. F. Schmid z. d. St.



Paulus, wie wir gesehen haben, gerade deshalb nach Rom, weil dort bereits eine christliche Gemeinde war. Vielmehr kann das *διό* nur so verstanden werden, daß Paulus im Orient noch nicht fertig war, es fand sich immer wieder ein Ort, wo er eben nach jenem Grundsatz noch zu predigen hatte, ehe er in den Occident übergehen konnte <sup>1)</sup>. Noch deutlicher sagt das B. 23: die Arbeit im Orient ist beschlossen, und daran hat Paulus nicht nur die natürliche Nothwendigkeit, sondern auch die göttliche Weisung, nunmehr in's Abendland zu gehen, während er vorher durch göttliche Weisung derselben Art, wie wir sie Apg. 16, 6. 7 lesen, an diesem Schritt verhindert worden war. So ist das *ἐνεκοπτόμην* zugleich eine Rückbeziehung auf das *ἐκωλύθη* 1, 13: *τὰ πολλὰ* ist nämlich weder in *πολλάκις* zu ändern <sup>2)</sup>, noch gleich *πολλάκις* zu nehmen <sup>3)</sup>, noch auch mit *plerumque*, in der Regel, zu übersetzen <sup>4)</sup>, sondern der Artikel hat demonstrativische Kraft <sup>5)</sup>, „so oft“, und erklärt sich, wie auch das *καί*, aus der Rückbeziehung auf 1, 13.

Haben wir aber im Eingang das *χάρισμα εἰς τὸ στηριξθῆναι* richtig in seinem Verhältniß zu der in B. 13—15 ausgesprochenen Absicht einer weiteren abendländischen Wirksamkeit des Paulus verstanden, so fällt auch der letzte erhebliche Einwand Baur's daß nämlich hier ein ganz anderer Zweck des Besuches in Rom angegeben sei, als im Eingang. Der Zweck bleibt derselbe: das *προπεμψθῆναι* in den fernen Occident von Seiten der römischen Gemeinde. Dabei ist es im Gegentheil nur das Natürliche, daß Paulus im Anfang des Briefes die Absicht hervorhebt, die er um jenes Zweckes willen mit der römischen Gemeinde hatte, hernach aber, nachdem er bereits durch den Brief jene Absicht vorläufig erreicht, oder doch zu erreichen gesucht hat, mehr und in bestimmterer Weise von jenem Zwecke spricht, zu dessen Erreichung der Brief ihm eben wesentlich behilflich sein soll. Aus demselben Grunde spricht er auch B. 24 nur von dem, was er seinerseits von dem römischen Aufenthalt zu haben

1) vgl. Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi, Tholuck. 2) so Lachmann. 3) so Reiche, Baumgarten-Crusius, Olshausen. 4) so Frischke, Meyer, Philippi. 5) Rom. 12, 5; 2 Cor. 2, 17; vgl. Winer S. 97 u. 100.

begehrt, eine Erweiterung und Erfrischung durch den Verkehr mit der römischen Gemeinde, wie er eine solche bedarf; denn nicht *quantum licet* <sup>1)</sup>, sondern *quantum opus erit* ist bei *ἀπὸ μέρους* hinzuzudenken, und so haben wir der Sache nach nicht mehr und nicht weniger, als in dem *συμπαράκληθῆναι ἐν ὑμῖν* 1, 12. Den Wunsch oder Vorsatz eines längeren Aufenthaltes in Rom fanden wir ja auch schon im Eingang nicht ausgesprochen, dagegen aber ist es gerade ein Beweis für uns, wenn Paulus eben in dem Zusammenhange, wo er jenen Grundsatz in Erinnerung gebracht hat, auch von Rom nur insofern spricht, als er von dort aus baldigst nach Spanien reisen will <sup>2)</sup>. Ob er jemals dort gewesen, ist eine Frage für sich, die für die Beurtheilung unserer Stelle zunächst ganz ohne Bedeutung ist.

Auch was von der jerusalemischen Reise gesagt wird, paßt vortrefflich in das Gefüge unserer Anschauung. Paulus nämlich trachtet so nach Jerusalem zu kommen <sup>3)</sup>, weil er, ehe er den Occident betritt, sich in ein sicheres und andauerndes gutes Einvernehmen mit der orientalischen Muttergemeinde setzen will, einerseits um ihr zu zeigen, wie wenig er bei seinem bevorstehenden Schritte sich von ihr zu emancipiren oder gar in Opposition zu ihr zu treten gesonnen sei, andererseits um sich einer Anerkennung dieses Planes von ihrer Seite zu versichern. Wie er sich durch den Römerbrief nach vorwärts seinen Weg öffnet und sichert, so will er durch die jerusalemische Reise sich den Rücken sichern, besonders sich gegen die Ränke jener persönlichen Gegner verwahren, die häufig gerade von Jerusalem gegen ihn auszogen <sup>4)</sup>. Wie eng diese Reise mit seinem heidenapostolischen Vorhaben zusammenhängt, mag auch daraus geschlossen werden, daß sie zur Ueberbringung der Colлектengelder benützt wird. Das war ja der Punkt, der damals in Jerusalem als ein Zeichen der Gemeinsamkeit des Wirkens zwischen Paulus und den Zwölfen festgesetzt worden war, als die apostolische Gleichberechtigung der paulinischen Heidenmission feierlich anerkannt wurde <sup>5)</sup>. Er will

1) so Grotius. 2) vgl. Bengel, Eholuck, Rückert II S. 290 z. B. 24, Frißsche z. B. 19, III S. 279. 3) vgl. Apg. 18, 21; 20, 16. 4) vgl. 2 Cor. 3, 1; Apg. 15, 1; Gal. 2, 4 u. Rückert II S. 374. 5) Gal. 2, 11.

also durch die treue Einhaltung jener Verpflichtung gerade in diesem Moment ein desto besseres Vertrauen in seine Thätigkeit hervorrufen <sup>1)</sup>. Daher auch das *ἐπιπόρευτος* B. 31; nicht als ob er von vornherein eine mißliebige Aufnahme der von ihm dem antijüdischen Apostel gesammelten und überbrachten Gabe gefürchtet hätte <sup>2)</sup>, sondern er wünscht nur diesmal ganz besonders, daß sie einen günstigen Eindruck hervorbringe, damit er nicht etwa mit schwerem Herzen und voll Sorgen, sondern auch was sein Verhältniß zur jerusalemischen Muttergemeinde und den Zwölfen betrifft, mit fröhlichem, beruhigtem Herzen an sein neues Werk gehen könne (*ἐν χαρῇ* B. 32). Den Römern aber schreibt Paulus dies Alles so ausführlich, um auch ihnen zu zeigen, in welchem Sinn und Geist er sich bei seiner von Rom aus zu beginnenden Thätigkeit zur jüdischen Muttergemeinde stellen wird. Besonders ist das in B. 27 zu bemerken, der jedoch nicht so gemeint ist, als wollte Paulus indirekt auch die römischen Christen zu einer ähnlichen Sammlung auffordern <sup>3)</sup>; er erinnert sie nur wieder, und zwar im Interesse seines zukünftigen Verhältnisses zu ihnen, an die richtige Stellung der Heiden, der Heidenchristen und des Heidenapostels zu Israel <sup>4)</sup>, wie er's auch 1, 2. 3; 9, 1 ff.; 11, 11 — 32 thut <sup>5)</sup>. Endlich sei auch noch kürzlich an die Uebereinstimmung des *συναναπαύσωμαι* mit *συμπρακλήθω* <sup>6)</sup>, und der Worte *διὰ θελήματος θεοῦ* mit *ἐδοθῶ. ἐν τ. θ. τ. θεοῦ* 1, 10 erinnert.

Somit dürfte wohl, was die innere Uebereinstimmung dieser Schlußbemerkung 15, 14—33 mit dem Eingang des Briefes betrifft, das Erhebliche der Baur'schen Einwürfe dagegen zu Gunsten unserer aus dem Eingang gefolgerten Ansicht von Anlaß und Zweck des Briefes beseitigt sein, es kommt also jetzt zunächst nur darauf an, dieselbe an dem Inhalt und Gang des Briefes selbst als richtig nachzuweisen.

1) gegen Meyer S. 427, auch Reiche II, S. 512, Dishaufen S. 439, Frisshöe III S. 295, Rückert II S. 296, Baur, das Christenth. der drei erst. Jahrh. S. 64 f. 2) vgl. Tholuck S. 735 u. Neander a. a. O. I S. 472, Baur, das Christh. zc. S. 64. 3) so Chrysostomus, Calvin, Dishaufen, Rückert. 4) vgl. auch Philippi u. Stöckler z. b. St. 5) gegen Baur, Paulus, S. 413. 6) vgl. Baumgarten-Crusius zu 15, 32; Tholuck z. 1, 12.

## V.

### Die Entwicklung des Briefes nach Gang und Inhalt.

---

#### 1. Die thematische Ueberschrift des Briefes B. 16. 17.

Indem wir uns hier zunächst die Verse näher zu besehen haben, die anerkanntermaßen als Thema und Ueberschrift des Briefes zu betrachten sind, nämlich B. 16 u. 17, so schließen wir uns damit unmittelbar an unsere Untersuchung des Proömiums an, da ja, wie wir oben (S. 90) zeigten, die ersten Worte des B. 16 eng mit B. 15 und durch diesen wieder mit B. 14 und 15 zusammengehören. Um so weniger aber kann nun auch in B. 16 *εὐαγγέλιον* von der christlichen Heilswahrheit an und für sich genommen werden<sup>1)</sup>, so daß dann die Worte *οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγ.* am Ende Nichts weiter besagten, als daß Paulus sich nicht schäme, ein Christ zu sein<sup>2)</sup>. Kann man nun aber eigentlich schon überhaupt gar nicht sagen sich der christlichen Lehre schämen, sondern nur sich des Christenstandes oder des Christenglaubens schämen, so ist an unserer Stelle in diesen Worten eine Begründung von B. 15, was sie doch sein wollen, nur dann gegeben, wenn *εὐαγγέλιον* hier ebenfalls das apostolische Werk der Predigt<sup>3)</sup> bedeutet, welches aber hier wegen des auf die Beschreibung dieses Werkes B. 1—4 zurückweisenden Artikels allerdings mit seinem bestimmten Inhalt gedacht sein will. Ebenso ist auch 2 Tim. 1, 8 von einem *ἐπαισχύνεσθαι τὸ μαρτύριον* die Rede.

---

1) so z. B. Köllner z. d. St. S. 34.

2) so Chrysostomus z. d. St.

3) vgl. Baumgarten-Crusius, Tholuck z. d. St.

Die folgende das *οὐκ ἐπ.* begründende Beschreibung des *εὐαγγέλιον* bezieht sich also nicht auf die Heilsordnung selbst als den Gegenstand der Verkündigung, und wird nur „in ungenauem Ausdruck“ der Botschaft beigelegt <sup>1)</sup>, sondern gerade von der Botschaft, von der Verkündigung gilt, daß sie eine Kraft zum Heil ist; und das ist wohl ebenso richtig, als wenn es heißt *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* <sup>2)</sup>, oder *πῶς δὲ πιστεύουσιν οὐδ' οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσουσιν χωρὶς κηρύσσοντος* <sup>3)</sup>; die Predigt ist die Kraft zum Heil, freilich aber eben nur diese Predigt, als welche diesen bestimmten Inhalt hat <sup>4)</sup>. Daß der Apostel von der menschlichen Verkündigung redet, bleibt auch trotz des Genitivs *θεοῦ* bei *δύναμις* ebenso bestehen, als ja auch 1 Cor. 1, 18 das Wort vom Kreuz, welches eine Gotteskraft genannt wird, nur von der menschlichen Predigt zu verstehen sein kann. Vielmehr eben darum, weil der Apostel die menschliche Verkündigung im Sinn hat, so macht er, um zu zeigen, weshalb er sich dieses Werkes nicht zu schämen habe, in nachdrücklichem Gegensatz geltend, daß es nicht bloß menschliche Rede, sondern eine Kraft Gottes ist <sup>5)</sup>. Ebenso auch, wenn es in B. 17 heißt *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀποκαλύπτεται*, so wird offenbar damit zwischen dem gepredigten Objekt und dem menschlichen Werk der Verkündigung dieses Objekts unterschieden. Ist *εὐαγγέλιον* hier das, was man B. 1 daraus hat machen wollen, nämlich das schon vor der Verkündigung vorhandene Objekt derselben, so wird die Stelle entweder sinnlos, da dann *εὐαγγέλιον* und *δικαιοσύνη* als identisch zusammenfallen müßten, oder man muß sich entschließen, *εὐαγγέλιον* mit dem Christenthum selbst zu verwechseln <sup>6)</sup>, oder, was wesentlich dasselbe ist, zu behaupten, die Gnadenordnung sei wirklich erst mit dem Evangelium in das reelle Sein eingetreten <sup>7)</sup>. Wäre *εὐαγγ.* von dem gottgewirkten Heil als Inhalt der Predigt gemeint, so würde auch gar nicht das Präsenz *ἀποκαλύπτεται* stehen, womit nur

1) so Reiche S. 134, vgl. Olshausen S. 78.

2) Röm. 10, 17.

3) 10, 14.

4) vgl. Philippi S. 29, Meyer z. b. St.

5) so schon

Grasmus, vgl. auch van Hengel S. 86.

6) so Olshausen z. b. St.

7) so Reiche S. 142.

etwas fort und fort Geschehendes bezeichnet werden kann, sondern das Perfektum <sup>1)</sup> wie 3, 21 (*πεφανέρωται*), oder der Aorist, da es sich um etwas ein für allemal Geschehenes handelte <sup>2)</sup>. Spricht also auch darnach Paulus in diesen Versen von dem Werk der menschlichen Verkündigung, so begreift sich auch erst, wie in V. 16 die Worte *παντι τῷ πιστεύοντι* sich in die nähere Bestimmung *Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι* auseinandersetzen können. Man darf vor Allem die Dative nicht bloß von *εἰς σωτηρίαν* abhängen lassen <sup>3)</sup>, denn es kommt doch gewiß nicht darauf an, ja es wäre vielmehr ein sonderbarer Gedanke, daß in Beziehung auf die heilskräftige Wirkung des Evangeliums dem Juden ein *πρώτον*, ein Vorzug zustehet <sup>4)</sup>; sondern *δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν* ist aufs Engste zusammenzunehmen, und dann hängen die Dative ab von der das Subjekt *εὐαγγέλιον* in sich schließenden Copula *ἐστίν*: das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heil, und ist dies Jedem, der da glaubt <sup>5)</sup>, und damit ist denn auch zugleich gesagt, daß die apostolische Verkündigung hinsichtlich dessen, was sie ist, allen Menschen, Angehörigen wie Nichtangehörigen des gotterwählten Volks der Heilsgeschichte gegenüber, ganz gleichmäßig zu stehen kommt; eine Gleichheit, die der Apostel durch das *τε καὶ* andeutet. Mißt er gleichwohl mit einem *πρώτον* den Juden einen Vorzug bei, so muß sich derselbe jedenfalls innerhalb der mit dem *τε καὶ* bereits gezogenen Schranken halten; übersetzt man nun aber das *πρώτον* mit *potissimum* <sup>6)</sup>, so kommt man, besonders bei der vorhin abgewiesenen Konstruktion der Worte *εἰς σωτηρίαν*, aus der Vorstellung eines Gradunterschiedes nicht heraus, und ebenso hebt auch jeder Gedanke an Rangordnung <sup>7)</sup>, oder an Israels besondere Anrechte und Vorrechte auf das Heil <sup>8)</sup>, besonders auch die Bemerkung, der Jude habe hinsichtlich der in seinem

1) vgl. van Hengel S. 95, Hofmann a. a. O. S. 630, gegen Meyer, Baumgarten-Crusius, auch Matthias, das 3. Capitel des Br. an d. R. S. 57.

2) vgl. 2 Cor. 5, 18—20; Eph. 2, 17; Hebr. 1, 1. 3) so z. B. Philippi S. 30, Tholud, Reiche S. 136 u. A. 4) gegen van Hengel S. 89.

5) vgl. auch Rückert S. 45.

6) so Frißche, Philippi.

7) gegen

Philippi. 8) gegen Reiche, Rückert, Tholud u. A.

Volk geschehenen Entwicklung und Vorbereitung einen Vorzug vor dem Griechen, welcher ihm das Glauben näher lege <sup>1)</sup>, — all das hebt, sage ich, die mit *παντι* und *τε και* gefetzte vollständige Gleichheit in irgend einer Weise auf. Uebrigens heißt aber auch *πρωτον* nirgends „zumeist“ oder „hauptsächlich“, auch nicht Mtth. 6, 33; 1 Petr. 1, 20; 3, 3<sup>2)</sup>, sondern steht immer und überall von einem *ordo temporis*, und heißt *primum*, auch Röm. 2, 9. 10<sup>3)</sup>. Es ist kein anderes *πρωτον*, als wenn Paulus Apg. 13, 46 sagt *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρωτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und schon gemäß unserer Fassung von *εὐαγγέλιον* und unserer Konstruktion der Dative zu *ἐστίν* werden wir an die Fassung des *πρωτον* gewiesen sein, die schon Chrysostomus richtig erkannt hat: *τάξεώς ἐστι τιμὴ μόνον τὸ πρωτος· και γὰρ οὐκ ἐν τῷ μελζονα λαβεῖν δικαιοσύνην πλεονεκτεῖ, ἀλλ' ἐν τῷ πρωτος αὐτὴν λαβεῖν τετιμῆται μόνον. . . . τὸ πρωτος ῥήματός ἐστι τιμὴ, οὐ χάριτος πλεονασμός* <sup>4)</sup>. Daß dies einen nichts sagenden Sinn gebe, wie Philippi behauptet, ist eben nur eine Behauptung; Frisische aber, der sich doch wenigstens der Mühe unterzieht, diese Auslegung lächerlich zu machen, scheut sich nicht sie so zu verzerren: *est evang. doctrina Dei efficax ad beatitatem fidem habentibus procurandam omnibus, et Judaeis primum eatenus, quatenus illud his primum offerri solet, et gentilibus.* Frisische vergißt da nur, daß die zwiefach unbrauchbare Uebersetzung von *δύναμις θεοῦ* durch *doctrina Dei efficax* Niemand Anderem als ihm selbst angehört, und daß seine Beziehung der Dative und folglich auch des *πρωτον* auf *εἰς σωτηριαν* <sup>5)</sup> ohne irgend welche Verzerrung vielfache Gelegenheit zu einer Wendung seines eigenen Verfahrens gegen ihn selbst geben könnte. Daß den Juden zuerst gepredigt wird, hat allerdings darin seinen Grund, daß sie das verheißungsmäßige nächste Anrecht auf das Messiasheil haben <sup>6)</sup>, aber davon steht eben Nichts im Texte, so gewiß *εὐαγγέλιον* nimmermehr das Messiasheil heißen kann,

1) gegen Nielsen. 2) gegen Wahl, lex. p. 437. 3) vgl. Krehl, van Hengel S. 89. 4) vgl. hom. XIX p. 645 B. u. Theophylakt z. d. St. 5) Frisische S. 44. 6) vgl. Köllner, Meyer.

und die ganze Aussage nicht eine Aussage von der *σωτηρία*, sondern vom *εὐαγγέλιον* sein will<sup>1)</sup>. Ja selbst abgesehen davon ist nicht einmal *σωτηρία* von dem sogenannten Messiasheil zu verstehen<sup>2)</sup>, sondern es steht *σωτηρία* ohne Artikel, welches sich von *ἡ σωτηρία* nicht so unterscheidet, als sei dies „das Heil selbst, dessen Alle theilhaftig sind,“ während jenes nur „ein Theil des Heils, den je der Einzelne genießt“<sup>3)</sup>, sondern es will eben nur ganz im Allgemeinen die Art der Botschaft bezeichnet sein als eine heilskräftige im Gegensatz zu einer verderbenwirkenden<sup>4)</sup>.

Ueberhaupt aber drängt sich in der gesammten exegetischen Behandlung unserer Verse, wie mir scheint, überall die Wahrnehmung auf, daß das rechte Verständniß derselben vielfach gehindert ist durch die schwankende Unklarheit bezüglich des Begriffes von *εὐαγγέλιον*, welches, je nach Bedarf, bald das Heil selbst, bald die Lehre vom Heil, bald die Verkündigung der Heilslehre, bald die Heilswahrheit als verkündigte, und zwar oft dicht neben einander bedeuten soll. Der Apostel müßte, um nur einigermaßen den Erklärungen der meisten Ausleger gerecht zu werden, etwa so geschrieben haben: *οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὴν ἐν Χριστῷ ἀλήθειαν· δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς τὸ τὴν σωτηρίαν τὴν τοῖς Ἰουδαίοις ὀφειλομένην κατεργάζεσθαι παντὶ τῷ π. Ἰ. τ. πρ. κ. Ε. Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ πεφανέρωται κτλ.*

Nach unserer Auslegung gibt Paulus nur eine Beschreibung dessen, was es um sein berufsmäßiges Werk der Verkündigung ist. „Es ist dem Ap. nicht bloß darum zu thun, die Leser an das zu erinnern, was sie aus der christlichen Zeitgeschichte schon genugsam wußten, (daß die Juden das Ev. zuerst gehört haben), sondern ihnen gerade die grundsätzliche Art und Weise seiner eigenen Thätigkeit vorzulegen. Er thut also den Römern zu wissen, daß er sich an die nichtjüdischen Völker ganz ebenso wie an die Juden wende, um sie des Heils durch den Glauben

1) auch gegen Köflin a. a. O. S. 80. 2) gegen Reiche, Meyer, Philippi u. A. 3) so van Hengel S. 88. 4) vgl. Baumgarten-Crusius, Tholuc.



theilhaftig zu machen, daß er aber bei den Juden den Anfang mache“<sup>1)</sup>).

Erwarten wir also auch nach diesen Ueberschriftsversen, gerade wie nach unseren Untersuchungen des Proömiums, in dem Briefe nicht eine Exposition der paulinisch-christlichen Lehre, sondern eine begründende und rechtfertigende Darstellung der paulinischen Missionsthätigkeit, so haben wir hier auch wieder die beiden Theile, in welche wir schon oben nach dem Proömium den Brief im Voraus theilten, ausdrücklich angedeutet in den Worten *παντι τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι*: Paulus hat seine freie, Israel und sein Gesetz ausschließende Heidenpredigt zuerst an sich in ihrer Wahrheit und Rechtmäßigkeit aufzuzeigen (*παντι, τε-καὶ*), und sodann nachzuweisen, wie er mit derselben, und sonderlich mit dem gegenwärtig beabsichtigten bedeutsamen Schritt, dem göttlichen Vorrecht Israels gar wohl gerecht bleibt. So ist in dem *πρώτον* bereits der zweite Theil des Briefes angekündigt, nur nicht als die Spitze, sondern eben als coordinirter zweiter Theil, denn man begreift in der That nicht, wie Baur dies *Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι* so arg mißbrauchen kann, daß er von der Stelle Röm. 9, 30—32 behauptet: „Auch hier haben wir wieder jenes *Ἰ. τ. πρ. κ.*“ E. vor uns, indem auch hier nicht nur Juden und Heiden in Hinsicht ihrer Gelangung zum christlichen Heil einander gegenüber gestellt sind, sondern zugleich auch von den ersteren gesagt wird, daß sie nicht, wie sie sich einbildeten (*ὡς εἰς ἔργων νόμου*) und an sich berechtigt zu sein schienen, vor den Heiden dasselbe erlangt haben“.

Von solchen kühnen Prämissen aus ist es dann natürlich nicht mehr schwer, dies *πρώτον* nur zu einem wohlberechneten Entgegenkommen, zu der armseligen Concession zusammenschrumpfen zu lassen, daß allerdings „die *σωτηρία* von Jesu und den Aposteln zuerst den Juden angeboten worden sei“ — eine Concession, die beinahe eher einem Hohn zu gleichen scheint, wenn, wie Baur versichert, der Apostel mittelst derselben sich nur

1) van Hengel S. 89.

gleich von vornherein aller gegen die Juden zu beobachtenden Gerechtigkeit entledigen wollte, um dann desto schonungsloser Alles zu widerlegen und zu negiren, was ihnen ein besonderes Vorrecht zu geben schien <sup>1)</sup>). Es ist überdies eine, freilich auch anderwärts sich findende <sup>2)</sup>), offenbare Corruption des Wortlautes, das *πρώτον* nur auf das der Vergangenheit angehörige historische Factum zu beziehen; nicht von dem, was die Heilsverkündigung gewesen ist, spricht Paulus, so daß sie etwa auch göttliche Kraft nur gewesen wäre, sondern davon, was das Evangelium seinem innersten Wesen nach ist und sein muß, und da spricht das *Ἰουδαίῳ πρώτον* ein Gesetz aus, welches der Verkündigung des Evangeliums inhärrt <sup>3)</sup>), welches heute nicht um ein Jota weniger gilt für jegliche Heidenmission, als es damals der Heidenapostel für sich in Kraft stehend weiß. Die Heidenpredigt ruht nicht auf Aufhebung dieses Gesetzes <sup>4)</sup>), sondern ist vielmehr selbst eine Erfüllung desselben, aber nur in einer Weise, daß sich damit ein Strafgeschick Israels vollzieht. Doch dies wird ja Paulus eben in Cap. 9—11 selbst nachweisen.

## 2. Der erste Haupttheil des Briefes Cap. 1, 18—3, 20.

Gehen wir an unsere Aufgabe, so bedarf es nur eines Blickes, um Alles bis zu 3, 20 als das erste zusammengehörige Ganze zu erkennen <sup>5)</sup>). Das Erste, nicht was Paulus lehrt, sondern wovon die rechte Würdigung der paulinischen Heidenverkündigung als von der Grundvoraussetzung ausgehen muß, ist dies, daß die Heiden einer solchen Verkündigung, die ihnen die Erlangung einer Gerechtigkeit und dadurch des Heiles allein durch das Verhalten des Glaubens ermöglicht. Denn da sowohl die Heiden als auch die mit einem Gesetz begnadigten Juden Nichts haben, als nur ein ohnmächtiges Wissen dessen, was recht und gut ist, so ist offenbar irgend eine Kraft erforderlich, um das herzustellen, was jenes unwirksame Wissen auf keine Weise zu Stande bringt,

1) Paulus S. 358 f. 2) vgl. Frißche, Nildert, Baumgarten-Crusius z. d. St. 3) vgl. theilweise Köllner S. 37. 4) gegen Olshausen S. 79. 5) gegen Kößlin a. a. O. S. 81, Reiche S. 146.

und zwar eine göttliche Kraft, weil eben auf Seiten der Menschheit nach ihren beiden religiösen Hälften nichts Anderes als jenes todte Wissen vorhanden ist. Ohne das wirksame Eintreten einer solchen Gotteskraft sind sie allerdings auch einer göttlichen Machtübung unterstellt, nur nicht einer *δύναμις εἰς σωτηρίαν*, sondern einer *δύναμις εἰς κατάκρισιν, ἀπώλειαν*, die richterliche Heiligkeit Gottes erzeugt ihre verderbende Wirksamkeit an ihnen.

Indem wir nun dem Inhalt des genannten Abschnitts diesen Gedanken zur Grundlage geben, entfernen wir uns damit allerdings nicht unbedeutend von der üblichen Fassung desselben, nach welcher das Thema nur sein soll, zu zeigen, daß alle Menschen, Juden und Heiden gleichmäßig, in einem Zustand der Sündhaftigkeit und darum der Gerichtsverfallenheit sich befinden, daß alle gleichmäßig der Gerechtigkeit ermangeln und den Zorn Gottes verdienen <sup>1)</sup>. Daß der Apostel diesen Gedanken verfolgt, liegt zu klar vor, als daß es irgend Jemand in den Sinn kommen könnte, es in Abrede zu stellen; aber es wird sich eben noch fragen, ob der Apostel nur das, und ob er es nur in der angegebenen Weise und Absicht aussage, und diese Frage glaube ich verneinen zu müssen.

Die Ansicht, daß wir, was zunächst den ersten Theil des Abschnitts angeht, nichts weiter als eine Beschreibung der sündigen Verdorbenheit des Heidenthums vor uns haben, scheint mir schon in der Anknüpfung von B. 18 darin irre zu gehen, daß sie mit dem *γάρ* ein sogenanntes *argumentum e contrario* eingeführt glaubt <sup>2)</sup>. Denn sagt man z. B. der Lehrsatz B. 17, daß ohne die *πίστις* die Offenbarung der Gerechtigkeit nicht stattfindet, erweise sich (*γάρ*) erfahrungsmäßig daraus, daß wo keine *πίστις* ist, auch keine *ἀποκάλυψις* der Gerechtigkeit, sondern nur des Zornes Gottes statt hat <sup>3)</sup>, so ist erstlich in B. 17 kein Lehrsatz, sondern nur die ganz bestimmte Thatsache

1) vgl. Reiche a. a. O. Köllner S. XLVIII, Olshausen S. 82, Müdert II S. 320, Baumgarten-Crusius, S. 11, Baur, Paulus S. 350, Meyer S. 24, Philippi S. 33, van Hengel S. 22 u. A. 2) s. z. B. Calvin, Fritzsche. 3) so Meyer, vgl. Philippi, Tholuck.

ausgesprochen, daß im Evangelium Gottesgerechtigkeit offenbart werde infolge Glaubens; und sodann ist in der Schilderung B. 18 ff. nicht von einem Verhalten des Nichtglaubens die Rede, daß man etwa sagen könnte, die Offenbarung des göttlichen Zornes in B. 18 sei diejenige, welche die zu erwarten haben, die nicht von ihrer ἀσέβεια zur πίστις ihre Zuflucht nehmen <sup>1)</sup>, oder gar die Ungerechtigkeit näher bestimmen dürfte als die, welche bei dem, der nicht im Glauben lebt, nicht vermieden werden kann <sup>2)</sup>. Das sündige Verhalten der Heiden steht nur dem Wissen und Thun des Guten gegenüber, nicht dem in B. 17 genannten Verhalten des Glaubens, ebenso wie auch die ὀργή Θεοῦ nicht gegenüber stehen kann der δικαιοσύνη Θεοῦ. Denn jene ist ein Verhalten Gottes, das in seinen Folgen uns widerfährt, diese dagegen ein Gut, das uns zu eigen werden soll. Man kann also auch nicht sagen: die Gerechtigkeit wird durch Glauben zu Theil, weil außerdem der Zorn Gottes uns zu Theil werden muß; und nur das Gefühl dieser Unmöglichkeit ist vielfach der Grund gewesen, daß man auch δικαιοσύνη Θεοῦ für eine Eigenschaft oder ein Verhalten Gottes genommen hat <sup>3)</sup>.

Um ein argumentum e contrario zu bekommen, müßte es entweder in B. 17 statt δικαιοσύνη heißen χάρις, oder in B. 18 müßte es ganz umgekehrt heißen: ἀποκαλύπτεται γὰρ κατὰ κριμα ἐπὶ πᾶσαν ἀπιστίαν κτλ. Man hätte sich eben nicht so unbedingt von dem Gleichklang des zweimaligen ἀποκαλύπτεται bestimmen lassen, sondern im Zug behalten sollen, daß B. 17 nur ein Nachweis für die Richtigkeit der Bezeichnung des Evangeliums als einer δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν sein will, und zwar nicht bloß etwa bezüglich des εἰς σωτηρίαν <sup>4)</sup>, sondern gerade eben auch dies, daß das Ev. eine Kraft Gottes ist, das will gezeigt sein mit den Worten δικ. Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκ. <sup>5)</sup>. Denn ἀποκαλύπτειν bezeichnet zwar nicht an sich schon eine

1) so Philippi, vgl. Chrysostomus a. a. O. S. 446. 2) Olshausen S. 83. 3) vgl. Reiche S. 140 f. dazu Stengel, Krehl S. 30, Usteri, Entw. des paul. Lehrbgr. 5. Abg. S. 91. 4) gegen Rückert S. 46, Baumgarten-Crusius, Philippi z. b. St. 5) vgl. Hofmann a. a. O. S. 626.

übernatürliche außerordentliche Offenbarung <sup>1)</sup>, heißt auch nicht wirken <sup>2)</sup> oder exhibere <sup>3)</sup>, aber jedenfalls ist es mehr als ein bloßes Enthüllen für das Wissen <sup>4)</sup>, es steht, besonders im Passivum, von der thatsächlichen Kundwerdung dessen in der Welt, was vorher in Gott verborgen war <sup>5)</sup>, was also, wenn es Gott nicht zur innerweltlichen Wirklichkeit und so zur Kunde brächte, den Menschen nicht offenbar würde.

So liegt also auch in B. 18 der Begriff einer Machtwirkung Gottes, und kraft desselben steht B. 18 nicht bloß dem Vers 17 gegenüber, sondern dem B. 16, aber auch diesem nicht für sich allein, sondern so wie die dort hingestellte Bezeichnung des Evangeliums als einer *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* mit der Erläuterung im B. 17 zu einem Begriff zusammengeht; in B. 18 ist nur die Ausdrucksweise mehr zusammengezogen, da es sich ja von selbst versteht, daß die *δογὴ θεοῦ* eine *δύναμις θεοῦ εἰς ἀπόλειαν* ist. Das *γάρ* begreift sich nun leicht: es bringt den Nachweis, weshalb es gerade eines solchen Evangeliums, wie B. 16 u. 17 es beschrieben, bedarf zur Heilsverwirklichung für die Menschen, hier zunächst speciell für die Heiden; dazu muß das Evangelium gerade eine Gerechtigkeit offenbarende Gotteskraft sein, weil abgesehen von dem Thatbestand dieser Verkündigung die Heiden auch einer Machtwirkung Gottes unterliegen, die nach ihrem Ausgangspunkt wie nach ihren Erfolgen das gerade Widerspiel jener *δύναμις* ist.

Der erste Gegensatz liegt da in dem *ἀπ' οὐρανοῦ*, welches weder zu *θεοῦ* <sup>6)</sup>, noch zu *δογὴ θεοῦ* <sup>7)</sup>, sondern dem *ἐν αὐτῷ* gegenüber nur zu *ἀποκαλύπτται* gezogen werden kann <sup>8)</sup>. Damit soll dann aber weder das äußerlich Faktische <sup>9)</sup>, noch das Ueberraschende und Siegreiche <sup>10)</sup>, noch die Allgemeinheit <sup>11)</sup> der Zornesoffenbarung bezeichnet werden;

1) so Philippi z. B. 18. 2) so Tholuck S. 52. 3) so Chr. Fr. Schmid. 4) gegen Fritzsche, Meyer. 5) vgl. Reiche S. 142, Rückert S. 62, Baumgarten-Crusius, Hofmann a. a. D. 6) so Reiche, auch Grotius z. d. St. 7) so Beza, Benede z. d. St. 8) vgl. Fritzsche, Rückert S. 65, Baumgarten-Crusius, van Hengel u. A. 9) so Meyer. 10) so Michelsen zu Nielsen. 11) so Krehl.

ebensowenig steht *οὐρανός* hier als der Sitz des allwissenden, heiligen, allmächtigen, unentfliehbaren Gottes <sup>1)</sup>, oder gar als die himmlische Welt des Geistes, deren ewige Harmonie der Sünde auf Erden gegenübersteht <sup>2)</sup>, — das Alles sind Künsteleien, mit denen man um kein Haar weiter kommt, als mit der nichtssagenden Bemerkung, daß Alles was Gott thut, natürlich vom Himmel aus von ihm gethan wird <sup>3)</sup>. Man hätte nur den Gegensatz zu *ἀποκαλ. ἐν τῷ εὐαγγ.* schärfer im Auge behalten sollen. Daß Gott eine Botschaft ergehen läßt, in welcher er eine durch Offenbarung der Gottesgerechtigkeit sich erweisende göttliche Kraft zum Heil erzeigt, das hat seinen Grund in dem neuen Verhältniß, in welches er in Christo, dem Inhalt dieser Botschaft, thatsächlich zur Welt getreten ist, in dem wesentlich neuen Verhältniß der Gnade. Es ist das nicht ausdrücklich gesagt, aber es ergibt sich nicht bloß aus dem Beisatz *εἰς σωτηρίαν*, sondern der Apostel konnte und mußte es bei seinen christlichen Lesern als selbstverständlich voraussetzen, daß sie das in B. 16 beschriebene Amt der Verkündigung von selbst in diese richtige Beziehung zur Gnade Gottes in Christo setzten, um so mehr, da er mit *τὸ εὐαγγέλιον* offenbar auf seine Ausführungen B. 2—5 zurückweist. Dagegen nun geschieht diese Erzeugung der göttlichen Machtwirkung *εἰς ἀπώλειαν* von Gott, wie er, abgesehen von jenem Gnadenverhältniß, der Welt und der Menschheit gegenübersteht als der mächtig und in überweltlicher Heiligkeit sie Ueberwaltende. So steht also das *ἀπ' οὐρανοῦ* dem *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* gerade so entgegen, wie *יְהוָה* gegenübersteht *הַיְיָ*; und es war im Wesentlichen ganz richtig, wenn man daran erinnerte, daß der königliche Thron Gottes im Himmel sei, und sich auf Stellen wie Ps. 2, 4; 14, 2; 136, 26 berief<sup>4)</sup>. Wie deßhalb in B. 16 dem Gott der Gnade die Menschheit nach den beiden religiösen Hälften gegenüber trat, die sich durch die heilsgeschichtliche Erwählung und Leitung Israels aus einander geschieden haben, so tritt hier, wo es sich sozusagen nur um das

1) so Philippi. 2) so Dishaufen. 3) so Rückert, vgl. Köllner.

4) Fritzsche; vgl. außerdem Mtth. 5, 34. Marc. 8, 11. Luf. 21, 11. Apg. 14, 17

natürliche Verhältniß zwischen Gott und Menschen handelt, der *ὀργή Θεοῦ* auch nur die *ἀσέβεια ἀνθρώπων* schlechthin entgegen <sup>1)</sup>).

Wie nun aber in B. 17 gesagt war, infolge welches menschlichen Verhaltens es zu einer Offenbarung der Gotteskraft zum Heil kommt <sup>2)</sup>, so wird auch B. 18 gegensätzlich angegeben, welches menschliche Verhalten es ist, das diese Offenbarung des Gotteszornes zur Folge hat. Das ist nun aber nicht die *ἀσέβεια* und *ἀδικία* <sup>3)</sup>, sondern das als *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν* bezeichnete Thun der Menschen. Denn das mit dem Artikel nachträglich angefügte Participium ist ebenso wie Cap. 8, 28 aufzulösen mit weil <sup>4)</sup>: der Zorn Gottes ergeht über die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, weil sie eben nicht blos gottlos und ungerecht sind, sondern weil sie in und mit solchem schlechten Verhalten zugleich die Wahrheit niederhalten, um sie nicht aufkommen zu lassen, sich also mit bösem Willen und durch eigene Schuld ihrer erwehren. Man hat diese Gedankenverbindung wohl nur darum übersehen <sup>5)</sup>, weil man fast durchweg in B. 19 den Grund angegeben glaubte, warum Gottes Zorn mit Recht die Menschen trifft, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit hemmen <sup>6)</sup>. Allein es wäre dann, wie Tho Luč bemerkt, B. 10<sup>9</sup> nur eine schleppende Nachbringung desselben Motifs, welches schon in der participialen Näherbestimmung B. 18 lag; und überdies würde gerade die Hauptsache fehlen, da ja doch Gottes Zorn nicht deshalb über die Ungerechtigkeit der Menschen kommt, weil sie eine Gotteserkenntniß haben, sondern weil sie dieselbe fortwährend wissentlich unterdrücken, der begründende Satz B. 19 würde also viel weniger Begründendes enthalten, als der Satz, den man insgemein nur für eine attributivische Bezeichnung der Menschen faßt. Da das Haben einer richtigen Gotteserkenntniß offenbar in dem

---

1) vgl. Mtth. 21, 25. Marc. 11, 30. 2) gegen Bengel, Frißsche, Tholuc; aber auch gegen Meyer. 3) gegen van Hengel. 4) vgl. Röm. 4, 24; 8, 4; Joh. 1, 12; Winer S. 121. 5) vgl. jedoch Reiche S. 150, Tholuc S. 60. 6) so Köllner, Frißsche, Nielsen, Meyer, van Hengel, Philippi.

*κατεχόντων* schon vorausgesetzt ist, so bedarf nicht mehr das *ἀποκαλύπτεται* eines Beweises für seine Rechtmäßigkeit, wohl aber bedarf eben jene in *κατέχειν* ausgesprochene Voraussetzung des Nachweises, und diesen bringt das mit *διότι* Eingeleitete <sup>1)</sup>. Man braucht deshalb das *διότι* nicht in *γάρ* abzuschwächen <sup>2)</sup>, denn daß es nur das subjektive Motiv der *κατέχοντες* für dies ihr Thun einführe <sup>3)</sup>, ist ein ungegründetes Vorgeben, es gibt hier den objektiven Grund an, durch den der Apostel sich subjektiv veranlaßt und berechtigt weiß, ihnen jene Bezeichnung zu geben; gerade wie es gleich hernach, B. 21, den zur Bezeichnung der Menschen als *ἀναπολόγητοι* berechtigenden Grund angibt, und wie es 1 Cor. 15, 9 die Verfolgung der Gemeinde als den objektiven Grund angibt, weshalb Paulus sich als unwürth des Apostelnamens bezeichnet <sup>4)</sup>.

Darnach kommt nun aber die ganze Darlegung von B. 19 bis 23 so zu stehen, daß sie gar nicht mehr eine Beschreibung des sündigen Zustands der Heiden überhaupt sein will, sondern nur nähere Ausführung des Satzes *τῶν τὴν ἀλήθ. κτλ.*, d. h. also die weitere Darlegung eines bestimmten sündigen Thuns, welches gerade als dies besondere Thun und in der besonderen Qualität, die ihm anhaftet, der Grund ist, warum über die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit überhaupt das göttliche Zorngericht ergeht. Treffen wir nun in B. 24 ein *διό*, welches ein dem vorher beschriebenen menschlichen Verhalten gegenüberstretendes strafendes Thun Gottes einführt, so wird sich wohl auch B. 24 zu dem ersten Theil von B. 18 ebenso verhalten, wie die Verse 19—23 zum zweiten, d. h. das *παραδοῦναι* hier wird der Sache nach zusammenfallen mit dem *ἀποκαλύπτεισθαι* dort <sup>5)</sup>. Auch schon um des *καί* willen in B. 24 scheint mir diese Erklärung den Vorzug vor der beträchtlichen Menge der übrigen <sup>6)</sup> zu verdienen. Denn wäre das *καί* so gemeint, daß

1) vgl. Müllert, de Wette. 2) gegen Frisöse, Philippi, Tholuck u. A. vgl. dagegen Meyer, van Hengel. 3) so Köllner S. 49 Anm. 4) vgl. Luk. 1, 13; Apg. 10, 20; 18, 10; Röm. 3, 20; 8, 7; Gal. 2, 16. 5) vgl. besonders Tholuck S. 58, dazu Köllner, Frisöse, Müllert, Meyer z. B. 18. 6) vgl. deren Aufzählung b. Reiche S. 147 f. u. Meyer S. 50.



damit dem, was die Menschen thun, gegenüber gestellt werden sollte, was Gott seinerseits gethan hat <sup>1)</sup>, so würde es eben heißen *διὸ καὶ ὁ Θεὸς παρέδωκεν αὐτούς*, gerade wie es auch Phil. 2, 9 gegenüber dem, was Christus gethan hat, von Gott heißt: *διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν κτλ.* Das *καὶ* hebt hier vielmehr das Prädikat heraus, bei dem es steht, indem es wie unser „eben auch“ daran erinnert, daß von dem Folgenden bereits die Rede gewesen ist, gerade wie wir es schon bei Cap. 15, 22 sahen <sup>2)</sup>. Man hat nun dieser Erklärung entgegengehalten, die Offenbarung des Zornes Gottes B. 18 könne nicht in dem B. 24 ausgesagten Strafverhängniß bestehen, da die hierin sich zeigende Strafe jenen Menschen gar nicht wahrnehmbar gewesen sei <sup>3)</sup>; allein erstlich sagt ja eigentlich auch B. 18 nicht, daß gerade jenen Menschen der Zorn Gottes als solcher zu bewußter Erkenntniß kommen solle, und dann: wenn doch ihr Gewissen und ihre sittliche Erkenntniß ihnen die Verwerflichkeit solchen Thuns kund thut und sie in inneren Widerstreit mit demselben bringt, so haben sie daran allerdings eine Weisung, diese sittlich schlechte Sinnes- und Handlungsweise als ein göttliches Strafverhängniß anzusehen, das über sie gekommen ist.

Was mir aber das Wichtigste scheint, wir bekommen bei dieser Fassung von B. 24 und 18 nun auch den dritten treffenden Gegensatz gegen B. 16 und 17. Worin das Ev. als eine Gotteskraft zum Heil sich erzeigt, das ist die Offenbarmachung der Gottesgerechtigkeit. Worin aber der außerhalb des Ev. ergehende Gotteszorn als eine Gotteskraft sich kund thut, das ist die Bewirkung einer so gottwidrigen und so offenbar zu Tage liegenden Unsittlichkeit des Lebens, daß die Thäter selbst vermöge ihres sittlichen Urtheils sie verwerfen müssen.

Je mehr also die tiefe sittliche Verderbniß der Heiden auf

---

1) so Frijsche, Philippi, van Hengel, vgl. auch Rückert und Baumgarten-Crusius z. B. 24. 2) vgl. Köllner, Tholud z. b. St. u. 2 Cor. 3, 6; 2 Tim. 1, 12. Winer S. 389. 3) so z. B. Baumgarten-Crusius zu B. 18.

eine unentrinnbare, übergewaltige Machtwirkung Gottes zurückgeht, desto mehr muß auch zur Entnehmung aus diesem Zustand und dem ihm nothwendig folgenden Gericht der Verdammniß eine Gotteskraft erfordert werden.

Wie sehr dies der durchschlagende Gedanke ist, die Nothwendigkeit des Ev. gerade als einer *δύναμις Θεοῦ* aufzuzeigen, geht wohl schon daraus hervor, daß der Apostel die göttliche Machtwirkung, welche die Menschen in so greuliche Laster verfallen macht, in dreimaligem neuem Aufsatz vorführt: B. 24, 26, 28b. Es wollen aber die beiden letztgenannten Verse ebensowenig eine bloße nachdrückliche Wiederholung von B. 24 sein, als Vers 25, 27 und 28a nur Recapitulation des von B. 21 bis 23 Entwickelten oder nähere Commentationen des *διό* B. 24 sind <sup>1)</sup>, sondern der Gedanke ist auf jeder dieser Stufen nach einer andern Seite hin gewendet <sup>2)</sup>. Die ganze B. 19—23 umfassende Darlegung des das göttliche Zorngericht verwirkelnden Thuns der Menschen findet B. 23 ihre Spitze in dem Nachweis der widersinnigen Thorheit solchen Thuns <sup>3)</sup>, und dem entsprechend erscheint hier das unsittliche Verhalten, in welches das göttliche Zorngericht die Menschen gerathen macht, als ein thörlisches und widersinniges Thun, indem sie kraft desselben, wie sie zuvor sich gleichsam um ihren Gott betrogen, ihn gegen den Tand armseltiger Creaturenbilder vertauscht hatten, nun auch sich selbst, gegen den elenden Preis der Befriedigung thierischer Begierde, an ihren eigenen Leibern, Jeder an seinem <sup>4)</sup>, um ihre Menschenwürde, um ihre gottähnliche Herrlichkeit bringen <sup>5)</sup>.

In welcher Weise dies *ἀτιμώλεσθαι* näher geschieht, wird nicht angegeben, sondern mit *ἀναδραολία* in solcher Allgemeinheit belassen, daß man Alles, was den Menschen nach seinem leiblichen Leben entehrt, also alle Unzuchtssünden, wie überhaupt alle Ueberfüllung in grobsinnlichem Genuß wird beizuziehen ha-

1) gegen Köllner S. 60, Mückert S. 78, Baumgarten-Crusius S. 54, Meyer S. 60, Philippi S. 42, Tholuck S. 74. 2) vgl. Luther a. a. O. S. 7. 3) vgl. auch van Hengel S. 136 u. Chrysostomus p. 453. 4) gegen Krehl, Meyer, Philippi, Tholuck z. B. 24. 5) vgl. 1 Cor. 6, 18; 1 Theß. 4, 4, 5.

ben <sup>1)</sup>), jedenfalls aber ist hier noch nicht von denselben wider-natürlichen Wollustsünden die Rede wie in B. 26 und 27 <sup>2)</sup>). Hier vielmehr kommt es nun erst gerade darauf an, daß, nach-dem in B. 25 jene selbige Versündigung (B. 19—23) als eine religiöse Naturwidrigkeit dargestellt ist, auch das zur Strafe da-für verhängte unsittliche Thun in einer sittlichen Naturwidrig-keit bestehe, und eine solche ist es ja gerade, wenn die natürlich sittliche Lebensordnung der Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Weib zu dem widerlichen Mißbrauch innerhalb des eigenen Geschlechts verzerrt wird. Zum drittenmal hebt der Apostel an in B. 28, und hier erst kommt das in Betracht, was man irri-ger Weise schon in B. 25 hat finden wollen <sup>3)</sup>), daß jenes Thun der Menschen eine sittliche Gewissenswidrigkeit gewesen. (Dies *καὶ καθὼς* allein schon ist ein hinreichender Beleg für unsere Eintheilung und Auffassung des Bisherigen). Es liegt aber hier, da das *τὸν θεὸν οὐκ ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* ein bereits dem Vorhergehenden zu Grunde liegender Gedanke ist, aller Ton auf dem *οὐκ ἔδοκίμασαν*, was schon Chrysostomus treffend hervorhebt, wenn er sagt: *οὐ γὰρ ἀγνοίας, ἀλλὰ μελέτης εἶναι φησὶ τὰ τολμήματα, διόπερ οὐκ εἶπε καὶ καθὼς οὐκ ἔγνωσαν, ἀλλὰ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν* <sup>4)</sup>). Sie hielten es nicht werth, es war ihnen von viel zu geringem Werth, als daß sie sich darum hätten bemühen mögen, Gott, den sie von An-fang kannten, in Erkenntniß zu behalten, festzuhalten <sup>5)</sup>).

Ist es aber gerade die solcher selbstgewollten Gewissens-widrigkeit entsprechende (*καθὼς* <sup>6)</sup>) Strafe, daß sie hingegeben wurden *εἰς ἀδόκιμον νοῦν*, so kann *ἀδόκιμος* auch nicht mehr bloß ganz allgemein verwerflich, unwürdig <sup>7)</sup> heißen, am aller-wenigstens aktivisch *judicii experts* <sup>8)</sup>), was im handgreiflichsten

1) vgl. Reiche S. 163, Olshausen S. 82, Tholud S. 74, Chr. Fr. Schmid, Bengel z. b. St. 2) gegen Fritsche, Krehl, van Hengel, Philippi z. B. 24; vgl. Meyer S. 60. 3) Luther a. a. O. S. 7. 4) vgl. van Hengel, Philippi. 5) vgl. Reiche, Köllner, Rückert, Meyer u. A. gegen van Hengel. 6) vgl. Meyer, Philippi. 7) so Reiche, Fritsche, Baumgarten-Crusius u. A. 8) so Bengel, Glöckler.

Widerspruch mit dem Grundgedanken des Apostels stünde (vgl. B. 32); sondern *ἄδοκιμος*, von *δέχομαι* abzuleiten, heißt ganz eigentlich unannehmbar, und zwar in dem Sinn wie es auch von Münzen heißt *νόμισμα ἄδοκιμον* <sup>1)</sup>, nicht wegen ihrer objektiven Werthlosigkeit, sondern weil sich das staatliche Gemeinwesen ihrer als nicht von ihm geprägter erwehren, sie nicht cursiren lassen darf. So ist auch die Gesinnung, in welche die Menschen dahingegeben werden, eine solche, daß sie selbst sich ihrer erwehren, sie als eine verwerfliche bezeichnen müssen, als eine solche, die mit dem Gemeinleben schlechterdings in Widerstreit steht. Worin diese Gesinnung besteht, sagt der angehängte Infinitivsatz; und wenn van Hengel hiezu bemerkt, es werde Niemand leugnen, daß dies *ποιεῖν* aufzulösen sei mit *ὥστε ποιεῖν αὐτούς* <sup>2)</sup>, so bin ich für meinen Theil der Meinung, das *ποιεῖν* bedürfe gar keiner Auflösung, sondern construire sich zu *νοῦς* so, daß es angibt, was der *νοῦς ἄδοκιμος* eben zu thun gesonnen und gewillt ist. Und zwar ist *τὰ καθήκοντα* nicht in objektivem Sinn zu nehmen, das was statthast ist, nämlich *de facto*, sondern, wie schon aus dem *μή* hervorgeht <sup>3)</sup>, und van Hengel selbst bemerkt, subjektiv, *de intentione*: wie sie dort Gott gegenüber gethan haben, wovon sie wußten, daß es verwerflich sei, so verfallen sie auch für ihr Gemeinschaftsleben unter sich in eine Sinnesweise, vermöge deren sie thun, was sie selbst als unstatthast erkennen — in eine Sinnesweise also, die sie selbst unter einander als verwerflich und mit dem Bestehen eines menschlichen Gemeinschaftslebens schlechthin unverträglich verdammen müssen.

Die folgenden Aufzählungen schließen sich nun aber nicht an den, nach unserer Auslegung gar nicht vorhandenen Subjektakkusativ *αὐτούς* an, der in *ποιεῖν* liegen soll <sup>4)</sup>, sondern alle diese Akkusative sind Prädikate zu dem Objekt von *παρέδωκε*, zu *αὐτούς*, und also der Sache nach ebenfalls von *παρέ-*

1) vgl. Chr. Fr. Schmid. z. d. St. u. Passow unter *δοκιμος*. 2) vgl. Fritzsche, Rückert, Krehl, Meyer. 3) vgl. dagegen Eph. 5, 4 und Bengel, Reiche, Niessen, auch Olshäfer z. d. St. 4) so Fritzsche, Rückert, van Hengel, Philippi, Tholud z. B. 29.

*δωκε* abhängig <sup>1)</sup>); er hat sie dahingegeben als Erfüllte, d. h. eben dadurch, daß er sie hingegeben, sind sie das geworden <sup>2)</sup>. Damit ist dann das eine Moment, welches in der Aussage *ποιεῖν τὰ μὴ κατ'ήκοντα* liegt, dargethan, das andere bringt B. 32, welcher aber nicht ihre eigene Verschuldung hinsichtlich der B. 28 geschilderten göttlichen Preisgebung nochmals anschaulich macht <sup>3)</sup>, sondern der Beschreibung des Thuns der Dahingegebenen so zur Seite tritt, daß mit dem *οἴτως* gerechtfertigt wird, wie dies Thun wirklich, nach der Aussage von B. 28, ihre eigene gewissenwidrige Willensmeinung ist.

Das Alles nun, was wir bisher über Absicht und Gang dieser ersten fünfzehn Verse erkannt haben, ist nicht darnach angethan, in denselben die Beschreibung des sündhaften Zustands der Heiden überhaupt finden zu lassen. Besonders wenn man das in dem bräuchlichen Sinne faßt, daß wir im Römerbrief zu lesen bekommen, was Paulus zu lehren und zu predigen pflegte, oder, wie man sich auch ausgedrückt hat, was von ihm als das Wesentliche des Evangeliums anerkannt wurde <sup>4)</sup>, so muß der ganze Abschnitt nothwendig unbegreiflich werden. Denn kann wohl Jemand im Ernst glauben, daß die B. 18—32 aufgeführten Dinge wirklich die wesentlichen Grundzüge der paulinischen Lehre von der Sünde in Bezug auf die Heiden bilden? Ist es doch wahrlich schon auffallend genug, daß in dem ganzen Verlauf das, was Thema sein soll, nämlich *ἀμαρτία* auch nicht ein einzigesmal genannt ist! Und dann — die Grundeigenthümlichkeit, das Wesen der Sünde <sup>5)</sup>, die Unfähigkeit zum Erkennen wie zum Thun irgend welches Guten, die unentrinnbare Fortpflanzung und Vererbung der Sünde durch Zeugung und Geburt, und noch gar manches Andere, was hier nicht zur Aussage kommt — fehlt das etwa deshalb, weil es nicht zu den wesentlichen Momenten der paulinischen Lehre und Predigt von der Sünde gehörte? Der Mangel dieser

---

1) vgl. Reiche, Köllner z. B. 29. 2) vgl. Nielsen S. 38 n. 2. 3) so Frischke, Meyer, van Hengel. 4) Meander, Gesch. d. Pflanzung u. I, S. 459. 5) vgl. Kößlin a. a. D. S. 74.

Cardinalpunkte constatirt bei der genannten Auffassung des Abschnitts eine Lücke entweder in der Lehre Pauli selbst, oder in seiner angeblich hier vorliegenden Darstellung derselben. Denn bezüglich der letzteren kann man sich doch wahrlich nicht mit der nomenclatorischen Aufzählung B. 29—31 zufrieden geben, die vielmehr zur Würdigung der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit der Heiden nach ihrem Grund und Wesen sehr unwesentlich ist. Ebenso wenig ist damit gethan, wenn man sich der lästigen Thatsache, daß Paulus vorher ausschließlich von der einzelnen Species der natürlichen und unnatürlichen Wollustsünden spricht, mit der Bemerkung zu entledigen sucht: „die Schilderung des Ap. gehe ja von concreter Anschauung aus. Indem er seine Gedanken auf die sittlichen Zustände des Heidenthums richte, treten ihm diejenigen Erscheinungen, in denen sich das Verderben auf die grellste Weise zeigt, zuerst hervor, und es sei natürlich, daß er diese zuerst darstelle.<sup>1)</sup>“ Aber Paulus „knüpft“ nun eben hieran nicht „die allgemeine Schilderung des sittlichen Verderbens“, sondern gibt nur in aller Kürze eine namentliche Aufzählung der einzelnen Hauptsünden, die in keiner Weise eine Darstellung analog der B. 24—27 gegebenen genannt werden kann. Und wenn auch — was hilft denn überhaupt eine bloße Schilderung der heidnischen Sünden da, wo es sich doch um eine zusammenfassende Darstellung der Grundlehren Pauli von der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Heiden handeln soll? Dazu kommt aber nun noch, daß ja auch die Verse vor dem 24. nach unserer obigen Darlegung des Gedankenzusammenhanges gar nicht eine materielle Ausführung der *ἀσέβεια* und *ἀδικία* sein wollen, über welche Gottes Zorn gericht ergeht, sondern nur der Nachweis der gewissenwidrigen Qualität ihres sündigen Verhaltens, welche eben den Grund abgibt, warum Gott über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit seinen Zorn ergehen läßt; und zwar wird auch dieser Nachweis nur an ihrem wissentlichen Abfall vom wahren Gott zum Götzendienst geführt. Es ist gar nicht an dem, daß etwa mit der Wendung B. 24 nur eine Steigerung der Aussage von der Sünd-

1) so Luther a. a. O. S. 7; vgl. van Hengel S. 134, Philippi S. 42.

haftigkeit eintrete, über welche Gottes Zorngericht ergeht <sup>1)</sup>, sondern wir haben überhaupt nur ein Zweifaches: 1) die Ausführung des Grundes, des Motivs, warum, und 2) die Angabe der Art und Weise, wie Gottes Zorngericht über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit ergeht, eine eingehende Darlegung dieser *πᾶσα ἄσ. und ἄδ. ἀνθρώ.* selbst aber ist überhaupt gar nicht gegeben, — der Apostel setzt das Vorhandensein derselben von vornherein voraus, und läßt es dabei sein Bewenden haben, da es ihm bei dem Gesichtspunkt, unter welchen er mit den Anfangsworten *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ π. ἄσ. κ. ἄδ. ἀνθρώ.* die ganze folgende Ausführung gestellt hat, nur darum zu thun sein kann, daß und womit die Sünden und Gottlosigkeiten der Menschen gestraft wurden, nämlich wieder mit Sünde. Zu dem Ende aber hebt Paulus als Strafverhängniß gerade die B. 24 ff. genannten Sünden deshalb hervor, weil, wie Philippi sehr richtig (nur eigentlich nicht seiner Auffassung von *ἀποκαλ. ὀργὴ Θεοῦ κτλ.* B. 18 entsprechend) bemerkt <sup>2)</sup>, gerade bei diesem Laster die Ungemessenheit der göttlichen Strafe zur menschlichen Sünde sich am klarsten herausstellt. Nicht das ist die Absicht des Apostels, zu zeigen, wie gerade die Sünde, welche die Menschen an sich haben, um ihrer selbst willen, wegen ihrer Schwere und intensiven Gottwidrigkeit, die Heiden dem ewigen Verderben überliefern müßte, sondern das will der Abschnitt besagen, daß um dessen willen, was der Urquell aller Sünde ist, der Abfall von dem lebendigen Gott, weil derselbe ein wirklich verschuldeter war, daß um deswillen von da an alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen einer Machtwirkung des göttlichen Zornes unterstellt worden ist und unterstellt wird, welche nur immer wieder erneute Sünde über die Menschheit bringt; es bedarf also — und damit kommen wir auf unsern Ausgangspunkt zurück — allerdings gerade einer solchen Botschaft, die sich als eine *δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν* dadurch erweist, daß sie Gottesgerechtigkeit offenbarungsweise darreicht.

1) vgl. z. B. Baumgarten-Crusius S. 52.

2) z. B. 24, S. 42.

Von demselben Grundgedanken geht nun auch die ganze Auseinandersetzung in Cap. 2 aus.

Man glaubt meist, der Apostel wende sich mit 2, 1 zu den Juden <sup>1)</sup>, und besonders muß es freilich für Baur großes Interesse haben, den Apostel so bald nur immer möglich zu seiner Hauptaufgabe, der Bestreitung des Judenthums, übergehen zu lassen, weshalb er denn auch mit Cap. 1, 18—32 nichts weiter anzufangen weiß, als „Paulus spreche dort von der Strafbarkeit der Heiden, um seinen Gegnern mit einem Zugeständniß entgegenzukommen <sup>2)</sup>.“ Es sind aber unter dem mit *ἀνθρώποις πᾶσι ὁ κρινῶν* Angeredeten ebensowenig die Juden, als die Juchenchristen <sup>3)</sup>, oder alle Menschen <sup>4)</sup>, oder endlich gar solche Heiden, die äußerlich ehrbar nicht in so groben Lastern lebten <sup>5)</sup>, zu verstehen, sondern Heiden <sup>6)</sup>, und zwar die Einzelnen derselben Heidenschaft, die von 1, 18 an beschrieben war. Man hätte das auch wohl richtig gesehen, wenn man nicht unter *κρίνειν* ein selbstgerechtes, verdammandes Nichten verstehen zu müssen geglaubt hätte <sup>7)</sup>, welches mit solcher Einseitigkeit als National-eigenthümlichkeit der Juden geltend gemacht wurde, daß man sogar bis zu dem Unglaublichen gelangte, *ἀνθρώπος πᾶσι ὁ κρινῶν* geradezu mit „jeder jüdische Mensch“ zu übersetzen <sup>8)</sup>. Daß das verdammande Nichten hier gemeint sei, folgt so wenig aus dem nachherigen *κατακρίνειν* <sup>9)</sup>, daß man sich vielmehr nur verwundern kann, wie diese Instanz, die als Beweis gerade für das Gegentheil schon längst erkannt ist <sup>10)</sup>, hat erneuert werden mögen. Daß aber *κρίνειν* nicht gleich sei *κατακρίνειν* <sup>11)</sup>, darf man nicht bloß so in Abrede stellen, daß man dafür einsezt *judicem agere* <sup>12)</sup>, womit im Grunde doch nichts Anderes gesagt ist, sondern *κρίνειν* ist nichts weiter, als „sittlich urtheilen“,

---

1) so Reiche, Glöckler, Rückert, van Hengel, Philippi. 2) Paulus S. 350. 3) so Krehl S. XX, Köstlin a. a. D. S. 77. 4) so Benede z. b. St. 5) so Dishaufen S. 98, vgl. Calvin z. b. St. 6) vgl. Hofmann a. a. D. S. 620. 7) so Köllner, Glöckler, Meyer, Philippi u. A. 8) so Baumgarten-Crusius. 9) so Meyer. 10) vgl. Reiche S. 181. 11) vgl. auch Frißche. 12) so van Hengel.



sein sittliches Urtheil an irgend einem Objekt bethätigen<sup>1)</sup>). Dann erklärt sich auch das *διό* ohne alle Schwierigkeit, auch ohne die neueste harte Auskunft, es stehe in einem proleptischen Gebrauch, auf den erst im Folgenden ausgesprochenen Grund vorbereitend<sup>2)</sup>). Es schließt sich an B. 32 an, aber freilich nicht etwa nur an den Nebensatz *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πο. κτλ.*<sup>3)</sup>, wobei man wohl begreifen würde, wie daraus die Lobeswürdigkeit des Thäters, aber nicht, wie daraus die Unentschuldbarkeit des Urtheilenden folgen soll, sondern es geht auf die ganze einheitliche Aussage des Verses<sup>4)</sup>, welcher ja das hervorheben will, daß die heidnischen Menschen nicht bloß selbst wider besseres Wissen und Gewissen thun, sondern sogar an denen ihre Freude haben, die solchem gewissenwidrigen Thun fröhnen. Deshalb also, weil ihr böses Thun wider bessere sittliche Erkenntniß geschieht, deshalb ist Jeder, der den Andern sittlich beurtheilt, der also thatächlich den Beweis gibt, daß er sittliches Urtheil hat, unentschuldbar. Damit ist dann von selbst gegeben, daß in 2, 1 nur die Einzelnen derselben Gesamtheit gemeint sein können, die 1, 32 pluralisch zusammengefaßt ist; zugleich ist aber auch das sonderbare Mißverständniß beseitigt, als könnten die mit *π. δ. πο.* bezeichneten Menschen sich nicht auf dem Standpunkt jener zuerst genannten (B. 32), sondern nur auf einem höheren befinden<sup>5)</sup>. Faßt man die Stelle von Juden, so wird das *διό* immer unbegreiflich bleiben, besonders wenn man es auf den Hauptgedanken der ganzen vorherigen Ausführung bezieht und etwa so umschreibt: deshalb, weil so Gottes Zorn vom Himmel offenbart wird über alle Gottlosigkeit und Unsittlichkeit u. s. w., deshalb ist Keiner zu entschuldigen, welcher den Andern richtet, denn mit diesem Nichten verdammt er sich selbst, weil er das Nämliche thut, was er richtet<sup>6)</sup>.

---

1) vgl. Theodoret z. d. St. u. Luk. 12, 57; Joh. 7, 24; 8, 15. 26; Röm. 14, 22. 23; 1. Cor. 5, 12; 10, 15. Xen. Mem. 1. I c. II, 33; ed. Kühner. p. 85. 2) so Tholuck, Köstlin a. a. O. S. 78. 3) gegen Reiche, Frißsche, Krehl, de Wette u. A., ab. auch gegen Meyer. 4) vgl. Olshausen, Baumgarten-Crusius, Philippi. 5) so Olshäfer S. 23, vgl. Reiche S. 180, Rückert S. 87. 6) so Meyer, vgl. auch Köstner.

Zuerst ist da jedenfalls Tholuck im Recht, wenn er die logische Stringenz dieses Schlusses bezweifelt <sup>1)</sup>, jedenfalls würde der erste mit „deshalb“, und der letzte mit „denn“ eingeführte Grund nicht wohl zusammenstimmen; und sodann, da doch offenbar die beiden *γὰρ* nur eine nachträgliche nähere Erläuterung des *διό* sein wollen, dies *διό* aber aus dem Vorhergehenden folgert, so müßte offenbar das Begehen der in Cap. 1 aufgezählten Dinge von Seiten der Juden aus Cap. 1 geschlossen werden können, was man denn freilich als unthunlich erkannt hat. Allein wenn man sich dafür mit der einfach hingestellten Behauptung hat behelfen wollen, Paulus lege als Voraussetzung der Argumentation schon den später erst auszuführenden Satz zu Grunde, daß jeder Mensch, auch der Jude, der Herrschaft der Sünde unterworfen sei <sup>2)</sup>, so muß dagegen bemerkt werden, daß das sich nicht so einfach und selbstverständlich abmachen läßt, besonders wenn Paulus, wie man meint, in dem hier beginnenden Abschnitt die gleiche Sündhaftigkeit der Juden aufzuzeigen beabsichtigt; es müßte da doch wenigstens gleich hinter den Worten *τὰ ἀντὰ πρᾶσσεις ὁ ἔργων* der Nachweis kommen, daß die Juden dieselben Sünden begehen, wie die Heiden. Es kommt aber dieser Nachweis nicht bloß hier nicht, sondern er kommt überhaupt gar nicht, denn es sind nur leere Ausflüchte, wenn man das *τὰ ἀντὰ* für ganz gewichtlos erklärt <sup>3)</sup>, oder es durch ein beigefügtes „der allgemeinen Kategorie nach“ abschwächt <sup>4)</sup>, oder nur ganz allgemein „Widergesekliches“ darunter versteht <sup>5)</sup>, oder endlich gar vom höchsten Standpunkt der christlichen Ethik aus den Apostel daran denken läßt, daß der, welcher seinen Bruder haßt, dieselbe Sünde begeht, wie der grobe Mörder <sup>6)</sup>. Wäre es überhaupt der Zweck des Apostels, hier eine Darlegung zu geben, wie die Juden nicht minder als die Heiden um ihres grundverderbten Zustandes willen der erlösenden Gnade bedürfen, so würde er in 2, 1 wohl nicht mit *διό*, sondern vielmehr mit einem *ὡσαύτως δὲ καὶ* übergehen,

1) S. 85; vgl. auch Rückert S. 90 f.    2) so z. B. Frijsche, Glöckler, Meyer.    3) so Krehl.    4) so Meyer.    5) so Baumgarten-Crusius.    6) so Dishaufen S. 99.

wenigstens wäre nach dem *διό* ein *καὶ σὺ* unentbehrlich <sup>1)</sup>; und dann würde der Apostel sicherlich nicht so vag und unklar den Juden als *ἄνθρωπος κρένων* bezeichnen, sondern ihn deutlich und bestimmt dem Heiden gegenüberstellen. Denn daß schonende Rücksichten ihn daran verhindert hätten <sup>2)</sup>, ist eine jeden Halts entbehrende Phrase <sup>3)</sup>. Paulus würde sich hier ebensowenig gescheut haben, den Juden ausdrücklich zu nennen, als er sich hernach 2, 9 u. 17 scheut, es zu thun, die ganze Behauptung hat so wenig objektiven Grund, daß z. B. van Hengel gerade umgekehrt sagt, der Apostel bezeichne die Juden absichtlich so unbestimmt, quo acrius in Judaeos tenuitatis humanae participes inveheretur <sup>4)</sup>. Es scheint mir fast wie ein Mißtrauensvotum gegen den gesunden Sinn und Geschmack des Apostels, wenn man ihn zuerst die Heiden „*schonend*“ mit *ἄνθρωπος* <sup>5)</sup>, dann wiederum „*schonend*“, die Juden mit *ἄνθρωπος κρένων* bezeichnen und also die oben mit *Ἑλληνας καὶ Ἰουδαίους* benannten großen religiösen Hälften der Menschheit als *ἄνθρωπος* und *ἄνθρωπος κρένων* einander gegenüberstellen läßt.

Es wird also trotz der Allgemeinheit der entgegengesetzten Meinung doch dabei bleiben müssen, daß der Heide angerebet ist, welcher, weil er sittliches Urtheil hat und bethätigt — denn *κρένων* steht absichtlich objektlos <sup>6)</sup> — wegen seiner Sünden unentschuldigbar vor Gott ist. Denn eben damit, daß er sein sittliches Urtheil bethätigt <sup>7)</sup> — und hier tritt nun erst das Objekt hinzu, und zwar *τὸν ἕτερον*, denn bei der Anwendung des sittlichen Urtheils am Subjekt selbst versteht sich das *κατακρίνειν* ohne hin von selbst — eben damit verurtheilt er sich selbst, indem er ja nur dasselbe thut. Es scheint mir nämlich nicht genügend, *ὁ κρένων* nur als einfache Apposition zu dem angerebeten Du zu fassen, du, der Urtheilende, thust dasselbe; denn das gleiche mit dem nach Cap. 1 zu denkenden Thun des Andern wird ja das Thun des Urtheilenden nicht sowohl dadurch, daß er wirklich dieselben Thaten wie jener, sondern dadurch, daß er,

1) vgl. Rückert S. 90. 2) so Köllner, Rückert S. 88, Meyer. 3) vgl. Reiche S. 181, Fritzsche S. 94. 4) S. 176. 5) so Meyer S. 69. 6) vgl. van Hengel S. 174. 7) vgl. Baumgarten-Crusius.

mag er nun thun was er will, eben doch, gleich dem Andern, eine That sittlicher Gewissenswidrigkeit begeht. Das Participium mit dem Artikel scheint mir daher hier ebenso ein quippe zu enthalten, wie wir auch das erste  $\delta$   $\kappa\alpha\lambda\omega\omega\upsilon\sigma$  mit weil auflösten <sup>1)</sup>: dadurch eben, daß du ein Urtheilender, ein mit sittlicher Erkenntniß Begabter bist, wie du thatsächlich zeigst, dadurch eben wird dein Sündigen das gleiche mit dem Sündigen dessen, den du beurtheilst.

So steht also der Heide unter einer Machtwirkung göttlichen Zornes, die zur Strafe seiner Sünde nur wieder in Sünde ihn dahingibt. Er hat in diesem Zustand nichts Anderes, als ein sittliches Wissen um das, was recht und gut ist, ein Wissen aber, das ihm so wenig zur Erledigung aus diesem Elend, zum Heil dient, daß es vielmehr nur sein Sündigen um so verdammlicher macht. Denn, wie nun B. 2—10 gezeigt wird, dem Gericht Gottes gegenüber gilt keine Berufung auf ein Wissen des Guten, sondern nur der Thatbestand des gethanen Guten, des rechten Verhaltens. Daß die ganze Stelle nur unter diesem Gegensatz verstanden sein will, sieht man deutlich schon an dem an der Spitze stehenden Vers 2, welcher aber nicht die major zu dem, was B. 3 nachgewiesen werden soll, bildet <sup>2)</sup>, sondern eng zum Vorhergehenden gehört, indem er den zweiten Theil des Beweises für das  $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\omega\iota\upsilon\epsilon\iota\varsigma$  bildet; eine Verknüpfung, die man freilich nur dann richtig würdigen kann, wenn man den Ton nicht auf  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\upsilon$  legt, und das dann von der Unparteilichkeit Gottes gegenüber Heiden und Juden versteht <sup>3)</sup>, wovon hier noch gar nicht die Rede ist, sondern, wie es der schon dem 1. Vers zu Grunde liegende Gegensatz erfordert,  $\pi\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$  betont sein läßt. Dann kann aber auch  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\upsilon$  nicht mehr bloß vere, revera bedeuten <sup>4)</sup>, sondern es gibt wie gewöhnlich die Norm an <sup>5)</sup>, und ist also nicht bloßes Adverbium zu  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ , sondern appositionelle Näherbestimmung zu der ganzen Aussage  $\tau\acute{\omicron}\ \kappa\rho\iota\mu\alpha\ \tau\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\delta\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ : das

1) vgl. S. 142 N. 4. 2) so z. B. Meyer, Tholuck. 3) so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi. 4) so Köllner, Krehl. 5) vgl. Frischa, van Hengel.

Gericht Gottes ergeht, wie es sein muß, wenn es ein nach der Norm der Wahrheit geübtes, ein wahrhaftiges Gericht sein soll, gegen diejenigen, die Solches thun, nicht etwa wider die, die es nicht als sittlich verwerflich zu beurtheilen wissen, so daß also du, obwohl du es thust, durch dein sittliches Wissen davor gesichert wärest.

Behält man nun diesen Gegensatz gegen das bloße sittliche Wissen gehörig im Auge, so werden Ausfagen wie die des 6. Verses nicht befremden, auch ohne daß man, was gar nicht einmal statthast ist, die Lehre von den Werken als Früchten des Glaubens hereinzieht <sup>1)</sup>, oder etwa gar sich mit einer Inkonsequenz des Apostels in seiner Rechtfertigungslehre tröstet <sup>2)</sup>. Denn das ist doch wohl gut paulinisch, daß der Mensch nicht durch ein bloßes Wissen, sondern durch ein sittliches Verhalten selig werde, insofern der Glaube nicht jenes, sondern gerade dieses ist <sup>3)</sup>; und auch in Bezug auf das göttliche Gericht wird es sich sehr wohl im Sinne Pauli sagen lassen, daß dasselbe darnach am Christen sich verschieden gestalten werde, je nachdem sein Glaube wirklich rechtes sittliches Verhalten war, oder nicht — von etwas Weiterem aber will auch der Text nicht verstanden sein. Denn wenn von *τὰ ἔργα* die Rede ist, so ist eben auch damit nicht das gemeint, was man insgemein Werke nennt, die einzelnen Thaten, sondern es ist damit die gesammte Lebensrichtung, das ganze sittliche Verhalten des Menschen, nur aber nach seiner Innere wie Aeußere umfassenden Mannichfaltigkeit benannt <sup>4)</sup>, wie dasselbe gleich in V. 7 mit *ἔργον* nach seiner Einheitlichkeit angeschaut wird. Es ist also weder nöthig, noch thunlich, den Apostel nur von dem Heilsweg sprechen zu lassen, wie er ursprünglich, vor dem Christenthum, geordnet war <sup>5)</sup>, denn es ist allerdings die ein für allemal bestehende Norm des göttlichen Gerichtes, die Paulus ausspricht <sup>6)</sup>, aber man darf bestreuen

1) gegen Philippi S. 53, auch Lipsius, d. paul. Rechtfertiggsl. S. 195.

2) so Fritzsche S. 109. 3) vgl. Hofmann a. a. O. S. 650. 4) vgl. Luthardt in Stud. u. Crit. 1852, 2. H. S. 336 ff. 5) gegen Reiche S. 185, Müllert S. 95. 6) vgl. Mtth. 16, 27; 2 Cor. 5, 10; Gal. 6, 7 — 9; Apof. 2, 23; 22, 12.

nun doch nicht sagen, der Apostel rede vom Standpunkt des Gesetzes aus, sofern es im Evangelium erfüllt ist <sup>1)</sup>; ja man braucht überhaupt gar nicht darnach zu fragen, ob der Apostel an Ungläubige und Gläubige gedacht habe, um von dieser hypothetischen Frage aus dann auf die eigenthümliche Annahme eines absoluten und eines relativen Maßstabs zu kommen <sup>2)</sup>. Es kommt ja hier lediglich das Verhältniß der Menschen als solcher zu Gott als solchem in Betracht; wie die Stellung der Menschen zu dieser göttlich und menschlich nothwendigen Gerichtsnorm durch den geschichtlich gewordenen Unterschied von Gläubigen und Ungläubigen sich verschiedentlich gestalten muß, das zu bestimmen läßt der Text ebenso vollständig Raum, als er andrerseits keine Bestimmung darüber enthält. Ebenso wenig ist aber überhaupt an unserer Stelle von der Erlangung dessen die Rede, was sonst als Heil, als ewige Seligkeit bezeichnet wird <sup>3)</sup>, sondern nur von der thatsächlichen lohnenden Anerkennung rechten und beharrlichen sittlichen Verhaltens, wovon dann die Frage noch weit abliegt, wie dieser in *δόξα, τιμή, ἀφθαρσία, εἰρήνη* bestehende Lohn sich zur Mittheilung der ewigen Seligkeit verhalte, und zwar wiederum verschieden bei Gläubigen und Nichtgläubigen. Man hat nämlich zwar den soeben abgewiesenen Gedanken in V. 7 gefunden, aber nur auf Grund der unrichtigen Beziehung des *ζητοῦσι* zu den vorhergehenden Akkusativen <sup>4)</sup>, während es offenbar zu *ζωὴν αἰώνιον* construiert sein will, so daß dann, wie man auch schon nach V. 6 erwartet, *κατά* auch hier das für das göttliche Gericht Normgebende einführt, und *ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον* Apposition zu dem alleinstehenden *τοῖς μὲν* wird <sup>5)</sup>. Denn mag man immerhin die andere Verbindung nach dem Stand der Exegese als eine „selbstverständliche“ bezeichnen <sup>6)</sup>, so ist damit doch nicht der auch schon früher erhobene Einwand beseitigt, daß das Begehren nach *δόξα, τιμή, ἀφθαρσία* an sich noch gar nicht etwas Gutes, geschweige denn etwas specifisch Christliches ist <sup>7)</sup>.

1) so Philippi S. 53. 2) so Tholuck S. 92. 3) gegen Olshausen, Krehl z. d. St. 4) so Glöckler, Olshausen, Rückert, de Wette, Philippi, Reithmayer u. A. 5) so richtig Reiche S. 190. 6) Lipsius a. a. D. S. 206 Anm. 7) so Meyer.

Genau genommen gibt es gar nicht einmal einen Sinn, zu sagen, daß die Beharrlichkeit ihres guten Verhaltens es mit sich bringe (*κατά*), nach Ehre, Herrlichkeit und Unvergänglichkeit zu streben, sondern umgekehrt müßte es heißen, daß dies ihr Streben das Bestimmende für sie sei, in stetigem gutem Verhalten zu verharren; und wenn man vollends sieht, wie auch in B. 10 *δόξα* und *τιμὴ* die Dinge sind, welche als Lohn für rechtes Thun von Gott verliehen werden, so wird es wohl auch B. 7 nicht anders sein. Dann bekommen wir in dem *ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον* nicht nur einen Begriff, der die sittliche Güte entsprechend involvirt, während, wie Reiche ganz richtig bemerkt, *ζητεῖν ἀφθαρσίαν* überhaupt kaum einen Sinn gibt, sondern es zeigt auch zugleich die innere Verwandtschaft des Thuns mit den als thatsächliche Anerkennung desselben von Gott gegebenen Dingen. Ist aber ein solches *ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον* auch innerhalb der natürlichen Menschheit gar wohl möglich<sup>1)</sup>, sobald man nur nicht, als hiesse es *τὴν αἰώνιον ζωὴν*, einen spezifisch christlichen Begriff daraus macht, so wird es auch keine harte Rede sein, daß das Thun eines Nero und das Verhalten eines Aristides, wenn sie auch, negativ angesehen, beide gleichermaßen des Heiles nicht theilhaftig sind, dennoch auch von Gott nicht auf einerlei Weise gewürdigt und vergolten werden muß, sondern daß den einen wohl eine Verwerfung betreffen kann, die ihn, indem ihm das in Christo hergestellte Heil nach seiner mit dem Ausgang dieses Lebens ein für allemal abgeschlossenen sittlichen Entscheidung für Gut oder Böses noch kund wird, eben damit auch von der Erlangung des Heiles für immer ausschließt, während dem andern eine Anerkennung seines sittlichen Verhaltens und ihr entsprechend eine verklärende Wirkung auf seine Person widerfahren kann, die es ermöglicht, daß er, nicht zwar auf Grund einer jetzt erst erfolgenden sittlichen Entscheidung für oder wider Christum, wohl aber vermöge einer Machtwirkung Gottes, der Gnade des ewigen Lebens in Christo theilhaftig werde. Wird ja doch auch für die Gläubigen der Lohn für ihr rechtes sittliches Thun aufs bestimmteste von der

1) vgl. Luthardt a. a. O. S. 369.

Erlangung der *σωτηρια* so geschieden <sup>1)</sup>, daß, wie Tholuck, nur freilich wie mir scheint, nicht ganz zutreffend sich ausdrückt <sup>2)</sup>, sogar „für die Gläubigen partielle Unseligkeit nicht aufgehoben“ ist.

Doch wir haben uns bereits in die Erklärung der Stelle tiefer hineinziehen lassen, als es die Aufgabe der vorliegenden Schrift selbst mit sich bringt; es handelt sich für uns nur um die Frage, was Paulus mit der ganzen Stelle B. 1—10 im Zusammenhang bezwecken will. Bezieht sich nun dieselbe, wie wir sahen, nicht auf die Juden, sondern auf die Heiden, so ist zunächst festzuhalten, daß diese Verse nicht, wie insgemein angenommen wird, zu einem neuen, mit 2, 1 beginnenden Abschnitt, sondern, wie schon Origenes richtig gesehen, eng zu dem Vorhergehenden gehören, und dann mit 2, 11, oder — was keinen wesentlichen Unterschied macht, — mit 2, 9 der neue Abschnitt beginnt <sup>3)</sup>. Dann wird aber auch nicht dem Juden seine gleiche Strafbarkeit vorgehalten <sup>4)</sup>, sondern dem Heiden, der infolge des strafenden Zornes Gottes in eine Sinnesweise dahingegeben ist, vermöge deren er trotz besserer Erkenntniß das Böse thut, dem wird zu bedenken gegeben, wie er mit der unabweisbaren Thatsache eines künftigen göttlichen Gerichtes zurecht kommen will. Er müßte nur entweder meinen, daß gerade er für seine Person <sup>5)</sup> diesem Gericht gleichsam entwischen werde, nicht etwa durch Losprechung <sup>6)</sup>, da müßte *νομια* gleich *κατάνομια* sein <sup>7)</sup>, sondern so, daß er gar nicht in's Gericht kommt <sup>8)</sup>; und zwar könnte er das schließen, gleichsam durch Berechnung finden, es kann also auch nicht sein *νομειν* sein, d. h. nach der gewöhnlichen Auslegung sein Judesein <sup>9)</sup>, auf Grund dessen er das meint, denn daß ihm das Nichts hilft, war ja schon B. 2 als eine allgemein und auch ihm selbst bekannte Thatsache hingestellt, sondern die göttliche Güte und Langmuth, die ihm etwa bisher widerfahren ist, die könnte ihn auf den Wahn bringen, als sei Gottes Ge-

1) 1. Cor. 3, 14 f.; vgl. Matth. 19, 27 f., 1. Cor. 15, 41 f. 2) S. 91.  
 3) so schon Grotius. 4) auch gegen Baur, Paulus S. 350. 5) vgl. besonders Nielsen S. 44. 6) so Bengel z. d. St. 7) gegen Krehl, vgl. van Hengel S. 183. 8) vgl. Meyer, Philippi. 9) so z. B. Reiche, Fritzsche, Rückert, Krehl, Tholuck u. A.



rechtigkeit, wie gegenwärtig, so auch einst am Ende nicht im Stande, Alle aufzufinden, so daß er etwa gleichsam übersehen werden könnte. B. 4 setzt denn auch nicht einen andern Fall <sup>1)</sup>), sondern nur die andere mögliche Wendung innerhalb desselben Falles. Entweder mißkennt er die göttliche Langmuth, so, daß er für sich speciell eine Exemption von dem Gericht hofft, oder er mißkennt sie so, daß er sie verachtet, d. h. wähnt, sie gründe sich etwa nur auf Schwäche oder Indifferentismus von Seiten Gottes, es sei also wohl überhaupt Gott kein rechter Ernst mit dem Gericht; ein Wahn, der daraus entspringt — denn ἀγνοῶν ist nicht mit indem, damit daß, aufzulösen <sup>2)</sup>), sondern mit weil <sup>3)</sup> —, daß er nicht erkennt, wie die Güte Gottes das Gericht nur verhält, um durch Herstellung einer Sinnesänderung des Menschen seiner Gerechtigkeit die Verhängung des Gerichts gleichsam abzugewinnen. Denn ἀγνοεῖν heißt allerdings nicht non considerare <sup>4)</sup>), oder gar nicht wissen wollen <sup>5)</sup>), aber auch nicht schlechtweg ignorare <sup>6)</sup>), sondern es steht oft für nicht erkennen, nicht mit dem νοῦς erfassen; so z. B. Röm. 10, 3, wo ἀγνοοῦντες γάρ Erklärung des vorausgehenden οὐ κατ' ἐπιγνωσιν ist, ebenso 1. Cor. 14, 38, wo ἀγνοεῖτω im Gegensatz steht zu ἐπιγνωσκέτω <sup>7)</sup>), und nur daher erklärt es sich, daß ἀγνοεῖν allerdings den Begriff der Selbstverschuldung involviren kann <sup>8)</sup>). Es ist ein Nichtwissen, welches, wie alles Nichterkennen, auf eine persönliche entweder intellektuelle oder sittliche Unfähigkeit zurückgeht, hier, wo es sich um die rechte sittliche Würdigung der göttlichen Güte handelt, offenbar das letztere: der Mensch erkennt die Güte Gottes nicht nach ihrem wahrhaft sittlichen Charakter, weil sein eigener νοῦς sittlich verderbt und zerrüttet ist. So werden wir also nicht bloß an jenen νοῦς ἀδόκιμος erinnert (1, 28), sondern das ἀγνοῶν tritt auch in einen bedeut-

---

1) vgl. beziehungsweise Glöckler, Nielsen a. a. O., Baumgarten-Crusius. 2) gegen Philippi, Tholuck. 3) so Meyer, ähnlich auch Frijsche. 4) so Rückert, van Hengel, Philippi. 5) gegen Köllner, Glöckler. 6) gegen Reiche, de Wette. 7) gegen Bengel, Frijsche, van Hengel. 8) vgl. Röm. 11, 25; 2 Petr. 2, 12; Mark. 9, 32; Luk. 9, 45. 9) vgl. Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi, Tholuck u. A.

samen Gegensatz zu dem gleich folgenden *μετάνοια*: eben deshalb, weil sein *νοῦς* so beschaffen ist, daß er einer *μετάνοια* bedarf, eben deshalb ist er doch zugleich nicht im Stande, zu erkennen, daß Gottes Güte ihn zu solcher Sinnesänderung führt. So findet also hier, nur in umgekehrter Weise, eine Analogie mit jenem gewissenwidrigen Thun (1, 32) statt, aber gerade wie dort sein Thun wider besseres Wissen ihn nicht etwa darum, weil Gott solche Sinnesweise über ihn verhängt hat, vor Gottes Gericht entschuldbar macht, so wird auch hier seine Unfähigkeit zur Erkenntniß der zur Buße leitenden göttlichen Güte nicht hindern, daß er nicht mit seiner Unbußfertigkeit dem göttlichen Gericht verfallt. So kehrt nun der Apostel mit B. 6 wieder zu B. 2 zurück, das nachdrücklich hervorgehobene *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* entspricht jenem in betontem Gegensatz stehenden *πράσσουντας*: sein Wissen des Rechts hilft dem Menschen nichts, es dient nur dazu, ihn desto sicherer dem Gericht zu überliefern, denn dies Gericht ergeht nach dem sittlichen Verhalten, je nachdem es gut oder böse geartet ist. So wird es gehalten werden; der Apostel sagt nicht, daß welche kommen werden, die eine solche *ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ* aufzuweisen haben, sondern er gibt nur die objektive Thatsache an, daß das Gericht in dieser Weise wird gehalten werden <sup>1)</sup>, und nun mag der Heide selbst bemessen, ob ihm sein sittlicher Stand, in welchem er nur ein Wissen des Rechts hat, dazu verhelfen kann, in der Reihe jener *οἱ μὲν*, jener *ζητοῦντες ζωὴν αἰώνιον* erfunden zu werden. Er wird da mit einem Nein antworten müssen; und man hätte sich dagegen auch nicht auf B. 14 f. berufen sollen <sup>2)</sup>, da dort, wie wir sehen werden, von etwas Anderem die Rede ist, als B. 7 u. 10. Und wenn Johannes im Evangelium zum öftern von Solchen spricht, die zu Christo kommen, weil sie *ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν* sind <sup>3)</sup>, oder von Solchen, die Gottes Wort vernehmen, weil sie „aus Gott“ sind <sup>4)</sup>, oder von außerisraelitischen zerstreuten Kindern Gottes <sup>5)</sup>, so geht das nur darauf zurück, daß Gott

1) gegen Olshausen S. 101. 2) gegen Olshausen S. 102, Tholuck S. 94. 3) Joh. 3, 21. 4) Joh. 8, 47. 5) Joh. 11, 52; vgl. noch 18, 37.

„in dem Menschen, schon ehe er das Wort der Wahrheit vernimmt, einen dauernden Zustand der Empfänglichkeit für das Gute wirkt. Der welcher glaubt, hat schon ehe er glaubte, kürzer oder länger mehr oder weniger bewußt der Sache des Guten sich zugeneigt. Darum trifft Jesus auf der Welt nicht bloß Solche an, welche Gott trotz ihrer Sünden begnadigt hat, sondern Solche, in welchen die Liebe zu ihm oder das Verlangen nach Heil schon rege geworden ist <sup>1)</sup>.“ Alles dies, obwohl es an unserer Stelle nicht weiter als durch jenes *εἰς μετάνοιαν σε ἄγει* angedeutet ist — alles dies schließt also nicht aus, sondern stellt es vielmehr nur in ein um so helleres Licht, daß der Heide, um nicht im Gericht unterzugehen, einer rettenden göttlichen Macht bedarf. Eben darum aber wäre es unnütz, ihn entweder mittelbar durch die Aufnahme in die israelitische Gemeinde, oder auch unmittelbar an das Gesetz Israels zu weisen, denn er würde an demselben nichts weiter gewinnen, als was er schon hat: ein ohnmächtiges Wissen des Rechts, das ihm ebensowenig zum rechten Verhalten und so zur Bewahrung vor dem Gericht verhelfen würde, als es Israel selbst das hat leisten können. Diesen Gedanken für den Grundgedanken des ganzen folgenden Abschnitts zu halten, bestimmt mich schon Anfang und Schluß desselben. *Αὐτὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* — darauf läuft die ganze mit 2, 11 begonnene Ausführung hinaus und läßt also wohl den Schluß zu, daß es dem Apostel im Vorhergehenden nicht sowohl, wie die gewöhnliche Ansicht ist, um eine Beschreibung des Zustandes der Juden, als vielmehr darum zu thun sei, zu zeigen, was es um das Gesetz ist: man hat an ihm nur die Vermittlung eines Wissens von der Sünde und also auch eines Wissens von dem Rechts und Guten, welches, wenn auch ein intensiv tiefergehendes, dennoch wesentlich und in Beziehung auf das Verhalten dasselbe ist mit jenem Wissen des Heiden. Was aber den Anfang des Abschnitts betrifft, so macht Paulus mit B. 9 u. 10 in der Weise den Uebergang, daß er die in B. 7 u. 8 dem Heiden entgegengehaltene Thatsache des Gerichts noch einmal wie-

1) Köstlin, der joh. Lehrbegr. S. 156; vgl. Joh. 6, 44. 65; 17, 5; Luthardt a. a. D. S. 364 f.; Hofmann a. a. D. S. 570.

derholt mit ausdrücklicher Beziehung auf die religiöse Scheidung innerhalb der Menschheit. Der Apostel setzt also hier von vornherein das Sündigen der Juden voraus, und hier nun gilt, was man am unrichtigen Ort schon zu 2, 1 bemerkt hat: „Dieser Uebergang wäre unverstänlich in ruhig objektiver Lehrausführung <sup>1)</sup>.“ Dort, (2, 1) wäre er nicht bloß unverstänlich, sondern unrichtig, denn die gute Wirkung eines „raschen, frappanten“ Ueberganges würde dem Apostel doch nimmermehr erlauben, mit einem *διό* aus dem Vorhergehenden zu folgern, was er nicht daher folgern, sondern nur anders woher voraussetzen kann. Hier aber ist der rasche Uebergang schon an sich, auch ohne die Absicht einer überraschenden Niederschlagung und Ueberwältigung der Gewissen, wohlberechtigt und leichtverstänlich, sobald man festhält, daß es dem Verfasser, wie Rößlin sehr richtig sagt, um eine „ruhig objektive Lehrausführung“, nämlich über die gleiche Sündhaftigkeit der Juden mit den Heiden, gar nicht zu thun ist. Wäre dies seine Absicht, so würde er wohl nicht bei der Wiederholung seiner Aussage über das Gericht, derselben nur dadurch eine neue Wendung geben, daß nun die vorhin zusammengefaßte Menschheit nur auseinanderfiel in die beiden parallelen Theile der Juden und Heiden, er würde am allerwenigsten den Juden vorausstellen, sondern würde den Heiden, in Bezug auf welchen er soeben das Gericht dargestellt hat, vorausnehmen, und dann erst, zum Zeichen, wozu er jetzt übergehen wird <sup>2)</sup>, den Juden einführen, und zwar nicht bloß in einfacher copulativer Parallelsirung, sondern mit Hervorhebung des zweiten Gliedes *οὐχ Ἑλληνι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰουδαίῳ*. Ueberhaupt aber, wenn es des Apostels Absicht war, nur die gleiche Sündhaftigkeit und folglich auch Strafbarkeit des Juden nachzuweisen, so würde sich gar nicht begreifen, weshalb auch der zweite Theil der Aussage über das Gericht, die Zusage des Lohnes, mit der ausdrücklichen Bestimmung der Gleichmäßigkeit für Juden und Heiden wiederholt wird. Denn es ist nur eine nichts sagende Auskunft, wenn man sagt „wahrscheinlich war es die Absicht des Apo-

1) Rößlin, Jahrb. u. S. 77.

2) vgl. Dishaufen S. 105, Frischke

S. 109.

stels, nur diesen Satz von der Strafe der Gottlosigkeit zu wiederholen, und B. 10 von den Belohnungen der Tugend wurde bloß des Gegensatzes wegen anhangsweise hinzugefügt 1)“; der 10. Vers wäre offenbar nicht nur überflüssig, sondern störend, Vers 9 würde in der oben angegebenen Weise mit einem *ὁὐχ Ἑλληνι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰουδαίῳ* oder einem entsprechenden Ausdruck schließen, und daran der Nachweis sich reihen, daß die Juden sich in der That dieselben Sünden wie die Heiden haben zu Schulden kommen lassen, daß ihre Gesamtheit ebenso grundverderbt ist, wie die heidnische nach der Beschreibung 1, 18—32.

In Bezug auf den Heiden steht nämlich die Sache ganz anders, ihm konnte sehr wohl das Gericht nach seinen beiden Seiten, als strafendes, wie als lohnendes entgegengehalten werden, denn wenn nur festgestellt ist, daß das Gericht nur die That anerkennt, so ist nach der Beschreibung des heidnischen Sündenlebens in Cap. 1 ja allerdings selbstverständlich, daß ihn seine sittliche Erkenntniß, mit welcher sein Thun in Widerspruch tritt, dem Gericht nicht entzieht, sondern nur desto mehr der Verdammung überliefert. Allein in Bezug auf den Juden ist eine solche anwendende Schlußfolgerung nichts weniger als selbstverständlich, weil eben eine solche Schilderung des Zustands der Judenthätigkeit, wie sie in Cap. 1 von den Heiden gegeben ist, weder vorhergeht, noch nachfolgt. Wenn daher dem Juden an unserer Stelle das göttliche Gericht als ein Gericht über die That nach den beiden Seiten der Strafe und des Lohnes vorgehalten wird, so kann das allerdings keine andere Bedeutung haben, als zu zeigen, wie „auf dem Standpunkt der sittlichen Beurtheilung jeder Unterschied zwischen Juden und Heiden verschwinde“ 2), nur aber das nicht aus dem Grund, weil faktisch jene ebenso in Sünden verderbt sind, wie diese, sondern nur deshalb und insofern, als das, was die Juden scheinbar voraus haben, doch eben auch, wie das sittliche Wissen der Heiden, durchaus nicht von der Art ist, daß man dadurch von vornherein gegen einen verdammenden Spruch des göttlichen Gerichtes geborgen und eines günstigen und belohnenden Urtheils versichert wäre, sondern vielmehr auch nur

1) Rückert S. 103.

2) Baur, Paulus S. 350.

ein Wissen des Rechts, welches zwar als ein göttlich geoffenbartes ein Vorzug ist, mit welchem aber ein rechtes sittliches Verhalten so wenig nothwendig gegeben ist, daß es gegenüber dem göttlichen Gericht, das sich eben nur an dies letztere hält, als äußerer Vorzug gar nicht in Anschlag kommt, und eine jede Berücksichtigung desselben von Seiten Gottes nur Parteilichkeit sein könnte. Nur so wird auch dem Zusammenhang, insonderheit dem 11. Vers, sein Recht; denn nachdem eben nicht nur die einseitige Aussage B. 9, sondern die gedoppelte B. 9 u. 10 vorgegangen ist, kann der allgemeine Satz B. 11 auch nicht für die faktische gleiche Verdammungswürdigkeit <sup>1)</sup>, sondern nur für die gleiche principielle Stellung der Juden zum Gericht <sup>2)</sup> den Grund bringen; und wenn nun der Apostel in B. 12 sich anschickt, nicht sowohl eine Begründung als vielmehr eine bekräftigende Erläuterung darüber zu geben, wie sich Gottes Unparteilichkeit thatsächlich als solche erweisen wird, so thut er auch das wieder nicht in einer concreten Aussage über Heiden und Juden <sup>3)</sup>, sondern in einem allgemeinen Satz <sup>4)</sup>, und zwar so, daß Gott unparteilich erscheint, nicht darum, weil er die von den Juden faktisch begangenen Sünden um ihrer materiellen Gleichheit mit denen der Heiden willen auch mit der gleichen Strafe ahnden wird, sondern weil er principiell und ganz überhaupt das Haben oder Nichthaben eines geoffenbarten Gesetzes sich nicht hindern lassen wird, dem gleichen Verhalten auf beiden Seiten auch die gleiche Stellung zu seinem richterlichen Urtheilen zu geben; auf *ἀνόμως* und *ἐν νόμῳ* und *διὰ νόμον* ruht der Ton, nicht auf *ἀμαρτάνειν* oder den andern Verbis. Der Apostel hätte vielmehr bei der Allgemeinheit der vorausgehenden Verse seinen Erweis B. 12 ebenso gut aus der gleichen rechtlichen Stellung der *ἀνόμως* und der *ἐν νόμῳ* Guten <sup>5)</sup> zum Gericht führen können; wenn er nun aber das *ἀμαρτάνειν* dazu verwendet, so thut ers nicht, um dem Juden entgegenzu-

---

1) gegen Philippi C. 59. 2) vgl. Meyer z. B. 14 f. C. 78, gegen Frißsche C. 109. 3) gegen Reiche, Köllner, Baumgarten-Crusius, Philippi u. A. 4) vgl. van Hengel C. 213. 5) vgl. Frißsche C. 110.

treten <sup>1)</sup>, oder weil ihm der Gedanke an die messianische Befreiung Ungläubiger nothwendig ferne liegt <sup>2)</sup>, sondern nur um des Heiden willen, dem er ja im vorhergehenden Abschnitt vorgehalten hat, wie sein natürliches Wissen vom Rechten ihn nicht vor dem Sündigen und also auch nicht vor der Verdammung durch das Gericht bewahrt. Er erinnert ihn also daran, daß ja auch ein geoffenbartes Gesetz, welches auch nur solches Wissen vermittelt, jenes beides ebensowenig leisten kann. Denn B. 12 ist ebenso ein allgemeiner Satz wie B. 2 u. 6, und *νόμος* ohne Artikel ebensowenig vom mosaischen Gesetz zu verstehen <sup>3)</sup>, wie B. 14. 17. 23. Paulus lehrt da nicht, er weist nicht nach, daß die Gesammtheit der Juden ebenso sündhaft ist wie die der Heiden, sondern er setzt nur als Thatsache voraus, daß auch bei denen, die ein geoffenbartes Gesetz besitzen, dennoch Sünden vorkommen, und dies ist ihm auch für seine Absicht völlig genügend, da ja auch schon eine einzige unter einem geoffenbarten Gesetz geschehene Sünde den thatsächlichen Beweis liefert, um den es dem Apostel zu thun ist, wie wenig es dem Heiden nothwendig oder heilsam sein kann, Angehöriger oder Untergebener solchen Gesetzes zu werden. Er würde eben doch wiederum sündigen, und es würde also auch nicht das Geschick der Verdammung selbst, sondern nur die Art und Weise wie sie ihm zugesprochen wird, sich ändern. Daß aber *ἀνομοί* und *ἐννομοί* so unbedingt zusammengestellt werden können, hat seinen Grund darin, daß es (B. 13) eben nicht, wie schon B. 2 bemerkte, auf das Wissen, sondern auf das Thun des gewußten Rechten ankommt. Wiederum aber, wie dieser Grundsatz gleichmäßig auf Heiden wie Juden angewendet werden kann, das wird nun B. 14—20 gezeigt. Man hat nämlich durchaus keinen Anlaß, weder Vers 13 — 15 <sup>4)</sup>, noch auch B. 14 — 15 <sup>5)</sup> in Parenthese zu setzen. Nicht blos wäre es geradezu ungeschickt von dem Verfasser, diese Gedanken als Parenthese zwischen die nach der Meinung der Ausleger eng zu-

1) so Frischa, auch Tholuck. 2) so Meyer S. 76. Anm. 3) gegen Reiche, Köllner, Olshausen, Frischa, Rückert, Krehl, Meyer, Philippi, Tholuck; vgl. dagegen van Hengel S. 209 ff. 4) Griesbach, Reiche, selbst noch Winter, Gramm. 6. A. S. 498. 5) Baumgarten-Crusius, Meyer.

sammengehörigen Worte *δικαιωθήσονται ἐν ἡμέρᾳ κτλ.* einzu-  
zwingen, während sie leicht und ohne Störung des Sinnes als  
selbstständiger Satz hinter B. 16 nachgebracht werden konnten  
sondern man begreift auch nicht wohl, warum gerade zu dem  
zweiten Glied von B. 13, zu dem *δικαιωθήσονται*, die in B. 16  
gegebene Näherbestimmung hinzugefügt wird <sup>1)</sup>, während, wenn  
sie überhaupt mit B. 13 verbunden wird, sie doch viel passender  
bei dem ersten Glied desselben stünde. Vor Allem aber weiß  
man bei dieser Konstruktion nicht, warum nun auf einmal B. 17  
der Jude mit einem *δέ* und *ὅ* in einem nachdrücklichen Gegen-  
satz zu einem oder auch vielen Anderen eingeführt wird. Denn  
wenn Meyer meint, „dies *δέ* und das nachdrucksvolle *ὅ* sei  
aus der Vorstellung des Gegensatzes zu erklären, in welchem das  
Thun der Juden zu jenem Satze, daß nur die Thäter *δικαιω-  
θήσονται*, sich kund gab,“ so ist das eine offenbare Unrichtigkeit,  
da das *ὅ* B. 16 den Juden eben nicht nach seinem Thun,  
sondern nach seinem *ἐπινομάζεσθαι Ἰουδαῖος*, nach seinem  
Jude sein hervorhebt <sup>2)</sup> und mit *δέ* also einem Andern entgegen-  
stellt, der eben nicht Jude ist, nämlich dem Heiden in B. 14 <sup>3)</sup>,  
dann kann aber B. 14 u. 15 desto weniger Parenthese sein, wie  
denn auch neuerdings immer allgemeiner anerkannt wird.

Nicht so einig ist man jedoch über den Zusammenhang des  
*γάρ* B. 14 mit dem Vorhergehenden. Man hat gemeint, es sei  
eine Begründung des in B. 13 „zwar nur indirekt, aber doch  
scharf genug ausgesprochenen Gedankens,“ daß die Heiden das  
Gesetz erfüllen und dadurch gerecht werden können <sup>4)</sup>; aber jener  
Gedanke fehlt eben in B. 13 ganz und gar <sup>5)</sup>, und dies gilt  
ganz ebenso, wenn man überhaupt eine Begründung für die  
zweite Hälfte von B. 13 in dem *γάρ* eingeführt glaubt <sup>6)</sup>. Denn  
da B. 13 jedenfalls von den Juden zu verstehen ist, wie aus  
dem zweimaligen *τοῦ νόμου*, im Gegensatz zu dem artifellosen  
*νόμος* B. 12 deutlich hervorgeht —, so läßt sich mit dieser Fas-

1) vgl. Winer 5. A. S. 613; van Hengel S. 215. 2) dies auch  
gegen Philippi S. 67. 3) vgl. Frischke S. 125. 4) Köllner, Baum-  
garten-Crusius, Nielsen. 5) dies auch gegen Wöckler. 6) gegen Frischke,  
Möhsaussen, auch gegen Meyer.



sung des  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  nicht anders zurecht kommen, als indem man zwischen B. 13 u. 14 den Gedanken einschleibt „und das gilt auch von den Heiden“, eine Eintragung, die Philippi mit Recht für ganz unstatthaft erklärt <sup>1)</sup>. Aber auch die von ihm selbst vorgeschlagene Erklärung, das  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  auf die erste Hälfte von B. 13 zu beziehen, scheint mir unthunlich, nicht allein der sprachlich harten Ueberspringung des zweiten Gliedes wegen, welches sich übrigens auch sachlich und logisch gar nicht so loslösen läßt, sondern weil der Inhalt von B. 14 u. 15 nicht dazu paßt. Folgert man nämlich so: „nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht, denn auch die Heiden haben ein Gesetz, sind also  $\alpha\rho\theta\alpha\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ “ —, so ist das an sich noch gar kein vollständiger Schluß, wenn man nicht den Gedanken willkürlich dahin ergängt: „es müßten also auch die Heiden gerecht vor Gott sein“, dann erwartet man ja aber gerade nicht eine Ausführung über das positive Gesetzerfüllen, sondern eine Aussage des Sinnes: sie sind aber eben trotz ihres Gesetzesbesitzes um ihrer Sünden willen nicht gerecht vor Gott, also —  $\omicron\upsilon\chi\ \omicron\iota\ \alpha\rho\theta\alpha\tau\alpha\iota\ \kappa\tau\lambda.$ “ Aus demselben Grund — zu dem freilich noch die syntaktische Unmöglichkeit hinzukommt <sup>2)</sup> — ist es auch unzulässig, eine Begründung der ersten Hälfte von B. 12 in B. 14 f. zu finden <sup>3)</sup>, ein Irrthum, der damit in Zusammenhang steht, daß man in B. 13 eine Begründung von B. 12<sup>b</sup> zu haben meinte <sup>4)</sup>. Ueberhaupt drängt sich mir in diesem ganzen Zusammenhang die Bemerkung auf, daß die auffallend zahlreichen Abweichungen und Widersprüche der Erklärer zum großen Theil von der schwankenden Unbestimmtheit herrühren, mit der man den Apostel seine Worte bald gegen die Heiden, bald gegen die Juden, bald gegen beide richten läßt, und dies wieder hat wohl seinen Grund zuvörderst in der ungenügenden Würdigung der Doppelaussage B. 9 und 10 an der Spitze des Abschnittes. Was nun aber unsere Frage anbelangt, so scheint mir gerade der Umstand, daß die

---

1) vgl. S. 61. 2) vgl. Meyer S. 78, Philippi S. 62, mit Unrecht dagegen Tholud S. 110. 3) so Calvin, Flatt, de Wette. 4) vgl. Suther a. a. D. S. 8.

Erklärer in der Beziehung des *γάρ* auf B. 13 oder 12 auseinandergehen, auf das Richtige zu führen.

Die beiden Verse bilden je einen zusammengehörigen Gedanken, B. 12 enthält einen allgemeinen Satz, und wenn nun dieser durch die specielle Aussage über die Juden in B. 13 begründet wird, so ist das eine Begründung nur dann, wenn dabei vorausgesetzt wird, daß der Unterschied der Heiden von den Juden nur in dem Mangel eines geoffenbarten geschriebenen Gesetzes, nicht aber eines jeden Gesetzes, d. h. jeder Norm über das sittlich Rechte besteht, und diese Voraussetzung bringt nun B. 14, oder, was dasselbe, er bringt einen Beweis dafür, daß B. 13 wirklich geeignet ist, eine Begründung für B. 12 zu sein, und insofern kommt es denn sachlich auf das Nämliche hinaus, wenn man sagt, Paulus beseitige mit B. 14 den Einwand gegen B. 14, daß ja die Heiden kein Gesetz haben <sup>1)</sup>. „Jeder Fall, wo Angehörige der Heidenschaft dies oder jenes im geoffenbarten Gesetz Gebotene thatsächlich erfüllen, beweist, daß die Heiden, obwohl sie kein geschriebenes, geoffenbartes Gesetz haben, doch sich selbst ein Gesetz sind.“ Bleiben wir einstweilen dabei stehen, so ist das Nächste, was sich von selbst aufdrängt, daß B. 17 im Gegensatz zu B. 14 gemeint ist. Behält man das fest im Auge, so wird es nicht nöthig sein, weder ein Anakoluth zu statuiren <sup>2)</sup>, noch auch den Nachsatz in unnatürlicher Weise erst hinter B. 20 eintreten zu lassen. Läßt man ihn mit B. 21 beginnen <sup>3)</sup>, so ist dagegen syntaktisch nichts weiter einzuwenden, als daß es vermöge der Participien eben doch immer eine anakoluthische Verbindung ist <sup>4)</sup>. Wenn man übersetzt „so lehrst du, der demnach (zufolge des im Vorderatz Angeführten) Andere lehrt, dich selbst nicht“ <sup>5)</sup>, so lautet das im Deutschen einfacher, als es in Wahrheit ist. Für's erste kann *οὐν* so, als Folgerungspartikel bloß für einzelne Satztheile, gar nicht stehen, am allerwenigsten aber in einem reinen Nachsatz, *οὐν* folgert immer einen ganzen Satz aus dem Vorhergehenden, wenn auch die Fol-

1) vgl. van Hengel S. 219.

2) vgl. z. B. Reiche, Olshausen,

Winer S. 502. 3) so Frischié, Rückert, Baumgarten-Crusius, Krehl, van

Hengel, Philippi.

4) vgl. Winer a. a. D.

5) so Meyer.

gerung streng genommen nur für einzelne Worte oder Satztheile stattfindet. Nun kann aber *οὐν* auch so nicht den Nachsatz einführen, daß man es zum ganzen Vers 21 zöge, denn wie soll denn aus B. 17—20 folgen, daß der Jude sich selbst nicht lehrt, sondern stiehlt u. s. w. Ueberdies aber, wenn es auch sachlich seine Richtigkeit hätte, so könnte doch sprachlich der folgende Nachsatz nicht mit *οὐν* eingeleitet sein, nur *ἀρα* wird in dieser Weise gebraucht. Ferner, wenn *ὁ διδάσκων ἕτερον* Zusammenfassung von B. 17—20 sein soll, — obwohl es das sachlich angesehen, gar nicht einmal ist <sup>1)</sup> —, so sollte man doch meinen, es müßten eben auch die Ausfagen, die in jenen Worten zusammengefaßt sind, gleich diesen selbst in einem Concessivverhältniß zur Aussage des Hauptsatzes *σεαυτὸν οὐ διδάσκεις* stehen, es wird aber wohl Niemand in den Sinn kommen, daß *εἰ* mit obgleich übersetzt werden könnte. Endlich müßte bei der obigen Uebersetzung unumgänglich nothwendig das *σὺ* von B. 17 in B. 21 wiederholt sein, und der Artikel *ὁ* müßte entweder fehlen, oder es müßte heißen *σὺ οὐν ὁ διδάσκων ἕτερον* <sup>2)</sup> so daß also in beiden Fällen wiederum *οὐν* den ganzen Nachsatz einführte. Da das aber sachlich und sprachlich unmöglich ist, so kommen wir wieder darauf zurück, daß auch so jedenfalls der Vordersatz aufgegeben und eine neue Construction anakoluthisch angefangen wäre. Das *οὐν* ist nur dann begreiflich und gerechtfertigt, wenn es Wiederaufnahme der Protasis ist, d. h. wenn es wirklich die Protasis als Protasis weiterführt, und insofern ist es jedenfalls weit angemessener, B. 21 noch zum Vordersatz zu rechnen <sup>3)</sup>. Allein wo beginnt dann der Nachsatz? B. 23, den man dafür nimmt, ist ja offenbar ganz ebenso gebaut, wie alle vorhergehenden Sätze; wodurch ist nun er gerade als Nachsatz, und wodurch sind die vorhergehenden als Vordersätze charakterisirt? doch wohl nicht schon durch das *οὐν*? Daß aber das *εἰ* von B. 17 bis 22 fortregiere, ist kaum zu glauben, in jedem Fall aber würde man dann um so mehr erwarten, daß der durch sechs Verse von dem *εἰ* getrennte Nachsatz nur um so schärfer als Nachsatz hervorgehoben würde. Hatte übrigens der Apostel diesen Nachsatz

1) vgl. Tholuck S. 110. 2) vgl. Götzler S. 34. 3) so Köllner, Götzler.

im Sinn, als er mit *εἰ* B. 17 begann, so mußte sich ihm, gerade wie in B. 21, nicht sowohl das Verbum finitum, sondern das Participium zur Aussage von B. 17—20 darbieten, denn nicht das Wissen des Rechts u. s. w. ist der Fall, den er setzen will, sondern dieser Fall ist das Thun des Unrechten, jenes Wissen u. s. w. bildet nur die Umstände und Verhältnisse, unter welchen, im Widerspruch mit welchen jenes Thun geschieht, also *εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπινομαζόμενος καὶ ἐναντιανόμενος νόμῳ κτλ.* Je mehr aber Paulus das Thun des Bösen mit dem *εἰ* B. 17 im Sinn gehabt hätte, desto mehr würde er doch wohl auch einen Nachsatz bringen, der im Gegensatz zu den dem B. 17 vorhergehenden Aussagen stünde; man erwartet nach dem *δε* B. 17, mag man nun 14—15 in Parenthese setzen oder nicht, jedenfalls als Nachsatz etwa „so wirst du um so weniger der Strafe entgehen“, oder „so wird dir auch dein Gesetz nichts helfen“, „so wirst du um deines Gesetzbesitzes willen nur um so weniger gerechtfertigt werden“. Und dies gilt ebenso auch gegen die vorhin bestrittene Konstruktion, die mit B. 21 den Nachsatz beginnt, besonders wenn man wie Meyer B. 14 u. 15 in Parenthese setzt, so daß das *δε* B. 17 jenem *οἱ ποιῶσι τ. ν. δικαιωθήσονται* B. 13 entgegentritt.

Aber alle diese Schwierigkeiten und Härten sind meiner Meinung nach auch gar nicht vonnöthen, wenn man, wie schon oben erinnert wurde, den Gegensatz von B. 17 zu B. 14 recht im Auge behält; dort kommt dem Apostel Alles darauf an, geltend zu machen, daß Glieder der natürlichen Menschheit, die kein geschriebenes objektives Gesetz hat, doch sich selbst Gesetz sind, darum schließt er denn auch dies *ἑαυτοῖς εἶσι νόμος* gleich in Form des Nachsatzes an, um es hernach erst desto ausführlicher in B. 15 zu erläutern. Gerade so nun werden wohl auch in B. 17 *ἐναντιανόμενος* und *καυχᾶσθαι* den Nachsatz bilden, der mit *καὶ—καὶ*, *εἰ—εἰ*, das was den Juden von dem Heiden unterscheidet, nach seinen beiden wesentlichen Seiten auseinanderlegt. Diese grundlegliche Doppelaussage wird dann B. 18—20 näher entwickelt, und zwar in zwei Reihen von Aussagen, deren jede am Schluß zurückgeführt wird auf eine besondere Beziehung des Juden zum Gesetz, welche beidemale in Form eines ein

quippe in sich schließenden Participiums zur Aussage kommt. Die erste dieser zwei Reihen (B. 18) besteht aus zwei Gliedern, die sowohl mit der Grundaussage B. 18, als unter einander durch einfaches *καί* copulativum verbunden sind; die zweite Reihe besteht aus doppelt so vielen, aus vier Gliedern, die asyndetisch an einander gereiht, mit der ersten Reihe aber absichtlich nicht durch *καί*, sondern durch ein *τε* verbunden sind, welches gegenüber dem die Grundaussage und die erste Reihe der erklärenden Aussagen verknüpfenden *καί* B. 18, die beiden Satzreihen B. 17 einerseits und 18. 19 andererseits einander parallelisirt und so in das gleiche Verhältniß zu B. 17 setzt. Die erste Reihe dieser erklärenden Sätze sagt, was der Jude für sich selbst, die zweite, was er Anderen gegenüber am Gesetz hat. So bekommen wir ein Satzgefüge, welches nicht nur innerlich wohlgeordnet ist, sondern auch den Versen 14 und 15 auf das deutlichste entspricht. Eine Conditionalpartikel beginnt hier und dort, nur daß dort, wo es sich um das verschiedentliche Vorkommen eines möglichen einzelnen Falles handelt, *ὅταν* am Platz ist, hier aber *εἰ*, womit bekanntlich eine schon an sich feststehende Thatsache nur conditional gewendet wird, um in Bezug auf einen Einzelnen eine zweite Thatsache als die nothwendige Folge jener ersten zu bezeichnen. Ebenso steht dem *ἔθνη* das *ἐπονομάζῃ* gegenüber. Letzteres ist nämlich für's erste nicht gleich einem bloßen *ὀνομαζῃ* <sup>1)</sup>, ist auch nicht Medium <sup>2)</sup>, sondern Passivum <sup>3)</sup>, steht also auch nicht von dem anmaßenden Selbsttruhm der Juden <sup>4)</sup>, ist auch nicht ein Beinamen <sup>5)</sup>, oder gar ein neuer Name im Gegensatz zu einem alten <sup>6)</sup>, sondern im Gegensatz zu denen, von denen man nichts weiter aussagen kann, als das, was sie von Natur und Geburt her sind, nämlich Angehörige der natürlichen, völkerweise lebenden Menschheit, *ἔθνη*, macht das *ἐπονομάζεσθαι* geltend, daß dem Juden etwas eignet, und also

---

1) gegen Reiche, Frißsche, Philippi, Tholuck. 2) gegen van Hengel, Krehl u. A. 3) vgl. Glöckler, Reithmayer. 4) gegen Calvin, Chr. Fr. Schmid, Olshausen, Baumgarten-Crusius. 5) so Hengel, Köllner. 6) so van Hengel S. 237.

auch in der Benennung des Juden ausgedrückt sein will, das zu dem, was er von Natur her ist und genannt werden kann, noch hinzukommt, nämlich Glied des Einen zum Heilsgemeinwesen besondern Volkes zu sein.

Ist endlich in B. 14 negativ und positiv, besonders in dem *ἐαυτοῖς* und *εἰσὶ*, die Innerlichkeit und Subjektivität des jenen Heiden eignenden Gesetzes betont, so tritt hier mit dem *ἐπιαναπαύη* desto geflissentlicher die Objektivität des Gesetzes, das der Jude hat, hervor. Man muß aber da nicht an jenes falsche sich Stützen und Steifen der Juden auf den äußern Besitz des Gesetzes denken <sup>1)</sup>, denn erstlich heißt es nicht *τῷ νόμῳ*, sondern absichtlich allgemein *νόμῳ* <sup>2)</sup>, ohne daß deshalb, wie man eigenthümlicher Weise gemeint hat, „die Rede unangenehmer tönt“ <sup>3)</sup>, aber auch ohne daß nun damit dennoch wieder das mosaische Gesetz gemeint wäre <sup>4)</sup>. Zum andern ist *ἐπιαναπαύεσθαι*, wo es nicht ausdrücklich bemerklich gemacht wird, ebensowenig etwas Unsitliches als *καυχᾶσθαι* <sup>5)</sup>, sondern während der Heide bei der Subjektivität seines sittlichen Gesetzes immer darauf angewiesen ist, mitten in den vielfachen Windungen seiner Gedanken und den wechselnden Eindrücken und Einflüssen, denen sein sittliches Gewissen ausgesetzt ist, mit prüfendem Blick erst das Rechte zu finden, so hat der Jude ein objektives Gesetz, das ihn all dieser unruhvollen Mühe überhebt, ein geschriebenes Gesetz, bei dem er stehen bleiben, sich beruhigen kann <sup>6)</sup>. Ebenso ist nun auch alles Folgende lauter Solches, was der Jude mit Zug und Recht, ohne fleischlichen Hochmuth <sup>7)</sup>, von sich glauben und sagen durfte <sup>8)</sup>. Während der Heide nur thatsächlich das auch im Gesetz gebotene Verhalten erzeugen kann, so hat der Jude sogar eine Erkenntniß nicht bloß von der Natur dieses Verhaltens, sondern sogar von dem, was dem Gebot solchen Thuns

1) so Philippi, vgl. Köllner, Olshausen, Tholuck u. A. 2) Lachmann. 3) Rückert S. 120 Anm. \*\*. 4) gegen Frisöse, Baumgarten-Crusius u. A. 5) gegen Calvin, Baumgarten-Crusius. 6) vgl. 2 Kbn. 7, 2. 17 LXX; 1 Makk. 8, 12; nicht hieher gehört Phil. 3, 4. 7) gegen Reiche S. 206, Köllner S. 91, Rückert S. 120, Tholuck S. 112 u. A. 8) vgl. Frisöse S. 127, van Hengel S. 241.

wesentlich zu Grunde liegt, von dem persönlichen Willen eines Gottes, den er seinen Gott nennen kann; während der Heide nur einer innern ihm ins Herz geschriebenen Stimme nachgehen kann, so hat der Jude eine objektive Norm, nach der er sicher und von vornherein Gut und Böses prüfend zu scheiden vermag <sup>1)</sup>; und während in der Heidenwelt immer nur je der einzelne für sich durch das ihm gerade sich innerlich bezeugende Gesetz seines individuellen sittlichen Lebens sich bestimmt weiß, so hat der Jude auf Grund des geschrieben vorliegenden Gesetzes eine fortwährende Ausgestaltung der einen Wahrheit, vermöge deren sie einerseits deutlich und faßbar, und andererseits auf alle, auch die einzelnsten und subjektivsten Verhältnisse und Beziehungen des Lebens anwendbar und ausreichend wird, und gerade dadurch ist der Jude in den Stand gesetzt, denen, die der rechten sittlichen Erkenntniß ledig gehen, zu einem festen, gemeingiltigen Wissen und Urtheilen über Recht und Unrecht lehrend zu verhelfen <sup>2)</sup>. Denn so gewiß der Jude dazu nicht bloß fähig, sondern auch göttlich berechtigt und bestimmt war, so gewiß ist es ein gänzlich fremder und ganz und gar nichts austragender Gedanke, den Apostel hier wider die jüdische Proselytenmacherei polemisieren zu lassen <sup>3)</sup>.

Nun kann der Apostel gar wohl mit einem conclusiven *οὖν* fortfahren, nur muß man nicht meinen, das *εαυτὸν οὐ διδάσκειν*, das *κλέπτειν* u. s. w. werde aus dem Vorhergehenden geschlossen. Daß der Jude sündige, setzt der Apostel vielmehr hier ebenso voraus wie zu Anfang des Abschnitts, 2, 9 ff., und aller Ton ruht also in B. 21 ff. auf den Participiis *διδάσκων*, *κηρύσσων* u. s. w. Nicht daß der Jude sündigt, sondern daß das Sündigen des Juden, wenn und so oft es immer geschieht, von einem Solchen geschieht, der als Besitzer eines geoffenbarten Gesetzes sogar Andere sittlich zu belehren im Stande ist, das folgert der Apostel aus B. 17—20, und da versteht sich dann

---

1) so auch Frijsche, Müllert, Philippi, Tholuck, van Hengel S. 239 u. A. 2) gegen van Hengel S. 242. 3) so Reiche, Müllert, Meyer, Philippi, Tholuck.

auch von selbst, daß B. 21—23 keine Fragen sind <sup>1)</sup> — wofür ohnehin keine recht tauglichen und stichhaltigen Gründe angegeben werden können —, sondern Ausfagesätze <sup>2)</sup>).

Schauen wir nun bis zu B. 14 zurück, so muß vor Allem geltend gemacht werden, daß der Apostel nicht die Juden und die Heiden in ihrer Gesamtheit vergleichend einander gegenüberstellt <sup>3)</sup>, so daß man etwa auch B. 14 und 15 den Apostel sagen lassen müßte, die Heiden insgesamt erfüllen das Gesetz <sup>4)</sup>, oder gar ihm den verkehrten Gedanken unterschöbe, daß die Hauptsache nicht das äußerliche νόμον ἔχειν sei, sondern daß zur Befeligung erforderlich sei, daß die Menschen εαυτοὺς εἰσὶ νόμος <sup>5)</sup>; sondern wie B. 14 und 15 nur von den Fällen spricht, wo Heiden, einzelne Angehörige der Heiden-schaft <sup>6)</sup>, gesetzlich gebotenes Thun üben, so redet der Apostel auch nur einen einzelnen Juden an, und will weiter Nichts darthun, als daß überhaupt ein Sündigen jüdischer Menschen trotz ihres Gesetzbesitzes vorkommt. Ein Abschnitt, der gerade wie 1, 18 ff. den sittlichen Zustand der gesammten Judenschaft darlegt, findet sich überhaupt in diesem ganzen 2, 9—29 umfassenden Theil nicht, und es ist nur leidige Willkühr, wenn man sich so zu helfen sucht, daß man sagt, die Thatsache der Sündhaftigkeit der Juden werde B. 21 ff. eben so begründet, wie überhaupt eine Thatsache begründet werden kann, nämlich durch Hinweisung auf Einzelheiten, wo sich dieses zeige <sup>7)</sup>. Hält man aber fest, daß hier wie dort nur einzelne Personen und Fälle besprochen werden, so begreift man auch, weshalb der Apostel von Juden nur ein thatsächliches Bösesthum, von Heiden dagegen gerade ein thatsächliches Rechtthun, ja sogar ein Thun des im jüdischen Gesetze Gebotenen (τὰ τοῦ

1) so nach den Griechen Griesbach, Lachmann; vgl. Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Krehl, Meyer, Philippi. 2) so auch Luther, vulg., Calvin, Bengel, Dishausen. 3) so Meiche, Köllner, Rückert, Philippi, auch Guther a. a. D. S. 8. 4) Krehl S. 71, Nielsen (Michelsen) S. 49; vgl. dagegen Fritzsche S. 114. 5) so Lipsius a. a. D. S. 54. 6) vgl. Bengel, Glöckler, Baumgarten-Crusius, Meyer, van Hengel, Tholuck, Hofmann a. a. D. S. 567, Winer S. 126, Köllner, gr. Schulgr. 3. A. S. 244. 2, Anm. 2. 7) so Rückert II, S. 321.



νόμου) aussagt. Zur größeren Demüthigung der Juden kann es nicht dienen sollen, schon deshalb nicht, weil nicht von den Juden die Rede ist; sondern Paulus will, wie wir schon oben sagten <sup>1)</sup>, mit Thatfachen zeigen, daß der Heide an einer Unterstellung unter das jüdische Gesetz nichts Besseres als er schon hat, und jedenfalls nicht das gewinnen würde, was er bedarf; jenes nicht: denn ein Wissen vom Guten, wodurch einzelnes Gutes thun zu Stande kommt, hat er schon, ohne doch deshalb des Heiles gewiß und theilhaft werden zu können; dieses nicht: denn auch das israelitische Gesetz bewahrt nicht vor der Sünde und ist ihm also auch nicht die *δύναμις εἰς σωτηρίαν*, die ihn aus seiner Heillosigkeit retten könnte. So begreift sich, daß 2, 21 ff. nicht sowohl die eigene sittliche Urtheilsfähigkeit des Juden aus B. 17—20 wieder aufnimmt, und den Juden wie vorhin den Heiden gerade wegen dieses Widerspruches mit seiner eigenen Erkenntniß schilt und verdammt, sondern daß vielmehr an das in B. 19 und 20 besprochene Moment ausschließlich wieder angeknüpft und dem Juden der Widerspruch seines Thuns mit dem, was er der Gesetzbegabte, Andern sein kann und soll, vorgeführt wird. Eben daher kommt es auch, daß überhaupt der Jude hier nicht an sich, sondern immer nur in Vergleich mit dem Heiden in Betracht kommt, und daß endlich auch der Gedanke in B. 23 und 24 nicht auf die Verdammungswürdigkeit des Juden, sondern vielmehr darauf hinausläuft, daß die Juden durch ihren Wandel den Gott, der ihnen dies sonderliche Gesetz gegeben, und damit auch dieses selbst, für die Heiden zu einem Gegenstand der Mißachtung und des Hohnes machen.

Wenn nun der Apostel in B. 25 mit einem *γάρ* fortfährt, so kann das vor Allem nicht eine Bestätigung der B. 17—24 ausgesprochenen Sentenz sein <sup>2)</sup>, denn ich wüßte nicht, wie das, daß der Jude eine genaue Erkenntniß des sittlich Guten sich und Andern zum Besten besitzt, oder daß er sündigt, oder daß er Gott vor den Heiden zu Schanden macht, wie eins von diesen Dingen dadurch bestätigt werden soll, daß die Beschneidung zu haben, ein Vortheil ist, wenn man das Gesetz hält. Ergänzt

1) vgl. S. 162. 2) so Philippi S. 72.

man aber hinter dem ἀτιμᾶσεις noch ein „und ermangelst also der δικαιοσύνη Θεοῦ“<sup>1)</sup>, so ist das doch vielmehr ein Korrigiren, als ein Suppliren zu nennen; und mag auch Römler immerhin versichern, der Apostel könne voraussetzen, daß die Juden seinen Gedanken der gleichen Straffälligkeit der Juden mit den Heiden schon verstehen würden, obwohl er ihn schonend (!) durch einen allgemeineren Gedanken angedeutet habe, so bleibt das dennoch eine nichtige Auskunft, um so mehr, da die Leser des Briefes wohl kaum Juden gewesen sein mögen. Ebenso halte ich es auch nicht für nothwendig, zwischen B. 24 und 25 einen neuen Einwand des Juden zu ergänzen<sup>2)</sup>, da ja dieser Einwand, wie man aus B. 25 sieht, nur wieder jener Gleichheit der Stellung des Juden und Heiden zum göttlichen Gericht gelten könnte, von welcher Paulus aber nicht im Vorhergehenden, sondern oben B. 12 und 13 gesprochen hatte, und zu deren Erhärtung auch B. 17—24 diene. Kehrt aber der Apostel einmal mit seinen Gedanken dorthin zurück, so begreift sich das γὰρ auch ohne einen gedachten Einwurf, und zwar auch ohne daß wir es über B. 14—24 hinweg mit B. 13 verbinden müßten. Daß nämlich mit eben dieser Darlegung B. 14—24 wirklich der Beweis für die gleiche Stellung der Juden und Heiden zum göttlichen Gericht und für die Unfähigkeit des Judenthums, dem Heiden zu geben, was er bedarf, geleistet sei, das zeigt der Apostel B. 25—29, und zwar zeigt er es an der Beschneidung, weil er eben vorher nur vom Gesetz operirt hatte; insofern kann man also sagen, B. 25—29 bilde den zweiten Theil der Beweisführung für den Gedanken, der in B. 13 zu einem gewissen Schluß gekommen war, und zu dem sich B. 14—24 als erster Theil der Begründung verhält. „Mit dem, was ich soeben vom Gesetz gesagt habe, ist erwiesen was ich erweisen wollte, denn auch das Andere, was der Heide vom Judenthum her außer dem Gesetz nach gewinnen würde, nämlich beschneitten zu sein<sup>3)</sup> und dadurch dem Bundesvolke Gottes anzugehören<sup>4)</sup>,

1) derselbe, vgl. Rückert. 2) so Frischa, Meyer, van Hengel. 3) vgl. van Hengel gegen Philippi 3. d. St. 4) vgl. Olshausen, Baumgarten-Crusius, Tholuck S. 115.

auch das ist ein unterscheidender Vorzug nur dann, wenn der, welcher es hat, „gesetzesfüllt“. Denn es ist nicht gleichgiltig <sup>1)</sup>, daß hier immer νόμος, wo es mit Beziehung auf den Juden genannt wird, keinen Artikel hat, dagegen gerade in den Aussagen über den Heiden mit dem Artikel steht. Dort nämlich bilden die Ausdrücke νόμον πρόσσειν und παραβάτης νόμου einen einheitlichen Begriff, weil es sich da nur darum handelt, gegenüber dem, was der Jude an sich schon ist, nämlich beschnitten, geltend zu machen, welches ein Thun innerhalb dieses Jude-seins noch erforderlich ist; dagegen kommt es beim Heiden eben darauf an, daß im Gegensatz zu dem was er ist, dennoch gerade das israelitische Gesetz es ist, dessen Forderungen er nachkommt. Aber auch hier wieder ist es nicht auf eine gegenüberstellende Vergleichung der heidnischen und der jüdischen Gesamtheit abgesehen <sup>2)</sup>, sondern wenn der Apostel von ἡ ἀκροβυστία, von den Heiden redet, so bezieht er sich damit nur auf B. 14 zurück; finden sich wirklich, wie er dort vorausgesetzt hat, gesetzserfüllende Heiden, so gilt ja damit auch von der Heiden-schaft überhaupt, daß sie eine Gesetzesfüllung aufzuweisen habe; schon aus dem auf ἡ ἀκροβυστία bezüglichen αὐτοῦ sieht man, daß Paulus dem mit σὺ angeredeten einzelnen Juden gegenüber die Heiden-schaft nur meint, insofern sie in dem oder jenem ihrer gesetzserfüllenden Glieder vertreten ist. Und ebenso ist es mit den Prädikaten, die den Heiden beigelegt werden. Denn wenn man aus dem τὸν νόμον τελεῖν eine vollkommene, tiefinnerliche Gesetzesfüllung gemacht hat, so hat sich diese Annahme als reine Unmöglichkeit schon damit vollständig gerichtet, daß sie sich genöthigt gesehen hat, den Fall nur für die Proselyten des Thors gelten zu lassen, die ja in der Kraft der Gnade ein solches Thun leisten konnten <sup>3)</sup>. Mit Recht hat man daher diese Ausdrücke in B. 26 u. 27 sowohl unter sich, als auch mit jenem τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν B. 14 gleichbedeutend genommen <sup>4)</sup>.

Darin aber wird Philippi allerdings Recht haben, daß

---

1) vgl. auch van Hengel. 2) gegen Müllert S. 126, Huther a. a. D. u. N. 3) Philippi S. 73. 4) Tholuck S. 103 u. 114.

der Apostel voraussetze, daß wirklich Fälle der genannten Art vorkommen <sup>1)</sup>; man sieht das schon, wenn man das *ἐάν παρὰβιάτης νόμον ἦς* des B. 25 zusammenhält mit der unmittelbar vorhergehenden Aussage B. 21—24. Der Apostel spricht das aber hypothetisch gerade mit *ἐάν* aus, weil er eben nicht die faktischen Zustände einander gegenüberstellen will, in welchem Fall er, wenn er überhaupt eine Bedingungspartikel gebrauchen wollte, vielmehr das einem begründenden *ἐπεὶ* dem Sinne nach gleichstehende *εἰ* (wie B. 17) gesetzt haben würde, sondern weil er gerade im Interesse einer principiellen Würdigung des Beschnittenseins, der *περιτομή*, dies hervorheben will, daß es nur auf das Eintreten des genannten doppelten Falles ankommt, um die Sache in Beziehung auf *περιτομή* und *ἀρροβυστία* so stehen zu machen, wie B. 23b und B. 26. 27 angeben.

Um so weniger aber läßt sich das von den Heiden Ausgesagte von etwas Anderem verstehen, als was schon B. 14 gemeint war, nämlich von dem Thun, da der eine dies, der andere jenes vom Gesetz Gebotene erfüllt, da derselbe Heide das einemal in diesem, das anderemal in jenem Stück dem Gesetz entspricht; es ist das, Alles zusammengenommen und jedes einzeln, immer Erfüllung des Gesetzes, gerade wie der Jude schon mit einer einzigen widergesetzlichen That ein Uebertreter des Gesetzes überhaupt ist. Und darum allein ist's auch dem Apostel nach beiden Seiten hin zu thun, die objektive Möglichkeit des Falles festzuhalten, daß dort, auf dem Gebiet der *περιτομή*, ein Gesetzübertreten, hier, auf dem Gebiet der *ἀρροβυστία*, ein Erfüllen des Gesetzes stattfindet, gleichviel, von wie vielen und in welcher Ausdehnung beides geschehe. Denn kommt es, um an der Beschnittenheit einen Vorzug zu haben, erst noch darauf an, ob man das Gesetz hält, schließt sie die Möglichkeit der Gesetzübertretung nicht aus, und wird sie in diesem Fall sogar als Zeichen eines sonderlichen Verhältnisses zu Gott ganz außer Kraft gesetzt und völlig der Unbeschnittenheit gleich, so ergibt sich schon daraus, daß das Judenthum dem Heiden bei seinem

1) vgl. Kühner a. a. D. S. 339 II b; Baumlein, griech. Schulgramm. 2. Aufl. S. 606.

sittlichen Zustand auch in Ansehung der Beschneidung nicht das sein oder geben kann, weß er bedarf, um der Bewahrung vor dem Gericht und der Erlangung des Heils versichert zu sein. So gewiß ergibt sich das aus jenem Sachverhalt (B. 25), daß eben daraus sich auch nach der andern Seite hin, in Ansehung des Heiden, die Folgerung ergibt, welche B. 26 gezogen wird. Denn obwohl keine absolut zwingenden Gründe dagegen sprechen, B. 27 noch zu der mit *οὐχι* eingeleiteten Frage zu ziehen, und also die Interpunction nach *λογισθήσ.* zu tilgen <sup>1)</sup>, so scheint es mir doch textgemäßer, mit B. 26 die Frage zu schließen und B. 27 als steigern den Aussagesatz zu fassen. Erstlich erhalten wir so einen viel geschlosseneren und schärferen Gegensatz gegen die gedoppelte Aussage von B. 25, was gerade an der von Frißsche gegen diese Struktur geltend gemachten Bemerkung eine Stütze hat, daß Paulus offenbar in der energischen Erregtheit der Gedanken sich bewegt, in welcher man nicht lange Perioden baut, sondern die Folgerungen kurz und schlagend nur mit den Cardinalpunkten absolvirt, neue selbstständige Momente aber um so mehr in neuen selbstständigen Sätzen auftreten läßt <sup>2)</sup>. Ebenso spricht für Trennung der Verse die Aenderung der passivischen Konstruktion in die aktivische, und die ausführliche Wiederholung des Subjekts, welches besonders mit seiner Näherbestimmung *τὸν νόμον τελοῦσα* eine üble, schleppende Tautologie mit dem Vordersatz *ἐὰν ἡ ἀκρ. τὰ δικ. τ. νόμον φυλάσση*, ergeben würde <sup>3)</sup>.

Der Schluß nun, wie er aus B. 25 nach der andern Seite gezogen wird, lautet dahin, daß der Heidenchaft, in welchen ihrer Glieder und je in welchem Maaße <sup>4)</sup> sie eine Erfüllung des Gesetzes leistet, ihre Unbeschnittenheit so angesehen werden wird, als wäre sie Beschnittenheit. Das kann nun aber nicht ganz allgemein gesagt sein wollen, denn so, für den gesammten Umfang des Verhältnisses zu Gott, kann der Heide nie, weder

1) so mit der rec. Zachmann; darnach Olshausen, Frißsche, Müldert, Krehl, Philippi. 2) vgl. Baumgarten = Crusius, Meyer. 3) vgl. van Hengel. 4) vgl. Tholuck z. B. 27 S. 116.

auf Grund der Gesezerfüllung, noch selbst auf Grund des Glaubens und der Wiedergeburt, für das angesehen werden, wozu den Juden die Beschneidung macht, oder gar, wie man gemeint hat <sup>1)</sup>, ein Jude werden; in dieser unmöglichen Gemeingiltigkeit bleibt aber der Ausspruch, wenn man ihn von einem ohne äußerliche Beschneidung innerlich und in Wahrheit geschehenen Eintritt in das Bundesverhältniß mit Gott überhaupt versteht <sup>2)</sup>, oder auch, was auf dieselbe Fassung führt, λογισθήσεται für ein sogenanntes logisches Futurum erklärt <sup>3)</sup>. Allein schon das γέγονεν B. 25 zeigt, daß der Apostel die Tempora in ihrer eigentlichen Bedeutung verwendet: der Jude, der sich mit dem als Gesetz für die Angehörigen der israelitischen Heilsgemeinde geoffenbarten Willen Gottes in Widerspruch setzt, der hat sich damit bereits faktisch von diesem Heilsgemeinwesen ausgeschlossen. Der umgekehrte Fall ist nun aber unmöglich, der Apostel weiß das auch, und deshalb stellt er dem γέγονεν nur ein λογισθήσεται entgegen <sup>4)</sup>. Nicht ein Beschchnittener werden, sondern nur gelten als solcher kann der gesezerfüllende Heide, und auch das nicht jetzt schon und überhaupt, sondern, wie man aus Vorhergehendem und Folgendem noch deutlicher gewahr wird, einst gegenüber dem göttlichen Gericht wird seine Unbeschrittenheit ebenso angesehen werden, als wäre sie Beschrittenheit <sup>5)</sup>, d. h. er wird nicht um dessen willen, was er als Heide gegenüber dem Juden entbehrte, in der Würdigung seines Lebens diesem von vornherein nachstehen, sondern weil er und insoweit er das Reichsgesetz der Heilsgemeinde erfüllt hat, obwohl er es nicht hatte, darum und insoweit wird es bei der richterlichen Beurtheilung seines sittlichen Verhaltens so angesehen werden, als sei dies wirklich sein Gesetz, er also ein Angehöriger des diesem Gesetz unterstellten Gemeinwesens gewesen, in dieser Beziehung werden ihm also auch alle die Vortheile, die der Jude hatte, mit zu Gute gerechnet werden, wie z. B. Verheißung, Opfer, Sündenvergebung u. s. w.

1) Rückert S. 129. 2) so z. B. Glöckler, vgl. Baumgarten-Crusius.

3) so Krehl, Tholud z. B. 27.

4) gegen Philippi S. 73.

5) vgl. Bengel, Meyer, Luther a. a. D.

Um nun den Anschluß des Folgenden mit *καί* zu verstehen, brauchen wir weder das *καί* in ein *τοιγαροῦν* zu verwandeln, noch ein *οὕτω* dazu zu ergänzen <sup>1)</sup>. Ebensovienig fassen wir den Vers als Antwort auf die einer Beantwortung nicht bedürftige rhetorische Frage B. 26 <sup>2)</sup>, sondern er tritt als selbstständige Steigerung zum Vorigen hinzu, und zwar asyndetisch; denn das *καί* ist nicht Conjunktion, sondern ein adverbialisches auch, sogar <sup>3)</sup>, welches so wenig ein ausdrückliches *οὐ μόνον δέ, ἀλλά* vor sich haben muß <sup>4)</sup>, daß es vielmehr selbst schon die Beziehung auf einen anderen Satz nothwendig in sich schließt <sup>5)</sup>, andererseits aber durch seine asyndetische Stellung dem affectvollen Gedanken des Apostels um so mehr Wucht verleiht. Nun muß man sich aber wohl hüten, aus dem *κρίνει* Dinge zu machen, wie daß der Heide, wenn er das Gesetz erfüllt, „über allen denen stehe“, welche als Juden das Gesetz übertreten <sup>6)</sup>, oder daß der Apostel von der Nüge durchs Wesen (?) rede, welche die Ungerechtigkeit stets von der Gerechtigkeit empfängt <sup>7)</sup>. Nicht einmal verdammen heißt *κρίνειν* <sup>8)</sup>, oder auch einen in seiner ganzen Strafwürdigkeit darstellen <sup>9)</sup>, so wenig wie vorhin das *λογισθ. εἰς περ.* von einem „zu Gnaden Angenommen werden“ gemeint ist <sup>10)</sup>, sondern nur das will Paulus sagen, daß der gesetz erfüllende Heide den Maßstab abgeben wird, nach welchem Gott den Juden, den Gesetzesübertreter, sittlich beurtheilen wird. Es ist also dem Apostel auch hier wieder nicht um eine vergleichende Gegenüberstellung des wirklichen Unwerthes der Juden und des wirklichen Werthes der Heiden zu thun <sup>11)</sup>, sondern vielmehr um eine principielle Aussage über die Beschneidetheit nach ihrer Bedeutung gegenüber der Unbeschneidetheit in Beziehung auf das göttliche Gericht.

---

1) gegen Frißsche. 2) gegen Meyer; Xen. Mem. II, 10, 2 gehört gar nicht hieher. 3) vgl. Chr. Fr. Schmid. 4) gegen Philippi. 5) vgl. Kühner a. a. O. S. 321 Anm. 5. 6) so Glöckler S. 36. 7) so Dshausen. 8) gegen Köllner, Baumgarten-Crusius, Krehl. 9) so Meyer, Philippi, Nielsen. 10) gegen Dshausen S. 117. 11) so Köllner S. 95 u. A.

Darum schreibt er denn auch nur *κρινεῖ* und nicht *κατακρινεῖ*, die thatsächliche Besonderheit, daß es bei der Beurtheilung des Juden, der ein Gesetzübertreter ist, auf ein Verdammten hinauskommt, die liegt dem Apostel zunächst fern, er hat es nur mit dem Allgemeinen, mit der sittlichen Beurtheilung als solcher <sup>1)</sup> zu thun, nur daß er seinen Gedanken, wie sich das aus der Natur der Sache ergibt, an Einzelnen durchführt. Wenn der Jude ein Gesetzesübertreter ist, — und der Fall kommt ja vor, das Gesetz bewahrt nicht vor dem Sündigen —, so hilft ihm auch beschnitten zu sein so wenig, daß nicht bloß, wie B. 25 und 26 sagte, sein Beschnittensein Gott gegenüber völlig aufgehoben, und umgekehrt auch der Heide dem Gericht Gottes gegenüber einem Beschnittenen als ganz gleichstehend angesehen werden kann, sondern daß, wie nun B. 27 steigend hinzusetzt, der natürliche heidnische Mensch selbst, der das Gesetz erfüllt, gleichsam der Maßstab ist, wornach er, der gesetzübertretende Jude, beurtheilt wird.

Es steht also mit der Beschnittenheit nicht nur so, wie man etwa aus B. 26 schließen könnte, daß beschnitten zu sein gegenüber dem richterlichen Urtheil Gottes allerdings ein Vortheil wäre, dessen nur auch der gesetz erfüllende Heide theilhaftig werden kann, so daß sich die Sache auf diese Weise ausgleiche, sondern der gesetz erfüllende Heide gerade als Heide, und ohne daß ihm seine Borhaut als Beschneidung gerechnet wird, wird mit seiner Gesetzesfüllung Gotte ausschlaggebend sein für seine richterliche Beurtheilung des Juden, der bei Gesetz und Beschneidung Gesetzübertreter ist. Nur die Verkennung dieses Gedankens ist schuld daran gewesen, daß man meinte, *ἐκ φύσεως* mit *τελοῦσα* verbinden zu müssen <sup>2)</sup>, was sprachlich unmöglich, freilich aber immer noch erträglicher ist, als wenn man auf Grund dogmatischer Voraussetzungen an eine *ἀκροβυστία* denkt, die nur ihrer natürlichen äußeren Beschaffenheit nach *ἀκροβυστία*, ihrer geistlichen inneren Beschaffenheit nach aber eine *περιτομή ἐν πνεύματι* ist, und also das *τελεῖν τὸν νόμον* von den guten

1) vgl. Bengel, Götzler, van Hengel. Oshausen.

2) Grotius, Koppe, auch



Werken des Wiedergeborenen versteht<sup>1)</sup>). Vielmehr kommt es ja nach unserer obigen Angabe des Zusammenhangs gerade darauf an, mit allem Nachdruck geltend zu machen, daß der Heide seinem Zustand nach nur das ist, was man eben von Natur her sein muß, und so die Person des Heiden der Person des Juden entgegen zu stellen, welcher durch Gesetz und Beschneidung dem natürlichen Zustand entnommen ist.

Dann ist τὸν νόμον τελοῦσα eine besondere Näherbestimmung zu ἀκροβυστία, die besagt, welcher Umstand dem Heiden jenes κρῖνειν des Juden möglich wird. Da hindert uns nun aber das part. praes. nicht, die Beziehung auf das göttliche Endgericht festzuhalten, denn es wird damit nur der gegenwärtige Thatbestand ausgesagt, welcher eben einst sich herausstellen wird: insofern als<sup>2)</sup>, oder wenn<sup>3)</sup> der Heide (jetzt) ein τελῶν τὸν νόμον ist, wird er zc.; und es war nur eine Vermischung zweier an sich richtiger Gedanken, wenn schon Chr. Fr. Schmid übersetzte: quin etiam gentilis genere, qui legem secutus fuerit, etc. Gerade nun wie ἐκ φύσεως nicht zu νόμον τελοῦσα, sondern zum Subjekt gehört, so glaube ich auch wird die präpositionale Näherbestimmung διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς ebenfalls nicht zur Charakterisirung des vom Subjekt ausgesagten Thuns, sondern der Person des Juden selbst dienen sollen<sup>4)</sup>, um so mehr, da auch das Gesetzübertreten nicht, dem τελεῖν entsprechend, durch ein Verbum als Thun zur Aussage kommt, sondern in dem Substantivum παραβάτης, das nicht einmal ein Hilfsverbum bei sich hat, mehr als Sein, als persönlicher Habitus oder Stand bezeichnet wird. Also nicht „dich, der du ungeachtet des geschriebenen Gesetzes und der Beschneidung das Gesetz übertreten hast“<sup>5)</sup>, sondern „dich, der bei G. und B. doch nur ein Gesetzesübertreter ist“, d. h. ein Gesetzesübertreter zu sein und als solcher zu gelten nicht etwa darum aufhört, weil er ein geschriebenes Gesetz und Beschneidung hat,

1) so Philippi. 2) vgl. Rückert. 3) vgl. Glöckler, Winer S. 307.  
4) vgl. auch Bengel. 5) so Glöckler, Fritzsche, Rückert, Baumgarten-Crusius, Meyer, van Hengel, Philippi.

der also auch gar wohl nur auf Grund seines Verhaltens zum Gesetz, d. h. seiner Uebertretung, und gerade durch den Heiden, der das Gesetz nicht hat, aber erfüllt, beurtheilt werden kann.

Das folgende γάρ des V. 28 faßt man nun gewöhnlich als Begründung für den Gesamttinhalt von V. 25—27, d. h. für den Gedanken, daß die Beschneidung an sich keine Geltung habe <sup>1)</sup>, oder das Unwesentliche sei <sup>2)</sup>, eine Anschauung vom Zusammenhang, vermöge deren man auch dazu hat kommen können, in diesen beiden Versen den Schlüssel zu der ganzen Darstellung des Apostels in den beiden ersten Capiteln des Römerbriefes zu finden <sup>3)</sup>. Allein schon die offenbare Verwandtschaft des κρίνειν mit dem ἔπαινος ἐκ τοῦ Θεοῦ muß darauf führen, — was freilich nach unserer Abscheidung des V. 28 ohnehin von selbst an die Hand gegeben ist —, V. 27 und 29 als Begründung nur für die in V. 27 aufgestellte Behauptung zu fassen <sup>4)</sup>, nämlich als Begründung dafür, wie es komme, daß die göttliche richterliche Beurtheilung des Juden, der Gesetzesübertreter ist, wirklich in dieser die Beschneidung so gänzlich unberücksichtigt lassenden Weise geschehen wird. Da werden wir aber freilich die übliche Construction ändern müssen, nach welcher die ganze Aussage in zwei parallele Sätze, einen negativen und einen positiven, getheilt, und der Relativsatz οὗ ὁ ἔπαινος κτλ. nachträglich nur angehängt wird.

In V. 28 wird nämlich nach der gewöhnlichen Construction vermöge einer bräuchlichen Breviloquenz das doppelte Subjekt, Ἰουδαῖος und περιτομή, aus den Prädikaten ergänzt; allein in V. 29 kommt man dann nicht zurecht. Denn nimmt man die Worte Ἰουδαῖος und ἐν πνεύματι, οὗ γράμματι als Prädikate <sup>5)</sup>, so ist das Fehlen der Copula ἐστίν doch wohl ein hinreichendes Zeichen, daß Paulus ὁ ἐν τῷ κρνπτῷ Ἰουδ. als einen Begriff verbunden wissen will, und die zweite Aussage, die von der Beschneidung, wäre nicht bloß nach dem ganzen Bau und

1) so Philippi. 2) so Tholuck; vgl. Rückert. 3) so Olshausen.

4) vgl. Köllner, Meyer, Winer S. 403.

5) so Luther, Fritzsche, Meyer.

Verhältniß ihrer einzelnen Theile zu einander der ersten ganz heterogen formirt, sondern es gibt auch schon gar keinen Sinn, daß die Herzensbeschneidung im Geist und nicht im Buchstaben beruhe; überbieß müßte *περιτομή* und *καρδία* den Artikel haben. Nimmt man aber die beiden zusammengesetzten Ausdrücke nur als Subjekte <sup>1)</sup>, so müßte man das ganze Prädikat <sup>2)</sup> *Ἰουδαῖος ἐστίν* und *περιτομή ἐστίν* ergänzen, was grammatisch nicht wohl möglich ist. Ueberhaupt aber handelt es sich eben im Zusammenhang nicht darum, welches der wahre und welches der falsche Jude sei, sondern um ein Verhältniß des Juden zum richterlichen Urtheil Gottes. Wir nehmen also den Relativsatz so in die Construction herein, daß wir zu dem *ἐστίν* ein *ἐκεῖνος* oder *τοιοῦτος* als Prädikat ergänzen, und dann das *οὗ* darauf beziehen; eine schon von Grotius vorgeschlagene Construction, die durch die nichtsagende Bemerkung, daß sie durchaus Nichts für sich habe <sup>2)</sup>, oder durch die diktatorische Verdammung als ein monstrum interpretationis <sup>3)</sup> noch nicht beseitigt ist.

Nun schleppt auch der Relativsatz nicht mehr nach, denn auch bei den beiden verneinten Erklärungen blieb es dennoch so, daß die relativische Anknüpfung matt und gezwungen, und an ihrer Stelle wohl eine demonstrativische, asyndetische zu erwarten gewesen wäre. Uebrigens ist es unstatthaft, *οὗ* als Neutrum zu fassen, denn „ein Ganzes, wodurch B. 29 das ideale Judenthum und die ideale Beschneidung charakterisirt ist“ <sup>4)</sup>, ist nicht vorhanden, sondern nur die zwei Begriffe dieses <sup>5)</sup> *Ἰουδαῖος* und dieser *περιτομή* selbst, so daß es in diesem Falle nothwendig *ὧν* heißen müßte <sup>5)</sup>. *Οὗ* ist vielmehr Maskulinum, das aber wieder nicht auf <sup>6)</sup> *Ἰουδ.* und *περιτ.* zusammen <sup>6)</sup>, sondern nur auf den Hauptbegriff, um den es sich in diesem ganzen Zusammenhang handelt, auf <sup>7)</sup> *Ἰουδαῖος* allein zu beziehen ist <sup>7)</sup>.

---

1) so Reiche, Rückert, Baumgarten-Crusius, Krehl, van Hengel, Philippi u. A. 2) so Rückert S. 129. 3) Frijsche S. 142. 4) Meyer. 5) vgl. Frijsche S. 142. 6) so van Hengel S. 267. 7) vgl. Reiche, Dshausen Rückert, Philippi, Tholuck u. A.

Der Sinn der beiden Verse ist trotz der vielen abweichenden Erklärungen des Einzelnen im Allgemeinen klar genug, und die von uns festgehaltene Beziehung auf B. 27 tritt um so deutlicher ans Licht, wenn man, wie richtig erinnert worden ist, darauf Acht hat, daß *ἔταυρος* hier, wie sonst an mehreren Stellen, von richterlicher Anerkennung zu verstehen ist <sup>1)</sup>. Nur dagegen werden wir uns entschieden zu verwahren haben, als rede der Apostel hier von irgend einer andern Person, als dem wirklichen leiblichen Juden, etwa von den dem Glauben des Bundes zugehörigen Heiden <sup>2)</sup>, oder gar von den unter allen Nationen ausgestreuten edleren Seelen, die auch ein Israel, nämlich ein geistliches seien <sup>3)</sup>, zu geschweigen der Verkehrtheit, die hier an Christenthum und christliche Wiedergeburt gedacht hat <sup>4)</sup>. Nicht davon, was man ohne Beschneidung auch werden kann <sup>5)</sup>, sondern davon ist die Rede, was der Beschnittene sein und werden soll; nicht daß die leibliche Beschneidung an sich überhaupt nur vor Menschen etwas sei, vor Gott aber gar nichts bedeute, und nur die geistliche Beschneidung, diese aber bei Jedem, von Gott lobend anerkannt werde <sup>6)</sup>, wird gesagt; sondern nur das ist die Meinung, daß der Beschnittene an seiner Beschneidung einen Vortheil habe nur unter einer Bedingung, deren Einhaltung weder durch die Beschneidung selbst, noch auch, wie oben gezeigt war, durch den Besitz des geoffenbarten Gesetzes ihm schon verbürgt ist.

Steht es aber so mit der Beschnittenheit, so wäre es dem Heiden völlig nutzlos, sich derselben zu unterziehen, denn er bei seinem sittlichen Zustand bedarf einer *δύναμις*, die zum Heil verhilft nicht unter der Bedingung einer von ihm zu leistenden, sondern auf Grund einer offenbarungsmäßigen ihm dargereichten Gerechtigkeit. Denn wie *περιτομή* an der Spitze des Abschnitts steht, so bleibt auch alles Folgende bis B. 25 nur eine Aussage über die Beschnittenheit, was über den Juden und über den Heiden

1) Röm. 13, 3; 1. Pet. 2, 14; 1. Cor. 4, 5. vgl. Tholuck z. d. St.

2) Philippi S. 76. 3) Olshausen S. 119. 4) s. z. B. Köllner. 5) gegen Götter S. 35 f. 6) so Rückert S. 132 f.

gesagt wird, ist nicht Selbstzweck, sondern dient nur jener Aussage zum Mittel ihrer Selbstentfaltung.

Wenn nun Paulus in diesem von 2, 9—29 reichenden Abschnitt den *Ioudaïos* in der zweiten Person anredet, so ist es nur eine ausweichende Auskunft, zu bemerken, daß der Apostel an solchen Stellen, wo er Bezug aufs Judenthum nimmt, offenbar eben zu solchen Personen, die er als Leser seines Briefes voraussetzt, und zu ihren Vorurtheilen und Bedenken sich in Beziehung setze <sup>1)</sup>); die Beziehung auf das Judenthum und die Beziehung auf seine Leser müßte hier in der zweiten Person zusammenfallen, die Leser selbst müßten Juden sein, eine Annahme, auf die, wie wir oben (S. 177) sahen, Köllner wirklich gerathen zu sein scheint. Die Anrede von 2, 17 aber auf Judenthristen zu beziehen, wozu Baur nach seiner Bemerkung zu 11, 13 ff. geneigt scheint <sup>2)</sup>), ist nicht bloß wegen des Inhalts der Aussagen von 2, 17 ff. eine baare Unmöglichkeit, sondern streitet auch mit Baur's eigener Ansicht, nach welcher man ja damals von Seiten der Judenthristen nicht mehr mit der alten Zähigkeit an Gesetz und Beschneidung hing, ja sich sogar über die bisherigen Einwendungen gegen Pauli apostolische Auktorität hinwegsetzte <sup>3)</sup>). Wollte man überhaupt aus 2, 17 ff. einen Schluß auf die Beschaffenheit der römischen Gemeinde machen, so würde ja, selbst wenn man die Möglichkeit einer Beziehung auf Judenthristen dem Text nach zugestände, hier von der ausdrücklichen Anrede der Judenthristen aus ebenso auf einen heidenchristlichen Gesamtcharakter der Gemeinde geschlossen werden, wie Baur aus der Anrede an die Heidenchristen 11, 13 ff. folgert, daß der Apostel sonst immer Judenthristen vor Augen habe.

Aber überhaupt redet der Apostel mit 2, 17 ff. ebensowenig die Leser oder einen Theil derselben an, als 2, 1 ff., sondern wie er an letzterer Stelle den Heiden und zwar den einzelnen Heiden anredet, weil bei der Frage nach dem Verhältniß des Menschen zum Heil wie zum Gericht nothwendig der Einzelne

---

1) Köllin a. a. O. S. 78. 2) Paulus S. 376. 3) das Christenth. der drei erst. Jahrh. S. 61 f.

ins Spiel kommt, und weil eben darnach Paulus als berufener Heidenapostel sich zu dem einzelnen Heiden gleichsam in eine persönliche Beziehung setzt, so redet er auch 2, 17 ff. von dem einzelnen Juden, weil es sich darum handelt, zu zeigen, was der Einzelne an Gesetz und Beschneidung für sein Heilsbedürfnis hat, und er bedient sich auch hier der Form der Anrede, weil er als Heidenapostel eben auch zu dem Juden in einem persönlichen Verhältniß steht, in welchem es sich für ihn darum handelt, sich mit ihm über die Forderungen auseinanderzusetzen, die auf Grund jenes zwiefachen Besitzes in Bezug auf die heidenapostolische Thätigkeit Pauli erhoben werden konnten; die Anrede hat beidemale nur die Bedeutung einer rhetorischen Apostrophe <sup>1)</sup>.

Im Uebrigen, wenn man den Abschnitt von 2, 9 an überschaut, so dürfte schwerlich Jemand im Ernst glauben, daß die hier besprochenen Dinge wirklich wesentliche Stücke des Inhalts der specifisch paulinischen Heilspredigt seien, oder daß Paulus an solchen Punkten und in einer solchen Weise der Ausführung ein gedrängtes Abbild seiner Weise zu predigen habe geben wollen und können. Ich kann mir nicht denken, daß Paulus jemals nach Form und Inhalt so gepredigt habe. Es wird sich das aber noch deutlicher am Folgenden zeigen.

Wenn der zunächst vorhergegangene Abschnitt, nach der gewöhnlichen Annahme, die faktische gleiche Sündhaftigkeit und Verdammungswürdigkeit der Juden darzuthun bestimmt war, so begreift sich weder die Frage noch die Antwort, die wir 3, 1 und 2 lesen. Denn mag die Frage nun einem gegnerischen Juden angehören <sup>2)</sup>, oder, was jedenfalls das Richtige ist, mag der Apostel selbst sie aufwerfen <sup>3)</sup>, jedenfalls könnte doch gegenüber jener Darlegung des subjektiven verderbten Zustandes der Juden und folgerungsweise aus ihr nur die Frage hergeleitet werden, welche Dinge denn dem Juden dennoch faktisch einen sittlichen Vorzug verleihen. Diese Frage müßte dann entweder eine sogenannte rhetorische, also im verneinenden Sinn gestellte sein <sup>4)</sup>, oder es konnte darauf geantwortet werden, daß der Jude trotz

1) vgl. Olshausen S. 114. 2) so z. B. Köllner. 3) vgl. Reiche, van Hengel, Philippi, Meyer. 4) so z. B. Seb. Schmid, Semler.

seines sündigen Zustandes ja doch die fortwährende Möglichkeit habe, durch Buße, Gebet, oder durch Opfer und andere Institute des Judenthums sich Vergebung seiner Sünden zu holen und so immer wieder die Gemeinschaft mit seinem gnädigen Gotte zu erneuern. Von der Darlegung der thatsächlichen Verderbtheit der Juden aus könnte man auf den Gedanken, daß dadurch ja die Prærogative des Judenthums und der Nutzen der Beschneidung aufgehoben werde<sup>1)</sup>, eigentlich gar nicht, oder nur vermöge eines falschen Schlusses kommen. Wenn aber Paulus 3, 1 offenbar nicht nach subjektiven Vorzügen, sondern nach objektiven principiellen Vortheilen des Judenthums, der Beschneidung, fragt<sup>2)</sup>, so muß eben auch das Vorhergehende (*οὖν*) nicht die Würdigung der subjektiven Zustände der Judenthums, sondern der objektiven principiellen Vortheile des Judenthums im Auge gehabt haben. „Wenn die Sache so steht (*οὖν*), daß nicht die Beschneidung am Fleische, sondern nur die Beschneidung des Herzens eine wahre Beschneidung ist<sup>3)</sup>, was hat dann der Jude voraus? was nützt dann die Beschneidung? Denn mit Unrecht hat man aus dem zweiten Glied von V. 1 eine untergeordnete Frage gemacht<sup>4)</sup>, während doch Paulus gerade absichtlich zu dem schon 2, 25 ange deuteten, aber unausgeführt gebliebenen Gedanken zurückkehrt, dadurch aber auch die ganze Stelle V. 1—9 als ein integrierendes Moment des fortlaufenden Zusammenhangs, und nicht als bloße Episode<sup>5)</sup> oder Digression kennzeichnet.

Wenn nun Paulus auf jene Frage antwortet *πολὸν κατὰ πάντα τρόπον*, so sieht man aus dem folgenden *πρῶτον*, daß er das *κατὰ πάντα το.* nicht subjektiv meint, „man mag die Sache betrachten wie man will“<sup>6)</sup>, sondern objektiv *omni ex parte*, in jeder Hinsicht<sup>7)</sup>. Deshalb muß man nun aber nicht meinen, Paulus habe eigentlich eine weitere Aufzählung im Sinne,

1) so Meyer, vgl. Rückert, Köllner u. A. 2) vgl. Tholuck z. d. St. 3) Matthias, das 3. Cap. des Br. an d. Röm. Kassel 1857. S. 7. 4) f. z. B. Philippi. 5) z. B. Rückert S. 134, Philippi S. 77. 6) so Köllner, Baumgarten = Crusius, Meyer. 7) vgl. Fritzsche, Krehl, van Hengel, Philippi.

von der er nur später wieder abkomme <sup>1)</sup>, eine Meinung, die auch zur Weglassung des *γάρ* in manchen Handschriften Anlaß gegeben hat, sondern der Apostel will nur einen Beweis dafür bringen, daß die Beschneidung in jeder Hinsicht, und zwar <sup>2)</sup> in jeder Hinsicht, viel Vortheil mit sich bringe. Nur darf man dann *πρῶτον* nicht mit *praecipuum* <sup>3)</sup> oder *praecipue* <sup>4)</sup> übersetzen, sondern mit *primum*, und zwar nicht als *Adverbium* <sup>5)</sup>, sondern als *Adjektiv* <sup>6)</sup>. Wenn das erste grundlegende Moment der unterscheidenden Bevorzugung Israels, aus welchem als dem *prius* alles Andere erst als *posterius* sich heraussetzt, wenn dies Erste darin besteht, daß Israel betraut wurde mit den *λόγια τοῦ Θεοῦ*, dann muß es ja allerdings viel in jeder Hinsicht voraus haben. *Τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ* von dem Gesetz zu verstehen <sup>7)</sup>, ergäbe nun zwar keinen Widerspruch mit der ganzen vorhergehenden Ausführung 2, 14 ff. <sup>8)</sup>, denn dort ist ja nicht gesagt, daß es an sich schon kein Vorzug sei, mit dem Gesetz betraut zu sein, sondern nur, daß man am Gesetz keine Macht zum Heil habe und keinen Talisman gegen das göttliche Gericht; wohl aber verbietet der Sprachgebrauch diese Beschränkung ebenso, wie die andere, nach der unter diesen *λογοῖς* nur die Verheißungen, und zwar speciell die messianischen verstanden werden <sup>9)</sup>. *Λόγια* sind im klassischen Griechisch wie im Hellenistischen der eigentliche Terminus für Orakelsprüche, Göttersprüche, und so gebrauchen auch die LXX das Wort ganz allgemein für Aussprüche Gottes aller Art <sup>10)</sup>. Darnach kann hier nur das gesammte alttestamentliche Wort Gottes gemeint sein <sup>11)</sup>, ohne daß man Anlaß hätte, es in Gesetz und Evangelium einzutheilen <sup>12)</sup>. Man darf nun aber

1) so Köllner, Frijsche, Rückert, Krehl, Meyer, Philippi, Tholuck.  
 2) vgl. Matthias S. 8. 3) so z. B. Glöckler S. 38. 4) gegen Calvin, Bengel, Benede. 5) gegen Baumgarten-Crusius, Krehl, Meyer, Philippi.  
 6) vgl. Frijsche. 7) so Beza, Semler, Paulus. 8) gegen Glöckler S. 39, van Hengel S. 271. 9) so Klee, Reiche, Frijsche, Rückert, Krehl, Meyer, Tholuck, Huther a. a. D. S. 9. 10) vgl. Ps. 107, 11; 119, 38. 50. Weish. 16, 11. Dazu 1 Petr. 4, 11; Hebr. 5, 12 und Bleek II, 2 S. 114 ff. 11) vgl. van Hengel, Philippi. 12) gegen Matthias S. 9.



auch dies *ἐπιστεύθησαν* nicht umsetzen in *ἔχουσι πιστευθέντα τὰ λ. τ. θ.* <sup>1)</sup>, denn es handelt sich gerade um die Thatsache, um den göttlichen Akt des Anvertrauens: damit, daß Gott dem Volk Israel seinen heilsgeschichtlichen Willen über die Menschheit anvertraut hat, damit hat er dies Volk zum Träger und Heerd der Heilsgeschichte selbst gemacht, und nun verstehen wir auch erst den Zusammenhang, in welchen dies *πιστευθῆναι* mit der Beschneidung gebracht ist, ohne daß wir unrichtiger Weise sagen müßten: „betraut mit den *λογίοις τοῦ θ.* wurden die Juden durch die Beschneidung“ <sup>2)</sup>. Nun wird auch die folgende Frage desto verständlicher. Es ist aber da nicht hinter dem *τι γὰρ* als einer in sich abgeschlossenen Bestätigungsformel, sondern erst hinter *τινές* das Fragezeichen zu setzen <sup>3)</sup>: „denn was ist's, was thut es, wenn Einzelne treulos waren?“ Es hängt nämlich mit den abgewiesenen irrthümlichen Fassungen von *λόγια* zusammen, wenn man das *ἀπιστεῖν* hier nur vom Unglauben versteht, entweder von dem gegen die neutestamentliche Predigt der Apostel <sup>4)</sup>, oder von dem gegen die alttestamentlichen Offenbarungen selbst bewiesenen <sup>5)</sup>. Allein dem *πιστευθῆναι τι* entspricht doch nur ein Verhalten der Treue oder der Untreue <sup>6)</sup>, und zwar bethätigt sich dieselbe zwar an dem anvertrauten Objekte, hat aber ihre Richtung auf den Anvertrauenden selbst, ist ein persönliches Verhalten gegen dessen persönliches Verhalten. Darum wird denn jenes *τι γὰρ εἰ κτλ.* auch gleich in der zweiten, ebenfalls im Sinn einer Verneinung gemeinten Frage erläutert: *μη ἢ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει*; Auch hier kann gegenüber der *ἀπιστία* die *πίστις τοῦ θεοῦ* nicht eine Beschaffenheit Gottes, etwa seine Wahrhaftigkeit oder Glaubwürdigkeit <sup>7)</sup> bedeuten, sondern es kann nur das Verhalten der Treue Gottes sein, nicht aber die Treue, insofern sie in Bezug auf das anvertraute Objekt die Verheißungen erfüllt <sup>8)</sup>, das würde als

---

1) so Philippi S. 78. 2) gegen Matthias a. a. O. 3) so Lachmann, van Hengel, vgl. auch Olshäfer. 4) Reiche, Frisshö, Rückert, Meyer, Tholuck. 5) Köllner, de Wette, Philippi. 6) Luther S. 9, Matthias S. 11. 7) gegen Chr. Fr. Schmid, Köllner, Philippi. 8) Olshäfer, Krehl, Meyer, de Wette u. A.

Begründung nur dann passen, wenn vorher davon die Rede gewesen wäre, daß die Israeliten der göttlichen Verheißungen versichert, daß sie gleichsam Inhaber derselben seien, dies liegt aber weder in der Wortbedeutung, noch in dem Tempus von ἐπιστεύθησαν. Es ist vielmehr die Treue, die sich daraus ergibt, daß eben ein πιστεύειν, ein Anvertrauen von Gott Israel gegenüber geschehen ist.

Wer nämlich Einem etwas anvertraut, gleichviel was, der setzt sich in ein persönliches Verhältniß zu dem Betrauten, welches sich nur je nach der Beschaffenheit des Anvertrauten näher bestimmt, und von dem Verhalten eines jeden der beiden Theile abhängig ist; ἀπιστία ist dann ein Verhalten, welches zunächst darin besteht, daß man jenes Verhältnisses nicht achtet, sich in Widerspruch damit setzt, und dieses Verhalten, welches wesentlich gegen den Anvertrauenden selbst gerichtet ist, äußert sich dann nur in einem falschen Verhalten gegen das Anvertraute, welches entweder selbstständig nach der Natur des Anvertrauten, oder nach jener erstgenannten Beziehung ἀπιστία benannt werden kann. So auch, wenn von einer ἀπιστία Israels hier die Rede ist; daß dieser treulose Widerspruch gegen das gottgesetzte Verhältniß um der Natur des Anvertrauten willen sich hier in Unglauben äußert, daß die ἀπιστία die Form der ἀπιστία annimmt, das kommt hier, wo es sich nur um die principielle Würdigung des beiderseitigen Verhaltens gegenüber dem πιστευθῆναι handelt, nicht in Betracht. Es ist also zwar allerdings eine solche ἀπιστία von Seiten des betrauten Theils, nämlich von Israel geübt worden — denn τινές sind nicht gerade Wenige <sup>1)</sup>, sondern zunächst nur Einzelne, im Gegensatz zum Volk als einem idealen Ganzen, auch das jeweilige Volk ist in diesem Sinn nur τινές —, allein von Gottes Seite bleibt es eben dennoch bei dem Verhalten der Treue, kraft dessen er in dem einmal mit jener Anvertrauung gesetzten Verhältniß zu Israel als dem Volk des Heils verharret <sup>2)</sup>. Nur so wird vollkommen klar, wie B. 3 zur Begründung dafür dienen kann, daß in jenem einmal geschehenen Betrautwerden mit der Offenbarung des heilsgeschichtli-

1) vgl. Matthias S. 11.

2) vgl. Nielsen S. 57.

den Willens Gottes ein noch fortbestehender Vorzug Israels liege.

Mit dem gewöhnlichen  $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$  weist Paulus jede Möglichkeit zurück, daß Gott sein sonderliches Gnadenverhältniß zu Israel auf Grund des untreuen Verhaltens Einzelner aufhebe. Wohl aber findet trotzdem eine andere Möglichkeit statt, die nämlich, daß am Ende der zwischen Gott und Mensch sich begebenden Geschichte<sup>1)</sup> Gott als wahrhaftig, alle Menschen aber als Lügner dastehen. Denn wollte der Apostel die Unmöglichkeit jenes Vorwurfs durch Berufung auf die alttestamentlichen Ausagen, daß Gott nicht lüge, erweisen<sup>2)</sup>, so würde statt des  $\delta\acute{\epsilon}$  ein  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ , statt des  $\gamma\iota\gamma\upsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ , und statt des Imperativs entweder der Indikativ des Präsens oder ein gerundisches Verbaladjektiv: „Gott ist immer für wahrhaftig zu achten“ am Plage sein; oder aber man müßte hinter  $\gamma\iota\gamma\upsilon\sigma\theta\omega\ \delta\acute{\epsilon}$  ein Kolon setzen und mit älteren Erklärern umschreiben: habeat potius eventum haec V. T. sententia: Deus est verax etc. Auch was Matthias bei obiger Fassung von B. 4 geltend macht, rechtfertigt den Imperativ nicht, denn wenn der Gedanke imperativisch ausgesprochen sein soll, „weil Anerkennung für die in ihm liegende, einen Augenblick nur vergessen gewesene Wahrheit gefordert wird,“<sup>3)</sup> so wird erstens die Frage B. 3 ganz unrichtig als zweifelnde genommen, während sie gerade das Widerspiel alles Zweifels ist, sodann wird eben in  $\gamma\iota\gamma\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$  eine Anerkennung nur hineingetragen, und endlich müßte danach jede Wahrheit gegenüber einer Nichtachtung oder einem Zweifel in imperativischer Form behauptet werden können<sup>4)</sup>. Jedenfalls aber erlaubt die umfassende Allgemeinheit des Ausspruchs, besonders das  $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho$ , nicht, den Sinn so anzugeben: wir müssen stets bekennen, daß, wo einer von beiden  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  ist, es immer nur der Mensch sein kann<sup>5)</sup>. Ebenso ist es nur eine Eintragung, wenn man sagt, Gott solle als wahrhaftig offenbar werden, und jeder Mensch als ein Lügner erscheinen bei der Ausführung des messianischen Heilsplanes Gottes<sup>6)</sup>. Mit dem Allen tritt man eben

1) vgl. Philippi C. 81, auch Bengel z. d. St. 2) Tholuck z. d. St.  
3) a. a. O. C. 14. 4) Tholuck C. 123. 5) so Reiche. 6) so Meyer.

gänzlich aus dem Zusammenhang des Gedankens, der mit 2, 29 noch nicht vollendet ist, sondern in 3, 1 ff. ganz richtig fortgeführt wird. Nicht um das, was Gott und Mensch ihrem Wesen nach und überhaupt sind, handelt es sich, nicht um die Heilswerklichkeit, sondern um das Verhältniß, in welches die Menschheit, abgesehen von der Heilsherstellung, zu der schließlichen richterlichen Beurtheilung ihres sittlichen Seins und Verhaltens von Seiten Gottes zu stehen kommt. Da ist es nun allerdings ein unverlierbarer Vorzug für Israel, daß Gott zu ihm, als dem Volk der Heilsgeschichte, in einem persönlichen Verhältniß steht, allein dies Verhältniß hindert nicht, daß es mit der ganzen Menschheit, auch Israel mit eingeschlossen, den Ausgang gewinne, daß Gott allein als der Wahrhaftige dasteht, alle Menschen aber als Lügner. Wir haben da in *ἀληθείας* und *ψεύσους* dieselben Begriffe wie vorhin in *πίστις* und *ἀπιστία*, Gott ist *ἀληθείας*, indem er in seinem Verhältniß und Verhalten zur Menschheit sich und seinem ewigen Willen vollkommen getreu bleibt, *ψεύσους* ist der Mensch als der diesem Willen Gottes über die Menschheit und diesem Verhältniß Gottes zu ihr widerstrebende; — nur wird hier das, was zwischen Gott und Israel *πίστις* und *ἀπιστία* ist, auf allgemeinere Ausdrücke gebracht, um es auch auf das Verhältniß Gottes zur natürlichen Menschheit ausdehnen zu können<sup>1)</sup>. Es ist aber wohl zu beachten, daß kein *μέν* — *δέ* steht, sondern nur ein einseitiges *δέ*; es kann also gar nicht die Absicht sein, Gottes Wahrhaftigkeit und der Menschen Verleugnung der Wahrheit als parallele Glieder einander gegenüberzustellen, sondern zu der schon in sich abgeschlossenen Aussage *γίνεσθω ὁ θ. ἀλ.* bringt das *δέ* nur einen begleitenden Umstand, welcher mit diesem *ἀλ. γίνεσθαι* Gottes und ihm gegenüber, gar wohl auf Seiten der Menschen eintreten kann<sup>2)</sup>. Gott bleibt der *ἀληθείας*, er erzeigt die unwandelbar sich gleichbleibende Treue seines Verhaltens auch dann, wenn er es mit der ganzen Menschheit, und also auch mit Israel, den Ausgang nehmen läßt, daß Alle als *ψεύσται* dastehen. „Gott wäre der geblieben, der er ist, wenn der die Sünde der Welt gestraft, an-

1) vgl. 1, 18. 25.

2) vgl. Chr. Fr. Schmid z. b. St.

statt vergeben hätte" 1). Nun wird auch der Imperativ *γινέσθω* begreiflich, er ist veranlaßt durch das *γένοιτο* 2): jenes kann nicht stattfinden, wohl aber kann es so kommen, und der Apostel fordert Gott gleichsam auf, weil er ein Recht dazu hat, es so kommen zu lassen, daß zc. Und wie um zu zeigen, daß also auch gerade für Israel mit jenem fortbestehenden Vorzug (B. 2) ein Bewahrtsein vor dem Gericht durchaus noch nicht gegeben sei, beruft er sich auf ein Schriftwort, wo gerade eines der heiligsten Glieder des Beschneidungsvolkes sagt, nicht sowohl, daß seine Sünde dazu von Gott verhängt 3), oder zu dem Ende Gotte von ihm bekannt werde 4), sondern daß sie Gotte dazu dienen müsse, mittelst eines richterlichen Verfahrens gegen dieselbe seine Heiligkeit und Gerechtigkeit nur noch klarer ans Licht zu stellen.

Je mehr nun aber das Folgende denselben Gedanken enthält, den wir schon aus B. 4 entnahmen, desto weniger kann B. 5 ein bloßer gelegentlicher Nebengedanke 5), Einwurf eines jüdischen Gegners 6), oder gar als Folgende nur abschweifende Digression zur Abweisung einer falschen Folgerung sein 7). Fürs erste ist das Folgende ebenso allgemein gesprochen, wie auch B. 4 ein allgemeiner Ausspruch war, und der Apostel will nur eben darthun, daß es ihm mit diesem Ausspruch ein Ernst ist, was ja nicht sein könnte, wenn der Mißverstand Recht hätte, daß Gott demnach ungerecht handle, wenn er die Sünde straft, die ihm ja doch durch Aufzeigung des, daß er gerecht ist — d. h. sich selbst gleich, wie *ἀληθής* 8) — zu Gute kommt. Wie es die Menschen schlechtthin sind, die das etwa meinen könnten 9), so antwortet nun auch der Apostel *κατὰ ἀνθρώπων*, denn zum Folgenden gehört dieser Ausdruck, und zwar nicht als Parenthese, sondern als selbstständiges, die Antwort einleitendes Satzglied,

1) Hofmann, Schriftbew. II, 1 S. 229. 2) vgl. beziehungsweise Fritzsche, Rückert, Philippi. 3) so Hengstenberg, Comm. üb. d. Psalmen Bd. III z. d. St. 4) Olshausen, d. Psalmen z. d. St.; vgl. Fritzsche S. 158. 5) so Rückert II S. 321. 6) so z. B. Meyer, Tholuck. 7) so Fritzsche, Philippi, Matthias S. 21. 8) vgl. Philippi z. d. St.; Umbreit, d. Brief an d. Röm. zc. S. 194 ff.; Hofmann a. a. D. 9) vgl. Glöckler, Fritzsche S. 158, van Hengel S. 280.

so daß hinter λέγω Kolon zu setzen ist. Nicht aber will dann der Apostel sich gleichsam entschuldigen, daß er unbesonnener und unwürdiger Weise wie ein unerleuchteter Mensch rede <sup>1)</sup>, sondern jenem Schluß des natürlichen menschlichen Verstandes tritt er eben auch mit einem Schluß entgegen, der nicht aus heiliger Schrift oder Geschichte entnommen, sondern aus der unmittelbar einleuchtenden Natur der Sache, so wie Menschen eben schließen, gezogen ist <sup>2)</sup>. Deshalb darf man sich's aber nun nicht bequem machen und den Apostel so argumentiren lassen: Wer Richter sein soll, muß gerecht, darf nicht ungerecht sein. Nun ist Gott anerkanntermaßen Weltrichter, also muß er gerecht, kann nicht ungerecht sein <sup>3)</sup>. Wenn man dann hinterdrein diese Argumentation als „schwach, sehr schwach“ betitelt, so wird das, je richtiger es ist, desto weniger dem critisirten Apostel als vielmehr dem Critiker Gefahr bringen. So sehr man nun bemüht gewesen ist, jener Argumentation eine bessere Gestalt zu geben, so kommt man doch immer nicht darüber hinaus, daß der Gedanke der sei, Gott könne Weltrichter nur sein, wenn er gerecht sei <sup>4)</sup>. Nun ist aber erstlich nicht zu beweisen, daß Gott überhaupt die Eigenschaft der Gerechtigkeit besitze, sondern nur, daß sein ἐπιπέσειν v. ὀγγ. kein ungerechtes sei <sup>5)</sup>, zweitens heißt κολεῖν weder strafen <sup>6)</sup>, noch auch gerecht richten; sich aber darauf zu berufen, daß die Gerechtigkeit des Weltrichters apriorisch feststehe, das ist hier nicht möglich, wo mit der Frage nach Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit Gottes in diesem einen Fall auch die apriorische Gewißheit der göttlichen Gerechtigkeit für jeden andern Fall in Frage gestellt bleiben muß. Ein κολεῖν der Welt wäre es, auch wenn Gott ungerecht richtete <sup>7)</sup>. Κολεῖν heißt nur sittlich urtheilen nach Gut und Böß, und schon die Möglichkeit eines solchen sittlichen Urtheilens wird für den Fall, daß Gott ungerecht wäre, wenn er Zorn über die Sünde verhängt, gezeugnet. Das ist aber nicht eine objective

---

1) so Philippi, vgl. Rückert S. 142. 2) vgl. z. B. van Hengel S. 282. 3) so Rückert. 4) vgl. z. B. Meyer, Tholuck, Matthias S. 26. 5) vgl. Glöckler S. 43. 6) so z. B. Krehl. 7) vgl. Fritzsche S. 162.

Unmöglichkeit, daß man erklären könnte: es wird kein Weltgericht gehalten werden können <sup>1)</sup>, oder: es wird keinen Maßstab des Richtens geben <sup>2)</sup>, sondern es ist eine subjective Unmöglichkeit auf Seiten Gottes gemeint. Wäre das Zornverhängen nur die Machtübung eines ungerechten Gottes, so müßte man eben voraussetzen, daß dieser Gott gleichsam ein eigensüchtiger, nur auf seine Verherrlichung sehender Gott sei; es müßte ihm dann gar nicht um den Gegensatz von sittlich Gut und Böß zu thun sein, es könnte ihm also auch gar nie in den Sinn kommen, die Weltgeschichte mit einer solchen allgemeinen Entscheidung über Gut und Böß zu schließen.

Wenn nun aber Gott die Welt einem solchen Weltgericht so gewiß entgegenführt, als ja eben dies *ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν* schon eine Anbahnung desselben ist, so zeigt er ja eben auch mit diesem Zornverhängen, daß ihm jene Gegensätze von Gut und Böß nicht gleichgültig sind, daß er nicht sozusagen parteiischer Weise mit dem Vortheile der eigenen Ehre, die ihm aus der Sünde erwächst, schon zufrieden, also nicht *ἀδικος* ist <sup>3)</sup>.

Nun erst läßt sich auch das Folgende gehörig würdigen. Denn so wenig Alles von *μὴ γένοιτο* oder gar von *κατὰ ἄνθρωπος* bis *κόσμον* darf in Klammern gesetzt werden <sup>4)</sup>, da es ja gerade die Hauptsache ist, ebensowenig läßt sich nun das *γάργ* in B. 7 auf B. 5 zurückbeziehen und als eine begründende Fortsetzung der falschen Folgerung ansehen <sup>5)</sup>. Vielmehr schließt sich das *γάργ* an das unmittelbar Vorhergehende und erklärt, inwiefern eben Gott nicht dazu kommen könnte, die Welt zu richten <sup>6)</sup>. Denn für den ungerechten Gott, welcher die Welt richten soll, muß ja durch den bereits besprochenen Umstand, daß seine Wahrheit durch des Menschen Lüge verherrlicht wird, jeder Grund wegfallen, den Menschen als Sünder zu richten <sup>7)</sup>. Das *τι ἐτι καὶ γὰρ* wird damit so wenig völlig bedeutungslos <sup>8)</sup>, daß es vielmehr die Hauptstütze für diese Auslegung ist: das was am Men-

1) gegen van Hengel S. 284. 2) gegen Krehl. 3) vgl. beziehungsweise Frißsche S. 161. 4) so Philippi. 5) so Köllner, Rückert, Philippi, Tholuck, auch Calvin, Bengel. 6) vgl. Frißsche, van Hengel, Matthias. 7) so treffend Meyer. 8) gegen Tholuck.

ſchen gefunden worden war, ſein *πνεῦμα*, das hat bereits zu Gottes Verherrlichung gebietet, warum ſoll nun auch der Menſch ſelbſt noch, er perſönlich, nach ſeinem perſönlichen ſittlichen Werth gerichtet werden? Gott müßte ſich ja eben wenn er *ἄδικος* wäre, mit jenem ſchon begnügen. Warum ſollte alſo dies ſtattfinden, und warum, ſo ſetzt Paulus ſeinen Beweis fort, warum ſollte es nicht ſo ſein, warum ſollte nicht das als Weltordnung von ihm gewollt ſein <sup>1)</sup>, daß wir das Böſe zu thun gewillt ſein ſollten, damit dann das Gute komme, nämlich die als Lohn für die Verherrlichung Gottes mitzutheilenden Heilsgüter <sup>2)</sup>? Statt nämlich in ungeſtörtem Verlauf der Rede, mit dem allgemein menſchlichen Ich des B. 5 fortzureden, geht der Apoſtel in den Plural über, nicht nur weil er den Gedanken, mit dem er B. 6 begründen will, zugleich als einen thatſächlich dem Chriſtenthum gemachten Vorwurf zu befeitigen beabſichtigt, ſondern weil es ſich hier um ein gemeingiltiges Grundgeſetz für die ganze Menſchheit handelt, während der Gedanke von B. 7 am beſten an einem exemplificirenden Ich dargeſtellt wurde. Hatte der Apoſtel alſo ohnehin im Sinn, in der 1. Plur. zu ſchreiben, ſo erklärt ſich um ſo leichter die Attraction des *ποιησόμεν* zu dem eingeschalteten Nebensatz, während es dem Gedanken nach zu dem mit *καὶ μὴ* begonnenen Hauptsatz gehört, und damit iſt auch der Anstoß befeitigt, den Matthias an dieſem Wechſel der Subjecte in *κρίνομαι, βλασφημοῦμεθα, ἡμᾶς* und *ποιήσωμεν* nimmt, abſichtlich ſtellt Paulus die beiden Theile in der gleichen Perſon einander entgegen. Der andere von ihm erhobene Einwand, daß *ποιήσωμεν* bei dieſer Conſtruction zugleich in dubitativem und exhortativem Sinn ſtehen müßte, iſt ſchon durch die oben gegebene Umſchreibung der Stelle gehoben, während ſeine eigene Erklärung, nach der *καθὼς κτλ.* eine dem *ὡς ἀμαρτωλός* parallele Modalitätsbeſtimmung zu dem zu ergänzenden *κρίνομαι* wäre, deßhalb nicht möglich iſt, weil man erſtlich dann entweder noch ein *καθὼς* bedürfte, oder etwa mit einer Attraction *καθό*

1) vgl. Stäcker. 2) gegen Baumgarten-Cruſius, Krehl, Meyer, van Hengel, Philippi.



stehen müßte: „nach dem, was uns lästerlich vorgeworfen wird,“ was dann so viel wäre als *κατὰ τὸ ἐμὲ ποιεῖν* (oder *λέγειν*), *καθὼς βλασφ. κτλ.*; zweitens aber müßte dann gerade *ποιήσω* und nicht *ποιήσωμεν* stehen. Uebrigens ist ja hier *κρίνειν* mit solchem Nachdruck und so speciell gerade von der sittlichen Beurtheilung des Menschen nach seinem sittlichen Thun gebraucht, daß es auch sachlich nicht möglich ist, *κρίνεσθαι* auf B. 8 zu beziehen, ein solches Verfahren wäre gerade das Gegentheil von *κρίνειν*, und der Apostel will ja mit B. 8 eben beweisen, warum es gar nicht zu einem *κρίνειν* kommen könnte, wenn Gott als der Zorn verhängende ungerecht wäre. Wenn sich da Paulus auf eine Lästerung des Christenthums oder der christlichen Heilslehre bezieht, so geschieht das nicht bloß in gelegentlicher Einschaltung, sondern es liegt ihm daran, ausdrücklich bemerklich zu machen, daß Gott, wenn er ungerecht wäre, etwas als sittliche Ordnung gelten lassen müßte, was von den Gegnern des Christenthums selbst dadurch, daß sie es in feindseligem Interesse der christlichen Lehre andichten, als schlechthin unsittlich bezeichnet wird. Die Bedeutung dieser Appellation an das sittliche Bewußtsein derer, die dem Christenthum widerstreben, wird aber erst dann vollkommen erfaunt, wenn man bedenkt, daß mit B. 8 nicht bloß der Beweis für jenes *πῶς κρίνεται*; B. 6 zu Ende gebracht ist, sondern daß die Behauptung in B. 4, Gott könne es trotz der heilsgeschichtlichen Stellung der Juden den Ausgang mit der ganzen Menschheit nehmen lassen, daß sie in ihren Sünden dem Gericht der Verdammung verfällt, daß diese Behauptung erwiesen, d. h. daß gezeigt ist, der einzige Einwand, der etwa dagegen vorgebracht werden könnte, setze eine von den Einwendenden selbst als absolute Unsittlichkeit erkannte Lebensordnung voraus.

So ist also der Apostel wieder dabei angekommen, von wo er 2, 9 ausgegangen ist: die ganze Menschheit hat nichts, hat auch in Ansehung des Judenthums nichts, womit eine Bewahrung vor dem verdammenden Urtheil des Endgerichts gegeben wäre. So sehr ist der Gedanke dieses Gerichts das Durchschlagende, daß Paulus auch bei B. 8 noch zu der Anfügung der Worte *ὡν τὸ κρίμα ἐνδικόν ἐστι* sich veranlaßt fühlt. Aber nicht die sittliche Entrüstung ist es, die den Apostel zu diesen

Worten drängt<sup>1)</sup>, es ist ihm auch nicht bloß um eine nachdrückliche Zurückweisung dieser blasphemischen Folgerung zu thun<sup>2)</sup>, sondern Paulus will gerade hier am Schlüsselpunkt der ganzen Darlegung, ehe er die letzte Schlussfolgerung zieht, den Angelpunkt des Ganzen, das Gericht, noch einmal nachdrücklich in Erinnerung bringen. Das thut er aber so, daß er gleichsam auf B. 6 antwortet: Wenn Gott der Zorn verhängende ungerecht wäre, würde er gar nicht zu einem Weltgericht schreiten; es würde vielmehr in diesem Fall eine Handlungsweise gelten, für deren Vertreter<sup>3)</sup> nun eben gerade eine sittliche Beurtheilung, ein Gericht im eigentlichen Sinn — *κρίμα* auch hier nicht Verdammung<sup>4)</sup> — nach Fug und Recht erwartet werden muß; und zwar ist das nicht des Paulus eigene Meinung, sondern wie in *βλασφημοῦμεθα* beruft sich Paulus auf eine gemeingültige Ueberzeugung. Die selbst, die gegen den Satz B. 4 etwa den Einwand B. 5 erheben könnten, müssen auf Grund des in B. 6 und den Schlussworten von B. 8 angedeuteten Widerspruchs mit ihrer sittlichen Ueberzeugung diesen Einwand als haltlos erkennen — es bleibt also bei der Möglichkeit und Unentrinnbarkeit des in B. 4 in Aussicht gestellten Gerichts. Nun ist ja aber B. 4 selbst nur gesagt, um darauf hinzuweisen, daß der Vorzug, den der Jude an seiner heilsgeschichtlichen Stellung hat, nicht eine Garantie gegen das Gericht ist, und auch diese Darlegung ist nur das letzte Glied des von 2, 9 an ausgeführten Gedankens, daß im Judenthum überhaupt sich nichts findet, dessen Besitz schon an sich dem Heiden bei dem sittlichen Zustand der Heidenschaft, an dem er Theil hat, dem göttlichen Gericht gegenüber etwas zu helfen vermöchte. Der zusammenfassende Abschluß dieses Gedankens ist B. 4—8 gegeben.

Wenn also B. 9 mit einem *οὖν* weiter geschlossen wird, so kann sich dies *οὖν* nicht auf den B. 5—8 ausgesprochenen Gedanken beziehen<sup>5)</sup>, sondern nur auf den angegebenen Grundge-

1) so z. B. Baumgarten-Crusius. 2) so Meyer, Philippi. 3) so jetzt auch Tholuck, vgl. Matthias. 4) vgl. van Hengel, gegen Reiche, Krehl, Meyer, Philippi. 5) so Meyer, Hofmann I, S. 501.

anken des ganzen Abschnitts von 2, 9 an, der nur hier B. 4—8 sein Ziel und Ende erreicht.

Da kann nun aber zuvörderst nicht nach einem Vorzug des Juden gefragt werden, denn diese Frage ist mit ihrer bejahenden wie mit ihrer verneinenden Beantwortung schon 3, 1 ff. vollständig abgethan worden, und es ist nur eine aus der Erkenntniß dieser Schwierigkeit entsprungene Verlegenheit, wenn man fingirt, mit jenem *περισσόν* werde nach objektiven Vortheilen, mit diesem *προέχουσαι* aber nach subjektiven Vorzügen der Juden gefragt <sup>1)</sup>. Es muß eben aus der bereits erwiesenen Vortheilslosigkeit der Juden in B. 9 ein weiterer Schluß gezogen werden. Wie aber dieser Schluß dahin gehen konnte, die Heiden seien im Vortheil vor den Juden <sup>2)</sup>, ist schlechterdings nach dem Zusammenhang unbegreiflich. Als Subject aber zu *προεχόμεθα* („werden wir übertroffen, ist man im Vortheil vor uns?“) nur die *τινὲς ἀπιστήσαντες* zu nehmen, im Unterschied von den treuen Juden, oder den „Juden als solchen,“ geht denn doch über das exegetisch Mögliche zu weit hinaus. Erstlich handelt es sich von 3, 1 an lediglich um eine Würdigung dessen, was das jüdische Volk im Ganzen, den Heiden gegenüber, an seiner heils geschichtlichen Stellung hat, und nicht bloß um Beurtheilung dessen, was einzelne Juden gegenüber andern Juden auf Grund ihrer verschiedenen Beschaffenheit an ihrem Judenthum haben können; von dem letzteren war ja 2, 25 ff. die Rede, und zwar wurde dann eben aus dem, was dort ausgeführt war, gefolgert, daß es mit dem Vortheil des Juden überhaupt die Bewandniß habe, die 3, 1—4 dargelegt ist. Zwischen treuen und ungetreuen Juden aber macht Paulus in B. 9 so wenig einen Unterschied, daß er vielmehr in dem Begründungssatz mit *γὰρ*, mag man nun das *πάντας* fassen wie man will, doch jedenfalls ausdrücklich die Juden überhaupt und insgesamt *ὑφ' ἁμαρτιαν* zusammenfaßt; wie soll nun dieser Satz eine Begründung dafür sein, daß nur die ungetreuen Juden gegen die Heiden im Nachtheil seien? und gegen welche Heiden? denn es müßte dann doch wohl entsprechend auch zwischen den Heiden ein Unterschied gemacht wer-

1) so Philippi, Baumgarten-Crusius.

2) so Matthias S. 34 ff.

den, so daß die untreuen Juden nur etwa den 2, 14 ff. u. 2, 16 gemeinten, nicht aber den in 1, 18 ff. beschriebenen gegenüber im Nachtheil wären. Dieser Nachtheil selbst soll nun darin bestehen, daß ja die Juden die besondere Sünde der Untreue begangen hätten, die bei den nicht mit *λόγια τοῦ Θεοῦ* betrauten Heiden nicht stattgefunden habe; allein ersichtlich wird Niemand die Vergleichung zwischen einem höheren und einem niedrigeren Grad von Schuld mit *προέχουσαι* ausdrücken, und dann findet dieser Unterschied in Betreff der *ἀπιστία* gar nicht einmal statt, sondern wie hier die *ἀπιστία* mit *ψεύσμα*, *ψεύστης* gleichbedeutend steht, so wird ja auch in Cap. 1 das Ergehen des göttlichen Zorns über die Heiden gerade aus ihrem *ψεύδουσαι*, aus ihrer wissentlichen Verleugnung des ihnen anvertrauten Gutes der Gotteserkenntniß begründet. Daß aber die Heiden ein geringeres Maasß von Zorn zu erwarten hätten, läßt sich gegenüber dem *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται* 2, 12 wohl kaum ernstlich behaupten.

So unmöglich diese neueste Fassung des *προεχόμεθα* ist, so ist sie andrerseits die einzige, bei der die sprachliche Möglichkeit, den Gedanken eines Vorzugs in *προεχ.* zu finden, noch gewahrt bleibt, während die auch neuerdings wieder vertretene Ansicht, *προέχουσαι* sei medial gleich *προέχειν*<sup>1)</sup>, aller sprachlichen Begründung entbehrt, wofür ich mich auf Andere berufen kann<sup>2)</sup>. Allein wenn man nun auch *προέχουσαι* in der allein richtigen Bedeutung „etwas vor sich hinhalten“ nimmt, so entsteht, wie mit Recht geltend gemacht worden ist<sup>3)</sup>, nur die andere grammatische Unmöglichkeit, daß *προέχουσαι* kein Objekt bei sich hat, sobald man hinter *τί οὖν* das Fragezeichen setzt.

Ich schlicke mich daher der schon von Origenes befolgten und von Hofmann wieder aufgenommenen Verbindung des *τί οὖν προεχόμεθα* zu einem Satz an, übersehe nun aber nicht *προέχουσαι* in ethischem Sinn mit vorwenden, vorschützen<sup>4)</sup>, sondern im eigentlichen Sinn mit vor sich hinhalten, zum Schutz (gegen das göttliche Gericht). Es gründet sich nämlich jene

1) so z. B. Philippi, Tholuc z. d. St.

2) vgl. z. B. Frißsche

S. 170, Meyer S. 101, van Hengel S. 292, auch Matthias selbst a. a. O.

3) von Rückert, de Wette, Hofmann u. A. 4) so z. B. Meyer, Krehl.

Uebersetzung auf die fast allgemein verbreitete Meinung, die in B. 9 Fragenden seien dieselben mit den B. 5 in 1. Plur. Eingeführten, nämlich die Juden <sup>1)</sup>; diese sind aber dort ebensowenig wie hier gemeint <sup>2)</sup>. Nicht minder scheint es mir aber den Gedankengang zu stören, wenn unter den „Wir“ in *προεχ.* dieselben mit den *ἡμᾶς* B. 8, d. h. die Christen verstanden werden <sup>3)</sup>; dann müßten ja consequent auch die „Wir“ in B. 5 die Christen sein, was offenbar widersinnig wäre; es müßte ebenso das diesem Wir vollständig parallele Ich in B. 7 von dem Christen verstanden werden; und haben denn wirklich die Christen von 1, 18 an Juden und Heiden überführt, daß sie *ὄφ' ἀμαρτιαν* seien? Nennt doch Hofmann selbst diese ganze Anklage eine Anklage des Apostels, und wenn er hinzusetzt, daß sie die sich selbst überlassene Menschheit betreffe, im Gegensatz zu den Christen, die ihr nicht mehr angehören, so läßt sich doch kaum zu gleicher Zeit sagen, der Christ weise jeden Gedanken, als ob er sich selbst gegen den Zorn Gottes decke, deshalb ab, weil er Juden und Heiden, die sich selbst überlassene Menschheit, der er nicht angehört, unter der Sünde weiß. Wenn die Christen die Fragenden wären, so müßte es etwa heißen „was konnten wir also gegen Gottes Gericht vor uns halten, als wir noch Juden oder Heiden waren“? oder „was glauben also wir Christen, daß die sich selbst überlassene Menschheit schützend vor sich halten könnte“? Subject zu *προεχώμεθα* ist vielmehr dasselbe allgemein menschliche Wir, welches schon in B. 5 für das *πᾶς ἄνθρωπος* eingetreten war, und welches auch B. 8 dem *ποιήσωμεν* dem Gedanken nach zu Grunde liegt. Die ganze Menschheit kann dem Gericht Gottes verfallen — wenn nun das geschieht, was halten denn wir, wir Menschen alle, vor uns zum Schutz?

Es bedarf da keines deliberativen oder dubitativen Coniunctivs *προεχώμεθα* <sup>4)</sup>, sondern der Apostel fragt eben danach,

1) so Reiche, Köllner, Rückert, Meyer, Philippi, Tholuck, Matthias.  
 2) vgl. Frijsche S. 170, auch Krehl. 3) so Hofmann a. a. D. 4) gegen Reiche.

was thatsächlich und gegenwärtig vorgehalten wird <sup>1)</sup>). Auf diese Frage muß nicht nothwendig ein *οὐδὲν πάντως* folgen <sup>2)</sup>), sondern Paulus kann um so leichter mit einem bloßen *οὐ πάντως* antworten, als diese Worte eigentlich gar nicht Antwort sind, sondern mehr nur eine zu der schon in der Frage selbst als einer rhetorischen liegenden Verneinung hinzutretende Bekräftigung. Denn in *οὐ πάντως* soll nicht durch *οὐ* das *πάντως* geleugnet werden, so daß es hieße „nicht in allen Beziehungen“ <sup>3)</sup>); denn soll in *προεχ.* von einem Vorzug die Rede sein, sei es (bei der medialen Fassung) von einem Vorzug der Juden, oder (bei der passiven Fassung) von einem der Heiden, so würde diese Offenlassung eines Vorzugs in irgend welcher Beziehung für einen der beiden Theile in den striktesten Widerspruch mit dem schon 2, 12 ausgesprochenen Grundgedanken des ganzen Abschnittes, und auch, trotz aller immer wieder vergeblich erneuerten Deuteleien, mit der im Folgenden aus der gleichen Unterworfenheit der Juden und der Heiden unter die Sünde geführten Begründung gerathen.

Nach der richtigen Erklärung von *προεχ.* kann ohnehin kein Zweifel sein, daß durch *πάντως* nur das *οὐ* verstärkt werden soll, ohne daß man deshalb eine Versekung der Negation anzunehmen hätte <sup>4)</sup>): „es ist ganz und gar keine Rede davon“, nämlich von einem *προέχοντι*. Warum nicht, sagt das Folgende.

Wären nun die Frager die Juden, so müßten auch die in 1. Plur. eingeführten *προαίτιασάμενοι* die Juden sein, und statt *Ἰουδαίους* müßte es eben auch *ἡμᾶς* heißen. Daß die beiden 1. Plur. auf dieselben Subjekte zurückgehen müssen, ist aber ebenso gewiß, als es andrerseits keinen Anlaß gibt, an der Erklärbarkeit der Stelle zu verzweifeln <sup>5)</sup>); es ist dies „Wir“ das schriftstellerische, rhetorische Wir, welches aber hier nicht wie van Hengel meint, den Apostel mit seinen Lesern zusammen-

1) vgl. Joh. 11, 47; 1 Cor. 10, 22; Frisjsche S. 172 f. 2) gegen Frisjsche S. 170. 172, de Wette, van Hengel u. A. 3) so jüngst wieder van Hengel, Matthias. 4) vgl. Meyer z. b. St.; Winer S. 489, Hartung, Partikell. II S. 87. 5) gegen van Hengel S. 296.

faßt, sondern mit denen, mit welchen er vorher gleichsam verhandelt hatte, nämlich mit dem in Cap. 2 angeredeten Heiden und Juden. Diese beiden Vertreter der Menschheit haben ja wirklich dem Apostel dazu geholfen, er ist mit ihnen darauf hinausgekommen, daß Juden und Heiden unter der Sünde sind.

Was hier zunächst die Struktur anbelangt, so ist weder <sup>1</sup>*Ioud. τε κ. Ἑλλ. πάντας* zusammenzunehmen, sei es nun als Object zu *προητ.* <sup>1</sup>), oder als Subject zu dem Infinitivsatz <sup>2</sup>), noch auch ist <sup>1</sup>*Ioud. τε κ. Ἑλλ.* so von *πάντας* zu trennen, daß jenes Object zu *πρ.* dieses Subject zu *εἶναι* wäre <sup>3</sup>), sondern, wie es in solchen Sätzen gewöhnlich ist, die Affusative dienen als Object und Subject in beiden Sätzen zugleich <sup>4</sup>). Dann ist aber *πάντας* nicht Attribut zu Juden und Heiden, so daß alle einzelnen jüdischen und heidnischen Individuen gemeint wären <sup>5</sup>), da wäre es überflüssig, denn auch ohne dieses *πάντας* würde der Gedanke durchaus derselbe bleiben, da die Worte <sup>1</sup>*I. τε κ. Ἑλλ.* ohnehin keine Ausnahme zulassen <sup>6</sup>); sondern *πάντας* ist zusammenfassende Apposition zu <sup>1</sup>*Ioud. τε κ. Ἑλλ.*, so daß etwa *ἀνθρώπους* dazu ergänzt werden könnte. Daß wirklich in jenen beiden Hälften die ganze Menschheit es ist, welche unter der Sünde ist, das will Paulus hervorheben. Ferner ist *ὅφ' ἁμαρτιαν εἶναι* nicht gleich *ἁμαρτωλὸν εἶναι* oder *ἁμαρτάνειν* <sup>7</sup>) oder *vitiis servire* <sup>8</sup>), denn wo ist denn dies von den Juden schlechthin im Vorhergehenden gezeigt? Nur die Heiden sind in Masse, als Gesamtheit, im Zustand vollkommener Sündhaftigkeit vorgeführt (1, 18—32), dagegen war nur von einem einzelnen Juden vorausgesetzt, daß er überhaupt einzelnemale sündige, und zwar in dem Sinn, um zu zeigen, wie ihn sein Jüdissein, sein Geseßhaben und Beschnittensein, nicht vor dem Sündigen bewahrt, sondern ihn in einem Zustand beläßt, wo jeder Augenblick die Sünde ihn überwältigt-

1) so Krehl, Philippi. 2) so Baumgarten = Crusius, van Hengel. 3) so Meyer, Matthias. 4) vgl. z. B. Plato Cratyl. S. 396. D. 5) so z. B. Reiche. 6) van Hengel. 7) so z. B. Frißsche, Philippi. 8) so van Hengel.

gen kann. Die Gesamtheit also der Juden ist insofern unter der Sünde, als jeder Angehörige derselben in jedem Augenblick dem Sündigen ausgesetzt ist, in Bezug auf die Heiden dagegen ist im Vorhergehenden die Sache so dargestellt, daß sie *ὁφ. ἀμ.* sind, weil die Gesamtheit, der sie angehören, in einem so durchaus verderbten Zustand sich befindet, daß auch persönliches einzelnes Rechtthun sie demselben nicht entnehmen kann.

Das *ὁφ. ἀμ. εἶναι* will also ebensowenig besagen, daß aller Menschen Verhalten in jedem Moment thatsächlich ein sündhaftes sei, als *ὑπὸ νόμον εἶναι* von gesetzlichem Verhalten gemeint sein kann, sondern es soll nur der Zustand bezeichnet werden, wo die Sünde als bestimmende Macht über dem Menschen steht, bestimmend aber nicht bloß für sein Verhältniß zu Gott, sondern hier gerade für sein Verhalten <sup>1)</sup>). Denn der mit *προητ.* gemeinte Abschnitt hat ja gerade das Verhalten der Menschen als ein von der Sünde bestimmtes aufzuzeigen beabsichtigt, und demgemäß ist ja auch bisher und speciell wieder in B. 9 nicht ein Verhältniß, sondern ein Verhalten Gottes zur Welt, sein Zürnen und Nichten, als unentrinnbar dargestellt.

Der oben angedeuteten Verschiedenheit in dem gegebenen Nachweis des *ὁφ' ἀμαρτιαν εἶναι* bei Juden und Heiden wird nun aber auch in dem Beweis Rechnung zu tragen sein, den B. 9 aus diesem *ὁφ' ἀμ. εἶναι* führt. Der Heide hat in seinem Heidenthum nichts, was er dem göttlichen Gericht entgegenhalten könnte, der verderbte sittliche Zustand der Gesamtheit, der er angehört, und aus welchem er nicht herauszukommen vermag, zwingt ihn, sich nach einer rettenden Macht umzuschauen; eine solche findet sich aber in der ganzen Menschheit nicht, denn auch das, was der Heide etwa von Israel her Besonderes haben könnte, verlangt ja auch, um etwas zu nützen, das rechte sittliche Thun, das der Heide eben nicht leisten kann, befähigt aber sowenig dazu, daß vielmehr thatsächlich auch bei denen, die es haben, die Sünde Macht hat, wie sich daran zeigt, daß sie gethan wird. Es würde sich in der Menschheit allerdings etwas

1) gegen Hofmann a. a. O. S. 502.



zum Schutz gegen Gottes Gericht Taugliches finden, wenn etwa nur die Heiden unter der Sünde wären, die Menschheit könnte sich dann mit dem decken, was die Juden vor der Sünde und so vor dem Gericht bewahrt hätte, sind aber die Juden auch unter der Sünde, so fällt diese Möglichkeit weg, erst das ὅφ' ἀμαρταν εἶναι der Juden macht das der Menschheit überhaupt zu einem solchen, für das kein προέχσθαι möglich ist <sup>1)</sup>.

Wenn nun Paulus sich auf eine Reihe von Schriftstellen beruft, so thut er das nicht, um gerade die Juden, die nur die Sündhaftigkeit der Heiden zuzugeben pflegten, ihrer eigenen Sündhaftigkeit zu überführen <sup>2)</sup>; dazu wären die Schriftstellen wahrlich schlecht genug gewählt, denn es gehört doch viel dazu, zu behaupten, diese alttestamentlichen Aussprüche enthielten nur Vorwürfe gegen die Juden <sup>3)</sup>. Ebenjowenig aber ist es des Apostels Absicht, die Sündhaftigkeit jedes einzelnen Menschen als Schriftlehre zu erweisen <sup>4)</sup>, wozu Alles von B. 13—18 untauglich wäre: sondern wie B. 9 mit πάντας nur nachdrücklich hervorgehoben sein will, daß wirklich die ganze Menschheit ohne Ausnahme irgend eines Theiles, der Sünde unterliegt, so will auch die B. 10—13 verwendete Stelle mit ihrem πάντας nicht von den Einzelnen, sondern von dem einheitlichen Ganzen der Menschheit etwas aussagen. Heißt es doch auch im Grundtext כֹּל הַבָּרִיָּה, und die Worte οὐδὲ εἰς, ἕως ἐνός wollen nicht Beweis sein für das, was alle Einzelnen sind, sondern es ist das hier nach dem Gesamtcharakter der Stelle nur die natürliche Ausdrucksweise, deren man sich zu bedienen pflegt, um auszusagen, wie es mit einem Ganzen steht.

Der Gedankengang würde an sich nichts entbehren, wenn die Citate fehlten, denn das ὅφ' ἀμ. εἶναι der Menschheit hat ja Paulus nach B. 9 schon geltend gemacht; nur darf man eigentlich nicht sagen, er habe auch bei Schilderung der aktuellen Sünden der Heiden- und der Judenwelt das zu Grunde liegende

1) vgl. das Nähere S. 162 ff. 2) so außer Früheren auch neuerlich wieder Huther a. a. D. S. 9, van Hengel, Lipsius a. a. D. S. 55. 3) so van Hengel S. 300. 4) so z. B. Dshausen.

die Menschheit beherrschende sündhafte Princip mit Charakterisirung<sup>1)</sup>, nicht geschildert hat Paulus die Sünden der Judenwelt, sondern nur den Fall, daß ein Jude sündigt, hat er als einen thatsächlich vorkommenden besprochen, und nicht charakterisirt hat er damit das sündhafte Princip, sondern begründet und gestützt hat er damit seine Anklage, daß der Mensch auch als Jude in einem Zustand sei, wo die Sünde Macht über ihn hat. Aber eben weil das nur eine Anklage war, erhoben auf Grund vorausgesetzter und als Behauptungen hingestellter Thatsachen, so beruft sich Paulus nun zum Schluß noch auf die Schrift, aber auch nicht bloß um schlechtweg die allgemeine Sündhaftigkeit als Schriftlehre nachzuweisen<sup>2)</sup>, sondern er will nur zeigen, daß eben das, worauf er vorhin seine Anklage des *ὄφ' αἰ. εἶναι* gegründet, nämlich das thatsächliche sündige Sein und Thun der Menschen, daß eben das auch die Schrift geltend mache. Auf *προσηλασμέδα* also, nicht auf *ὄφ' ἀμαρτιαν εἶναι* bezieht sich das *καθώς* in B. 10, die Schriftmäßigkeit nicht des Bewiesenen (*v. d. s.*), sondern des Beweismittels sollen die Citate bestätigen. So begreift sich auch leicht die Berechtigung zur Verwendung dieser Stellen, die außerdem immer Noth macht; sie sollen nichts weiter besagen, als nur, daß Art und Beschaffenheit der Menschheit außer Christo wirklich so sei, wie Paulus Cap. 1 u. 2 sie vorausgesetzt hat<sup>3)</sup>. In Beziehung auf den Heiden deckt sich nun das oben von Paulus Behauptete mit dem hier aus der Schrift Erwiesenen; aber auch in Ansehung des Juden hätte Paulus nicht so schlechtweg, obwohl er nur von einem einzelnen handelt, voraussetzen können, daß er Sünder sei, wenn nicht überhaupt gälte, daß die menschliche Natur auch in Absicht auf die Juden so geartet ist. Aber wie ihm oben das, was er vom einzelnen Juden sagte, für seinen Zweck genügend, ja vielmehr besonders geeignet war, so will er auch hier nichts weiter erreichen, als darthun, daß jene Einzelaussage richtig sei, weil sie auf einer richtigen

1) so Philippi S. 89.  
richtig schon Calvin 3. d. St.

2) vgl. Hofmann a. a. D.

3) insoweit

allgemeinen Grundthatfache beruhe. Womit Paulus in diesem ganzen Abschnitt argumentirt, ist und bleibt immer nicht der Inhalt der Schriftstellen, sondern die daraus begründete Zuständigkeit des  $\psi\phi'$   $\acute{\alpha}\muαρτιαν$   $εἶναι$  der ganzen Menschheit. Bei den Heiden ist diese Zuständigkeit Beweismittel für ihre Bedürftigkeit nach einer  $\deltaύναμις$   $εἰς$   $σωτηρίαν$ , bei den Juden für die Untauglichkeit dessen, was sie besitzen, d. h. ihres Gesetzes, eine solche d. ε. σ. zu sein, und so mittelbar für die Unfähigkeit des Judenthums, dem Heiden zu sein oder zu geben, weß er bedarf.

Das wäre freilich nicht so, wenn der Apostel, wie man fast allgemein behauptet, B. 19 die hoffärtigen Einbildungen der Juden, daß jene Stellen nur von den Heiden gälten, zurückweisen und ihre Geltung gerade für die Juden hervorheben wollte <sup>1)</sup>. Allein ein solcher Wahn war doch wohl gegenüber solchen Stellen wie Jes. 59, 1 ff. baare Unmöglichkeit <sup>2)</sup>, und andererseits, da ja nach dieser Auslegung  $\delta$   $\nuόμος$  gleich  $\eta$   $\gamma\rhoαφη$  genommen werden mußte, ist es doch eine starke Zumuthung, daß die Juden Alles was ( $\delta\sigmaα$ ) in der Schrift steht, als Ausspruch über sich selbst zu nehmen hätten. So unmöglich nun aber  $\nuόμος$  gleich  $\gamma\rhoαφη$  sein kann in einem Zusammenhang, wo es sonst immer — und auch hier gleich in der nächsten Nachbarschaft — ganz specifisch von dem in der Thorah gegebenen Gesetz als dem fordernden Willen Gottes gebraucht ist, so wenig kann mit  $\delta\sigmaα$   $\delta$   $\nuόμος$   $λέγει$  der Inhalt jener Schriftstellen gemeint sein <sup>3)</sup>. Es sind vielmehr ganz stricte die fordernden Dicta des Gesetzes gemeint <sup>4)</sup>, die gibt das Gesetz denen zu hören ( $\lambdaαλεῖ$  im Unterschied von  $λέγει$ ), welche dem Bereich dieses Gesetzes angehören. Je selbstverständlicher aber das ist, desto mehr werden wir erst im Absichtsaß den Hauptgedanken, um den es dem Verfasser zu thun ist, zu hören erwarten, eine bei Paulus besonders häufige stylistische Wendung <sup>5)</sup>. Wenn nun dieser Ab-

1) so Reiche, Rückert, Baumgarten-Crusius, Meyer, Matthias S. 45, Philippi, Tholud. 2) vgl. Hofmann a. a. D. S. 503, gegen Tholud z. b. St. 3) vgl. van Hengel S. 303. 4) vgl. Wölfler z. b. St. 5) vgl. S. 85, n. 3.

sichtsfaß gerade auf die Juden sein Absehen hätte, so hieße es doch gewiß nicht *πᾶν στόμα*, sondern mit Bezug auf *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* vielmehr *καὶ αὐτῶν τὸ στόμα φραγῆ, καὶ ὑπόδ. κτλ.* So aber können die Worte nur den Sinn haben, daß die Absicht, mit der das Gesetz seine Forderungen an Israel richtet, die sei, alle Welt, auch die außerisraelitische, zum Schweigen zu bringen <sup>1)</sup>. Denn wenn es im Gemeinwesen Israels, obwohl es ein Gesetz hat, dennoch bei dem *εἶναι ὑφ' ἄμ.* bleibt, wie das ja auch aus den angeführten Schriftzeugnissen sich ergibt, so kann die außerisraelitische Menschheit nicht sagen, es habe ihr, um vor Gott gerecht zu werden, nur an dem gefehlt, was Israel hatte, an einer Offenbarung des fordernden Willens Gottes, sondern an Israel ist für alle Welt der Beweis geliefert, daß der Mensch auch im Besitz einer solchen Offenbarung nicht in den Zustand der Rechtbeschaffenheit und in das dem entsprechende rechte Verhältniß zu Gott gelangen würde <sup>2)</sup>. Was nun aber den Anschluß des Verses an das Vorhergehende betrifft, so sind das Subject zu *οἶδαμεν* weder die Christen <sup>3)</sup>, noch der Apostel und seine Leser <sup>4)</sup>, sondern gerade wie bei *προηγουσάμεθα*, der Apostel und die, mit denen er bisher verhandelt hat, und das *δέ* schließt sich nicht metabatisch an die Schriftstellen, so daß es ein neues Moment zum Zweck einer *argumentatio ex concessis* in die Gedankenreihe einführt <sup>5)</sup>, sondern es bringt den zweiten Theil des Beweises, dessen erster Theil schon in B. 9 vorliegt <sup>6)</sup>, schließt also das *οἶδαμεν* an jenes *προηγουσάμεθα* an.

„Es steht nichts als schützende Decke gegen Gottes Gericht vor uns Menschen, denn wir haben ja bereits die auch aus der Schrift zu begründende Klage erhoben, daß Juden und Heiden der Sünde unterworfen sind, und wissen daher, daß das Gesetz uns so wenig helfen kann, daß vielmehr durchs Gesetz schon an Israel der Beweis geliefert ist, wie wir mit dem Gesetz nur ge-

1) vgl. Fritzsche S. 177. 2) vgl. überhaupt Hofmann a. a. D. S. 623. 3) gegen Hofmann S. 502. 4) so z. B. Matthias. 5) so Matthias S. 41, vgl. Krehl, Philippi. 6) vgl. Göttscher.

blieben wären und bleiben würden, was wir auch als Heiden sind: Sünder, dem göttlichen Strafgericht verfallen“.

Auch B. 20 schließt sich nun trefflich an. Aber nicht bloß wird nun mit *διότι* der Grund eingeführt, weshalb jeder Mund verstummen müsse <sup>1)</sup>, sondern es bringt den Grund, weshalb das Gesetz mit dieser Absicht gemeint ist <sup>2)</sup>. Um das zu verstehen, muß man nur nicht in B. 20 *νόμος* gleich *ὁ νόμος* vom mosaischen Gesetz nehmen <sup>3)</sup>, sondern es ist beidemale absichtlich nur von einem *νόμος* überhaupt die Rede <sup>4)</sup>, d. h. freilich nicht von jenem inwendigen natürlichen Gesetz der Heiden <sup>5)</sup>, sondern von jeglicher Offenbarung des fordernden Willens Gottes, wie Israel eine solche hat.

*Ἔργα νόμου* sind also auch nicht Werke, wie sie der Mensch auf dem Standpunkt des Gesetzes zu vollbringen vermag, d. h. *ἔργα νεκρά* im Gegensatz zu *ἔργα ἀγαθὰ* <sup>6)</sup>, auch nicht bloß sittliche Leistungen überhaupt <sup>7)</sup>, sondern das nach einer solchen göttlich geoffenbarten Willensforderung bestimmte Verhalten <sup>8)</sup>, und das Futurum steht nicht zeitlich, weder im Sinn einer zukünftig dauernden Regel „so oft es sich um Rechtfertigung handelt“ <sup>9)</sup>, noch in Bezug auf das jüngste Gericht <sup>10)</sup>, sondern logisch von dem, was nie stattfinden kann <sup>11)</sup>.

Aber nicht von der Wichtigkeit des ganzen jüdischen Principes (?) ist die Rede <sup>12)</sup>, sondern: Weil es überhaupt unmöglich ist, auf dem Weg gottgeordneten sittlichen Thuns gerecht zu werden, — nämlich nicht um der Art jedes *νόμος*, sondern um der Beschaffenheit menschlicher Natur willen <sup>13)</sup> —, so ist auch dies bestimmte Gesetz, das Gesetz Israels, ihm nur zu dem Ende gegeben, um zu zeigen, wie auch die eines solchen Gesetzes entbehrende Menschheit im Besitz eines solchen ihrer Verdamm-

1) gegen Reiche, Krehl, Meyer u. A. 2) vgl. Matthias S. 46.  
 3) gegen Frißsche, Meyer, Philippi u. A. 4) vgl. van Hengel, auch Baumgarten = Crusius. 5) dies auch gegen Tholuck S. 142. 6) so Philippi S. 95 f., Lipsius a. a. D. S. 71. 7) so Tholuck. 8) vgl. van Hengel. 9) so Philippi S. 97, Meyer. 10) so Reiche. 11) vgl. van Hengel, Baumgarten-Crusius. 12) Lipsius a. a. D. S. 56. 13) vgl. de Wette, Meyer, Philippi.

lichkeit nicht entginge, denn ein solches geoffenbartes Gesetz könnte eben nichts weiter bewirken, als daß es zur Erkenntniß der Sünde käme. Inwiefern dies letztere der Fall sei, braucht Paulus nicht näher nachzuweisen, denn er hat ja oben schon an dem israelitischen Gesetz gezeigt, daß dasselbe den Menschen nicht vor dem Sündigen bewahrt, sondern daß des Juden Sündigen nur immer begleitet ist von einem Wissen um das Rechte, um den Willen Gottes, das Gesetz macht also nur, daß sein Sündigen ihm stetig als Widerstreit gegen Gottes Willen aufgezeigt, und so nicht sowohl erst zur Sünde<sup>1)</sup>, wohl aber zur erkannten Sünde wird. Beides also, die mit *διότι* eingeführte Aussage und ihre Begründung in dem Sätzchen mit *γὰρ* gehört zu der mit *διότι* eingeleiteten Begründung jenes *ἴνα*.

Mit diesen letzten Worten von B. 20 ist nun aber Paulus recht eigentlich zum Abschluß das mit 1, 18 begonnenen Gedankenganges gekommen. Denn nun ist ja endgültig festgestellt, daß am Gesetz Niemand etwas Anderes hat und haben könnte, als was der Heide an jenem inwendigen Gesetze besitzt, nämlich ein bloßes Wissen des Rechts und des Unrechts.

Gerade an diesen beiden Schlußversen wird es recht deutlich, daß der Apostel seinem letzten Endzweck nach gar nicht darauf ausgegangen ist, den allgemeinen Zustand der Heiden und Juden als ganz gleich verderbt und heilsbedürftig darzustellen, sondern daß Alles, was vom Juden gesagt war, nur Beweismittel sein sollte dafür, daß nicht das Gesetz Israels es sein könne, was dem Heiden eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν* zu sein vermöchte. Die Natur des Gesetzes nur ist es, was aufgezeigt werden soll, und auch dies nicht im Sinn einer dogmatischen Beurtheilung dessen, was das Gesetz überhaupt seinem Wesen nach ist, sondern nur nach der negativen Seite, daß es nicht Rechtbeschaffenheit vor Gott herzustellen vermag, kommt es in Betracht: Paulus will zeigen, wie sehr es gerechtfertigt ist, wenn er sein Amt der Predigt vom Heil also treibt, daß er den Heiden als Heiden bekehrt, ihn nicht zuvor Jude werden und dem Gesetz sich unter-

1) gegen Lipsius a. a. D. S. 56.

stellen heißt 1). Damit sind wir aber auf unsere Bestimmungen über Zweck und Bedeutung des ersten Abschnitts zurückgekommen.

3. Der zweite Haupttheil des Briefes Cap. 3, 21—4, 25.

Nach der gewöhnlichen Ansicht vom Zweck des Römerbriefes müßte nun eine Darlegung der aus dem Glauben kommenden Gerechtigkeit gegeben werden. Man hat nun allerdings das Folgende so genannt 2), aber mit welchem Rechte? Denn wenn man sieht, wie der Apostel die eigentliche Aussage über die Glaubensgerechtigkeit in die wenigen sechs Verse 21—26 zusammendrängt, wie die meisten Begriffe, *πίστις, δικαιοῦσθαι, ἀπολόγησις, ἰλαστήριον*, auch gar nichts von einer entwickelnden „Darlegung“ erfahren, sondern im Gegentheil nur in rascher, gehäufte Aufeinanderfolge wie fertig vorliegende Resultate aufgereiht werden, hat man überhaupt Nicht auf die rein assertorische, gedrängte und offenbar nach Form und Inhalt ganz absichtlich möglichst kurz gefaßte Haltung der ganzen Stelle, so wird man gestehen müssen, daß diese Ausführung unmöglich in demselben Verhältniß zu dem Zweck des ganzen Schreibens stehen kann, wie der vorhergehende Abschnitt. Die breite dialektische Ausführlichkeit, mit der sich Paulus 1, 18—3, 20 ergeht, und die prägnante Kürze, in der er sich hier hält, müßten, wenn wirklich eine Lehrentwicklung die Absicht wäre, um so mehr befremden, da ja die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit sich nur wie eine vorbereitende Voraussetzung zu dem Kern der paulinischen Predigt, der Glaubensgerechtigkeit, verhält. Und doch bleibt hier bei der letzteren eine ganze Reihe von Hauptmomenten unberührt, denn was Cap. 5 u. ff. eintritt, gehört nicht mehr hierher, da mit dem *δικαιωθέντες* 5, 1 zu dem nach gescheneher Rechtfertigung vorhandenen Stand der Dinge übergegangen wird. In welcher Weise Christi Leiden der Menschheit zu Gute kommt, was die Menschwerdung in Bezug auf die Versöhnung für eine Bedeutung hat, welche Wirkung Christi Leiden und

1) vgl. Matthias S. 48 u. 51. 2) vgl. z. B. Nishausen S. 134. 5. Krehl, Philippi S. 100, auch Baur S. 351.

Tod auf die Sünde, auf das Gesetz, auf den Satan und deren Verhältniß zur Menschheit gehabt hat, auf welche Weise der Einzelne zum Glauben kommt, was der rechtfertigende Glaube seinem Wesen nach ist, — dies und noch gar manches andere, was doch zu einer „Darlegung der paulinischen Lehre und Predigt von der Glaubensgerechtigkeit“ mit Nothwendigkeit gehörte, läßt Paulus bei Seite, um sich gleich 3, 27 wieder zu ausgedehnten dialektischen Erörterungen zu wenden über Punkte, die zum Inhalt der paulinischen Predigt oder gar zu den wesentlichsten Stücken derselben sicherlich nicht gehörten, und denen wiederum nur gleichsam anhangsweise in wenigen Hauptzügen das Wesentliche der christlichen Rechtfertigung, wie zur Erinnerung beigelegt ist 4, 24 u. 25.

Wie wenig selbst in den Versen 24—26 die primäre Absicht des Apostels eine Darlegung des Wesentlichen der Rechtfertigungslehre ist, sieht man schon daraus, daß B. 24 nur als participiale Näherbestimmung sich an das Vorhergehende anschließt <sup>1)</sup>, und wenn man deßhalb gegen den Apostel den Vorwurf einer Ungenauigkeit im Denken erhebt <sup>2)</sup>, so ist das nicht willkürlicher, als wenn man behauptet, es finde sich öfter eine solche Anfügung des Hauptgedankens in Form eines participialen Nebensatzes <sup>3)</sup>. Paulus setzt vielmehr die Rechtfertigung als etwas Bekanntes voraus und benützt sie nur zugleich mit B. 23 als Beweis für die Schlußworte von B. 22.

Es scheint mir ziemlich auf der Hand zu liegen: wie Paulus oben die allgemeine Sündhaftigkeit nicht lehrt, sondern nur für den schon oft genannten Zweck sie nach einer besondern Seite faßt und dialektisch aus ihr argumentirt, so auch will er hier nur das Allernothwendigste der Rechtfertigung aus Glauben nicht lehren, sondern nur in Erinnerung bringen, um dann darauf hin seine apologetischen Erörterungen in ein neues Stadium überzuführen. Daß seine Verkündigung, wenn sie wirklich, wie 1, 16 gesagt war, eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν* sein soll, nicht auf das Judenthum hinweisen und die Heiden zur Unterstellung

---

1) vgl. Meyer. 2) so Rückert. 3) so Tholuck, vgl. auch Fritzsche.



unter das Gesetz anhalten darf, das ist 1, 18—3, 20 vom Standpunkt des Heilsbedürfnisses aus nachgewiesen, dasselbe wird jetzt von 3, 21—4, 25 vom Standpunkt der faktisch geschehenen Heilsverwirklichung, von der hergestellten *δικαιοσύνη Θεοῦ* aus gezeigt.

Darnach wird gleich das *πρὸς Β.* 21 nicht logisch <sup>1)</sup>, sondern zeitlich <sup>2)</sup> zu nehmen sein, jetzt, gegenüber der Zeit, wo nur Heilsbedürfnis und ein demselben nicht gewachsenes Gesetz da war, jetzt ist die Gottesgerechtigkeit offenbar worden *χωρὶς νόμου*. Das will nicht bloß heißen, daß das Gesetz die *δικ. Θ.* nicht zuwege gebracht hat <sup>3)</sup>, oder daß die Gerechtigkeit eine ohne Gesetz zu erlangende sei <sup>4)</sup>; sondern es steht vielmehr absichtlich nicht unmittelbar bei *πεφανέρωται*, sondern vor der ganzen Aussage und vertritt einen ganzen Umstandssatz <sup>5)</sup>: „ohne daß ein Gesetz dabei irgend wie in's Spiel käme“. Denn *νόμος* ist auch hier wieder nicht vom mosaischen Gesetz <sup>6)</sup>, sondern von irgend welcher geoffenbarten Willensforderung Gottes <sup>7)</sup> gemeint.

Nur so bekommen wir einen tauglicheren Sinn, als den in seiner ewigen planlosen Wiederholung nachgerade wirklich langweilig werdenden Gedanken einer Polemik gegen den Gesetzesstolz der Juden <sup>8)</sup>. Denn das Gesetz war ja doch nicht deshalb unfähig, *δύναμις εἰς σωτ.* zu sein, weil es eben das mosaische Gesetz, sondern weil es überhaupt Gesetz war. Soll also eine *δικ. Θεοῦ* und so eine *σωτηρία* hergestellt sein, so muß da auch nicht bloß das mosaische, sondern jegliches Gesetz abgeschlossen sein, da es außerdem immer wieder auf ein Verhalten, auf *ἔργα νόμου* ankäme, und also nicht auf Gerechtigkeit, sondern nur auf *ἐπιγν. ἀμ.* hinausliefe.

Wohl aber ist im zweiten Versglied absichtlich von *ὁ νόμος*,

1) so Frijsche, de Wette, Meyer, Matthias. 2) vgl. Reiche, van Hengel, Philippi, Tholuck. 3) gegen Frijsche, Meyer, Matthias, Philippi. 4) gegen Klee, Reiche. 5) vgl. van Hengel S. 310. 6) so Köllner, Frijsche, Rückert, Meyer u. A. 7) vgl. van Hengel S. 309. 8) gegen Matthias S. 55.

vom mosaischen Gesetz die Rede. Beachtet man nämlich, wie die Gottesgerechtigkeit, von der B. 21 spricht, erst in B. 22 mit einem gegensätzlichen *δέ* als eine durch Glauben zu erreichende bezeichnet ist, so wird es nicht angehen, wie insgemein geschieht, in B. 21 an die sämtlichen messianischen Typen, Verheißungen und Weissagungen des alttestamentlichen Kanons zu denken, in denen die zur Theilnahme an der messianischen Heilsanstalt erforderliche Gerechtigkeit, d. h. also die Glaubensgerechtigkeit zuvorbezeugt wird <sup>1)</sup>, da würde *μαρτυρεῖν* im Sinne von verheissen stehen, was es nie bedeutet, auch Joh. 5, 39 nicht, — *προμαρτυρεσθαι* könnte etwa stehen, — und mit *ὁ νόμος* kommt man da auch nur so zurecht, daß man wie schon B. 19 u. 20 *νόμος* willkürlicher Weise das erstemal (*χωρ. ν.*) stricte, das anderemal (*ὑπὸ τ. ν.*) late gebraucht sein läßt <sup>2)</sup>. *Μαρτυρεῖν* heißt nur Zeugniß geben: das Gesetz legt Zeugniß ab von der Gottesgerechtigkeit, indem es eine solche fordert, und die Propheten thun es, indem sie stetig auf den im Gesetz niedergelegten Willen Gottes hinweisen, die berufenen Prediger und Ausleger des Gesetzes sind. So paßt auch das Präs. *μαρτυρουμένην*, wäre von Weissagungen die Rede, so würde ein Präteritum stehen. So schließt sich auch B. 21 trefflich an das Vorhergehende. Denn eben weil das Gesetz mit seiner Forderung der Gerechtigkeit bestehen bleibt, obwohl es, weil es eben ein Gesetz ist, zu ihrer Erfüllung nicht hilft, deshalb macht das Gesetz alle Welt dem göttlichen Strafurtheil verfallen. Eben darum ist nun aber auch, gemäß dieser bestehen bleibenden Forderung des Gesetzes, Gottesgerechtigkeit so hergestellt, daß ein Gesetz dabei gar nicht ins Spiel kommt, aber eben (B. 22) eine Gottesgerechtigkeit, die für den Menschen zu Stande kommt durch das Widerspiel geschlichen Verhaltens, nämlich durch Glauben. So entsprechen sich B. 19 u. 20 u. B. 21a u. b in chiasmischer Weise, B. 19:21b=20:21a.

Steht nun so jenes *χωρίς νόμου* wie eine Ueberschrift über

1) vgl. Meyer, besglichen Frijsche, Krehl, van Hengel, Philippi, Mathias. 2) so schon Bengel, vgl. Meyer, Philippi.

dem ganzen Abschnitt, so läuft auch die angebliche (jedenfalls auf die drei Verse 24. 25. 26 zu beschränkende) Exposition der Rechtfertigung in V. 26 in einen Gedanken aus, an dem man sieht, wie es dem Apostel auch hier nicht sowohl um eine solche Darlegung der Rechtfertigung, sondern nur um Fortführung des Schlußgedankens des vorigen Abschnitts, (3, 4 ff.) zu thun ist. Gott würde seine Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit auch in dem Fall erzeigen, wenn er es mit der ganzen Menschheit auf ein Verfallen an sein Gericht hinauskommen ließe, das lasen wir dort; hier aber heißt es: Gott wollte seine Gerechtigkeit so erzeigen, daß er auch den Menschen gerecht machte, um ihn nicht seinem Gericht überantworten zu müssen.

Die Wiederaufnahme des εἰς ἐνδειξιν V. 25 geschieht nämlich nicht schon mit πρὸς τὴν <sup>1)</sup> ἐνδειξιν κτλ. V. 26 <sup>2)</sup>, wogegen schon die Setzung des Artikels, die Aenderung des εἰς in πρὸς und der Zusatz ἐν τῇ νῦν καιρῷ spricht, sondern erst mit εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κτλ. <sup>3)</sup>. Das Ganze aber von διὰ τὴν πάρεσιν—καιρῷ ist gleichsam erklärende Rede des Apostels aus seinem eigenen Denken, — und daher hier ἐν τῇ ἀνοχηῖ nicht αὐτοῦ, sondern τοῦ Θεοῦ <sup>4)</sup> — während er vorher und nachher gewissermassen aus dem Bewußtsein Gottes heraus redet. Gott hatte die bisher, vor Christo geschenehen Sünden, ohne sie zu strafen, vorbeigelassen <sup>5)</sup> kraft <sup>6)</sup> eines Ansiehhaltens, das es nicht zu einem Loslassen seines richterlichen Zornes gegen die Sünde kommen ließ. Dadurch war nun eine Erzeugung der Gerechtigkeit Gottes nothwendig geworden. Aber Gott ließ eben absichtlich eine solche Erzeugung nicht schon in der früheren vorchristlichen Zeit eintreten, da es dann eben nur eine solche hätte sein können, wie 3, 4 f. gemeint ist, eine Erzeugung seiner Gerechtigkeit durch Herausstellung und Bestrafung der Ungerechtigkeit aller Menschen, sondern er wartete lieber und hielt an

---

1) so A C D, Sachmann, Tischendorf. 2) gegen Meyer, van Hengel, Philippi, Tholuck, Matthias. 3) vgl. Hofmann a. a. O. II, 1. S. 228. 4) vgl. Meyer S. 118 Anm.; gegen Matthias S. 85. 5) vgl. Meyer, Tholuck S. 148. 6) vgl. Philippi, Matthias u. A.; unrichtig van Hengel S. 338.

sich, indem er es dabei abgesehen hatte <sup>1)</sup> auf die in der Gegenwart geschene, vorhin schon genannte (τήν) Erzeugung seiner G., welche darin bestehen konnte und bestand, daß er in Christi Person eine Sühnung herstellte, die ihn bei Jedem, der dieselbe gläubig sich aneignet, der Nothwendigkeit überhebt, seine Gerechtigkeit in einem strafenden Gericht ergehen zu lassen, kurz, wie nun das zu εἰς ἔνδ. zurückkehrende εἰς τὸ εἶναι κτλ. bestimmt ausspricht: er wollte seine Gerechtigkeit nicht so wie 3, 4 f. meint, sondern so erzeugen, daß wir zugleich gerecht würden. So löst sich, genau gesehen, das, was man eine Darlegung der Glaubensrechtfertigung zu nennen pflegt, in zwei Hälften auf, deren jede gar nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Herausstellung eines andern, dem ersten Haupttheil entsprechenden Gedankens ist.

Gerade wie nun B. 26 zu B. 4, so kehrt die Frage B. 27 offenbar zu B. 9 zurück, man sieht, der Apostel hat auch hier wieder vor Allem eine Aussage darüber im Sinn, wie ὁ νόμος oder auch νόμος überhaupt bei dieser Gerechtigkeitsherstellung zu stehen kommt. Wie Gott trotz dem, was Israel voraus hat, es doch mit der ganzen Menschheit auf jene schreckliche Beweifung seiner Gerechtigkeit hätte hinausgehen lassen können, so kann nun auch bei dieser rechtfertigenden und rettenden Erzeugung derselben das Gesetz und Gesetz überhaupt keine Bedeutung haben. Hat ja doch im Gegentheil das Gesetz Gott gleichsam genöthigt, sich erst mit sich selbst als dem Gesetzgeber auszugleichen und die wider das Gesetz begangenen Sünden zu sühnen, wenn er eine Gerechtigkeit herstellen wollte, es war also gewissermaßen eher ein zu überwindendes Hinderniß. Das Gesammtergebniß von B. 21—26 wird nun mit οὖν in der Frage vorgeführt ποῦ ἢ καύχησις; Das muß man nun aber nicht bloß dem Dünkel der Juden entgegengehalten werden lassen <sup>2)</sup>, denn von allen Menschen hat Paulus vorher gesprochen: wären die Juden gemeint, so müßten sie ausdrücklich genannt sein; so allgemein aber wie die Worte dastehen, können sie sich nur auf die ge-

1) vgl. Rückert S. 181. 2) so auch die Neuesten, Meyer, van Hengel, Philippi, Matthias.

sammte Menschheit <sup>1)</sup> beziehen. Der Apostel schaut sich auf dem ganzen Gebiet, dem diese Gerechtigkeitsherstellung gilt; gleichsam um, und macht die Wahrnehmung, daß da ein Rühmen schlechterdings nicht statt habe.

Bei der nächsten Frage *διὰ ποίου νόμου* kann nun selbstverständlich nur ergänzt werden *ἐξ ἐκλείσθη*; wenn nun dies in Bezug auf *νόμος τῶν ἔργων* verneinend beantwortet wird, so scheint es mir ein entschiedener Mißverständnis, wenn man die Frage nur als eine rhetorische, ironische nimmt, da ja ein Gesetz der Werke das Rühmen nicht ausschließen, sondern im Gegenteil nur veranlassen könne <sup>2)</sup>). Wie sollte das eine Abweisung des jüdischen Gesetzesstolzes sein? Man müßte ja darnach entweder meinen, der Jude habe eben den stolzen Anspruch erhoben, daß nur durch sein Werkesgesetz das Stolzsein, das Rühmen ausgeschlossen werde, oder man läßt den Apostel die doch etwas allzu naive Wahrheit aussprechen, daß der Gesetzesstolz des Juden nicht durch das Gesetz der Werke beseitigt worden sei. Und überhaupt handelt es sich ja nicht darum, ob überhaupt durch das mosaische Gesetz das Rühmen ausgeschlossen sei <sup>3)</sup>, sondern durch was für eine Gottesordnung hier, bei dieser speciellen Thatsache der Gerechtigkeitsherstellung das Rühmen abgethan sei. Nachdem das Rühmen überhaupt als ausgeschlossen bezeichnet ist, wird näher nach der möglichen Art und Weise dieses *ἐκλείσθαι* gefragt. Da heißt es nun allerdings nicht *διὰ τίνος νόμου*, aber man muß deshalb nicht sagen, es sei nicht an zwei, sondern lediglich an ein und dasselbe Gesetz zu denken <sup>4)</sup>. Es ist daran nur dies richtig, einmal daß *νόμος πίστεως* nun und nimmermehr das Evangelium sein kann <sup>5)</sup>, und dann, daß allerdings nur nach der Art des das Rühmen ausschließenden Gesetzes gefragt wird.

Deswegen denkt aber Paulus dennoch, wie man aus der Fortsetzung der Frage *τῶν ἔργων*; sieht, ebenso gut an das

---

1) vgl. Fritzsche, *Kreuzl.* 2) gegen die unter 1) Genannten, vgl. auch Melancthon z. d. St. 3) gegen Reiche S. 267, Fritzsche, auch gegen Müllert S. 184 u. N. 4) gegen Matthias S. 90, van Hengel. 5) gegen Meyer, Philippi.

mosaische Gesetz <sup>1)</sup>), als wir mit unserm „was für ein“ einen ganz Bestimmten, im Unterschied von einem Anderen, meinen können; ganz unbestimmt aber wird dem nur *νόμος πίστεως* gegenübergestellt, weil es sich hier nicht um ein bestimmtes längst bekanntes <sup>2)</sup>), sondern um ein eben erst eingetretenes, nur nach seiner Beschaffenheit nennbares <sup>3)</sup> Gesetz handelt; ob also die bei Herstellung der Gottesgerechtigkeit aufgerichtete göttliche Bestimmung und Ordnung jene alte, bekannte ist, welche die Werke forderte, oder eine andere neue, der Art nach von ihr verschiedene, das wird gefragt.

Nun ist aber *καύχησις* weder Prahlerei <sup>4)</sup>), noch Selbstüberhebung <sup>5)</sup>), so wenig wie *προέχουσθαι* B. 9 Ausflucht, Vorwand brauchen hieß; sondern wie dort nur die Rede war von dem, was die Menschen zum Schutz wider jene verderbende Erzeugung der göttlichen Gerechtigkeit vorzuhalten haben, so hier von dem, was sie ihrerseits in Betreff der Herstellung und Aneignung dieser rechtfertigenden Erzeugung der göttlichen Gerechtigkeit geltend zu machen haben. Solches rühmende Geltendmachen ist ausgeschlossen worden. Es wäre das auch dann der Fall, wenn bei dieser Gerechtigkeitsherstellung als die dazu gehörige Gottesordnung das Gesetz der Werke aufgerichtet worden wäre, aber es wäre das nur eine theilweise Ausschließung. Die Heiden würden da allerdings an sich Nichts haben, sondern müßten zu den Juden gehen und dort dies geoffenbarte Gesetz sich holen, die Juden aber würden also geltend machen können, daß sie das zur Herstellung der Gerechtigkeit Erforderliche gehabt und der übrigen Menschheit mitgetheilt hätten. Aber so ist es eben nicht, das Rühmen ist so ausgeschlossen, daß es für alle gleichmäßig ausgeschlossen ist, nämlich durch die Aufrichtung der Gottesordnung, welche besteht im Glauben.

Im folgenden Vers 28 ist nun mit den Meisten nicht *οὐν*, sondern *γάρ* zu lesen, dann aber muß auch die Wortstellung nach denselben Autoritäten *δικαιωθῆναι πιστεὶ ἀνθρώπων* lauten. In-

1) vgl. Götter. 2) gegen Matthias a. a. O. 3) vgl. van Hengel. 4) gegen Rückert, Meyer. 5) gegen Matthias S. 89.

dem ein νόμος πίστεως von Gott aufgestellt ist, hat damit der νόμος τ. έργ. aufgehört, Bedingung der δικαιοσύνη zu sein; es liegt das ebenso in der scharfen Verneinung οὐχί, ἀλλά, als in der Bezeichnung der πίστις als eines νόμος, und wird nun auch im Folgenden erhärtet. „Denn wir schließen“ — aus dem Vorhergehenden nämlich, B. 21 — 26 —, „daß der Mensch wirklich gerecht werde durch Glauben, ohne Gesetzeswerke.“ Denn δικ. steht betont voraus<sup>1)</sup>, und χωρ. έργ. ν. betont am Schluß; und mit Absicht heißt es ἀνθρώπων: der Mensch, jedweder, der nichts weiter ist, als Mensch, nicht Jude, erlangt im Glauben wirklich Gerechtigkeit, ohne erst noch dem Gesetz sich zu unterstellen. Durch solche Unterstellung sich zum Juden machen, und dadurch erst vollständige Gerechtigkeit vor Gott erlangen müßte der Mensch nur dann (B. 29), wenn Gott nur der Juden, nicht auch der Heiden Gott wäre, denn dann würde zwar die Glaubensordnung gelten, aber nur für solche, die Juden sind. Ist er aber nun, so gewiß er ein einiger ist, auch der Heiden Gott, so gilt ja der νόμος πίστεως auch für die Heiden als Heiden, u. a. W. die δικ. διὰ πίστεως ist eben eine δικαιοσύνη für alle Gläubigen, nicht nur für die gläubigen Juden, eine Wahrheit, die B. 29 noch ausdrücklich ausspricht.

Der folgende Vers 31 wird nun meist als Anfang eines neuen Abschnitts zum Folgenden gezogen<sup>2)</sup>. Allein da müßte er eben eine ganz neue Folgerung enthalten, und man müßte erwarten, daß die Abweisung derselben im Folgenden durch einen Satz mit γάρ begründet würde<sup>3)</sup>. Da nun aber wieder ein οὐν kommt, so muß der Inhalt von B. 31 eines Beweises so wenig bedürfen, daß vielmehr ein weiterer Schluß darauf gebaut werden kann. Vers 31 ist auch in der That im Vorhergehenden bereits begründet, man muß nur nicht thun, als ob τὸν νόμον da stünde, und vom mosaischen Gesetz die Rede wäre<sup>4)</sup>. Da kommt man dann allerdings auf den seit Chrysostomus von

1) gegen Matthias S. 93; richtig Frijsche S. 207. 2) so neuerdings Baumgarten-Crusius, Meyer, Luther a. a. D. S. 11. 3) vgl. van Hengel, Philippi, Tholuck. 4) so jüngst wieder Meyer, Philippi, Matthias, auch Lipsius u. a. D. S. 85.

den Meisten aufgenommenen, aber durch gar Nichts, weder im Vorhergehenden, noch im Folgenden begründeten Gedanken, daß der Glaube dem Gesetz zu seiner rechten Geltung ver helfe, indem er zur Erfüllung desselben befähige. Es gehören vielmehr die Worte νόμον καταργούμεν und νόμον ιστάνομεν als je ein Begriff eng zusammen: „ist es ein Gesetzabthun, wenn wir die πίστις als Bedingung der Rechtfertigung aufstellen? Nein, es ist ein Gesetzaufrichten <sup>1)</sup>“, und den einzig richtigen Weg der Erklärung schlägt Baur ein <sup>2)</sup>, indem er auf B. 27 zurückgeht, wo der Glaube als Norm zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch νόμος genannt war. Hat Gott diese Norm durch seine Heilthat in Christo thatsächlich aufgestellt, und ist er ebenso der Heiden wie der Juden Gott, so muß eben auch diese πίστις wirklich als νόμος gültig sein. Das Resultat der vorhergehenden Ausführungen, die Abschaffung des mosaischen Gesetzes und Aufrichtung des Glaubens als gottgeordneter Bedingung der δικαιοσύνη ist nur Hinstellung und Aufrechterhaltung dessen, was Gott selbst als Heilsordnung gesetzt hat, und Paulus fügt sich nur dem göttlichen Willen, wenn er sein apostolisches Werk also übt, daß er die Heiden bekehrt, ohne sie dem Gesetz und so dem Judenthum zu unterstellen. —

Ueberschaut man nun Cap. 4, so kann man im Allgemeinen, worin denn auch alle Ausleger zusammenstimmen, Inhalt und Zweck desselben dahin bestimmen, daß Paulus für die Rechtfertigung aus dem Glauben sich auf die Geschichte der Bundschließung mit Abraham berufe. Da sehe ich nun aber keinen der Ausleger Ernst machen mit dem Nachweis, wie sich diese Erörterungen als integrierender Bestandtheil, als ein Theilganzes, dem Material der paulinischen Predigt einfügen. Und wäre nur nicht als Zweck und Aufgabe des Briefes ausdrücklich eine gedrängte Darstellung des paulinischen Lehrstoffes angegeben, so wäre das schon ganz in der Ordnung. Denn meines Bedünkens kann in der That gar keine Rede davon sein, daß Paulus in Kap. 4 den Inhalt seines Evangeliums darlege, um so weniger, da ja

1) vgl. auch van Hengel. 2) Paulus S. 577.



das Mißverhältniß zwischen den wenigen Erklärungen über die Rechtfertigung selbst (3, 24 — 26) und zwischen diesem breiten, langen, dialektischen Erguß des Schriftbeweises etwas gar zu schreiend wäre. Paulus müßte das Predigen schlecht verstanden haben, wenn dieser Abschnitt 3, 21 — 4, 25, besonders auch im Verhältniß der Theile zu einander, ein Bild paulinischer Predigt wäre. Wollte Paulus überhaupt bloß die Rechtfertigungslehre aus der Schrift bestätigen, so würde er einerseits zu viel, andererseits zu wenig sagen. Zu viel, denn dann würde von 3, 31 sofort zu 4, 3 naturgemäß übergegangen <sup>1)</sup> und dann mit B. 23 fortgefahren werden <sup>2)</sup>; zu wenig, denn zu einem wirklichen Schriftbeweise für die christliche Lehre von der Rechtfertigung gehören nothwendig auch die Schriftzeugnisse für die objektive That der Versöhnung und Gerechtigkeitsherstellung in Christo, und ebensowenig dürfte der Nachweis fehlen, was nach dieser Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben aus dem Gesetz wird, und inwiefern die Schrift das bestätigt <sup>3)</sup>. Aber Paulus läßt das Alles bei Seite; er will nicht die Schriftmäßigkeit seiner Lehre erweisen, sondern er will nur aus der Stiftungsgeschichte des heilsgeschichtlichen Volkes und an dem Ahnherrn Israels die Consequenzen als wohlbegründet darthun, die sich nicht sowohl aus der Rechtfertigungslehre selbst, sondern daraus, daß um der Art der Gerechtigkeitsherstellung willen Glaube der Weg zur Rechtfertigung ist, für die Stellung der Heilsverkündigung zu Juden und Heiden ziehen lassen. *Ἡεριστομή* und *ἀρχοβυστία*, und das Verhältniß beider zu einander wie zu dem Heilsgemeinwesen und zu dem Stammvater desselben, die Würdigung des Gesetzes und des Gesetzbesizes in Beziehung auf die Heilserlangung — das sind auch hier die Punkte, um die sich Alles dreht. Der Heide kann als Heide zum Heil gelangen, braucht nicht Jude zu werden, das ist der Grundgedanke dieses Kap. — es ist auch der Grundgedanke der paulinischen Predigt, aber nicht der Kern ihres Inhalts, sondern nur die Grundvoraussetzung für die thatsächliche Uebung des paulinischen Heidenapostolats. Pau-

1) vgl. Gal. 3, 6 u. 7. 2) Gal. 3, 7 u. 8. 3) vgl. Gal. 3, 19 ff.

lus hat nicht die Aufgabe, die Heiden wie die Juden zu lehren, daß Heiden und Juden gleichmäßig durch Glauben gerecht werden, sondern weil und auf Grund dessen, daß Heiden und Juden durch Einsetzung des νόμος πιστεως so gleichgestellt sind, hat er den Heiden und hat den Juden nichts Anderes zu predigen, als den Glauben an Jesum Christum. Hier aber ist es ihm eben nicht um die Darstellung dieses letzteren, des Inhalts, sondern um eine apologetische Beleuchtung jenes ersteren, der Grundvoraussetzung seines Amtes, oder was dasselbe, um eine Rechtfertigung seiner Missionsthätigkeit als Heidenapostel zu thun. Es wird sich das, soweit die vorliegende Schrift ihrer Absicht nach auf den Nachweis eingehen kann, in genügender Weise schon an B. 1, wenn er richtig gefaßt wird, erkennen lassen.

Läßt man den Abschnitt schon mit 3, 31 beginnen, so sagt man etwa, es werde hier die Harmonie der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben mit dem Gesetze erläutert aus dem, was im Gesetze von der Rechtfertigung Abrahams gesagt ist <sup>1)</sup>. Allein das beruht nur wieder auf der doppelten Verwechslung einmal von δ νόμος mit νόμος (B. 31), und dann von δ νόμος mit ἡ γραφή, welche letztere um so willkürlicher ist, je schärfer in Cap. 4 überall δ νόμος als gebietendes Gesetz im strictesten Sinn von den andern Theilen der Schrift unterschieden wird. Läßt man aber den Abschnitt mit 4, 1 beginnen, so soll dann zunächst der Satz, daß die Gerechtigkeit aus Glauben komme, zugleich aber auch der, daß die Rechtfertigung nicht bloß auf die Heiden sich beziehe, bewiesen werden <sup>2)</sup>. Allein es ist schon ungenau gedacht, zwei Sätze so nackt und äußerlich neben einander bewiesen sein zu lassen, zwei Aussagen können nur in ihrem bestimmten Verhältniß zu einander bewiesen werden. Nun hat aber doch Paulus den Satz 3, 28 nur als Beweismittel gebraucht für den Gedanken, den er nach B. 27 schon von 3, 21 an verfolgt, daß gemäß göttlicher Ordnung die Heiden durch den Glauben zum Heil gelangen können, dies ist also der Ge-

1) so Meyer, vgl. Baumgarten-Crusius, Krehl, Matthias S. 105.

2) so Guther a. a. O. S. 11, Philippi.

danke, der als Hauptgedanke den Apostel zu einem eingehenden Beweise veranlassen konnte. Nun läßt aber das *οὐν* an der Spitze des Capitels nicht wohl die Absicht einer Beweisführung vermuthen, sondern Paulus zieht nur aus dem Vorhergehenden eine Folgerung, die dann von B. 2 an erwiesen wird, und zwar so, daß damit der Sache nach auch für die Aussage von 3, 31 der Beweis geführt ist.

Theilt man nun — noch ganz abgesehen von der Lesart — so ein, daß das Fragezeichen hinter *οὐν* <sup>1)</sup> oder hinter *ἐροῦμεν* zu stehen kommt <sup>2)</sup>, so kann in keinem Fall *Ἀβραάμ* Subject sein, denn das fehlende Object durch ein eingeschaltetes „es“ zu ergänzen und unter diesem „es“ dann die Gottesgerechtigkeit zu verstehen, ist rein unmöglich, da die *δικαιοσύνη Θεοῦ* seit 3, 22 nicht mehr genannt ist, damit aber jegliche syntaktische und logische Möglichkeit zur Supplirung eines solchen „es“ (oder vielmehr „sie“) im Deutschen nicht minder wie im Griechischen wegfällt. Nimmt man den ganzen Vers in eine Frage zusammen, so daß *τί* Object, und Abraham wieder Subject ist <sup>3)</sup>, so kommt man erstlich auf dasselbe hinaus, da man dann unter dem *τί* ein *οὐδέν* und darunter wieder „keine Gerechtigkeit“ verstehen müßte <sup>4)</sup>, sodann muß man *κατὰ σάρκα* willkürlicher Weise für *ἐξ ἔργων* nehmen, wofür man sich weder auf Gal. 3, 3; 6, 12, noch auf Phil. 3, 4 — 6 berufen kann, da in all diesen Stellen nicht von der „sich selbst überlassenen Menschlichkeit“ die Rede ist, sondern gerade recht geüffentlich von dem, was der beschchnittene Jude ist und hat, und auch von den Werken nur als von *ἔργα νόμου*, d. h. als von einem Thun des beschneitenen Juden. Muß man aber also dem *κατὰ σάρκα* wesentlich eine Beziehung auf die Beschneidung geben <sup>5)</sup>, so wird, auch wenn man es mit *ἐδρηκέναι* verbindet, das als Antwort zu ergänzende „nichts“ sachlich falsch, denn Abraham hat allerdings an seiner Beschneidung einen wesentlichen Gewinn <sup>6)</sup> gehabt.

Die richtige Erklärung wird nicht nothwendig davon aus-

1) so z. B. Bengel. 2) so Grotius, neuerdings van Hengel. 3) so fast alle Neueren. 4) vgl. z. B. Meyer. 5) so richtig schon Wetstein, vgl. Rückert, Philippi. 6) vgl. 3, 2.

gehen müssen, daß die Lesart *ἐδοχημένοι Ἀ. τὸν προπάτορα ἡμῶν κ. σάρκα* als die überwiegend beglaubigte auch die richtige sei (wobei übrigens darauf aufmerksam zu machen ist, daß z. B. Chrysostomus zwar *πατέρα* mit *κατὰ σάρκα* verbindet, aber doch *Ἀβρ. τ. πατέρα ἡμῶν* unmittelbar hinter *ἐροῦμεν* hat <sup>1)</sup>), wohl aber davon, daß *Ἀβραάμ* nicht Subject, sondern Object, und *τὸν πατέρα* (oder *προπάτορα*) nicht Apposition, sondern Objectsprädicat zu *Ἀβρ.* sei. Theilt man aber nun die Frage, und stellt hinter *ἐροῦμεν* ein Fragezeichen, so daß das Subject von *ἐδοχημένοι* in *ἐροῦμεν* liegt, und erklärt dann: „Ist nach dem Bisherigen etwa dies unsere Meinung, daß wir N. lediglich als unsern Ahnherrn nach dem Fleisch erfunden haben?“ <sup>2)</sup> so bringt diese Auslegung erstlich, gleich den Fassungen, nach denen *Ἀβρ.* Subject ist, die Nothwendigkeit mit sich, die Fragenden als Juden zu nehmen <sup>3)</sup>, nur bei ihnen hat es einen Sinn, sich dagegen zu verwahren, daß Abraham ihr Ahnherr nur durch natürliche Zeugung und Herkunft sei. Sodann scheint mir das „lediglich“ zu *κατὰ σάρκα* eingetragen; so wie die Frage dasteht, läßt sie sich, im Sinn dieser Auslegung, für die Juden ebenso gewiß bejahen, als sie von Nichtjuden gar nicht einmal gestellt werden kann. Die Fragenden können aber in 4, 1 ebensowenig Juden oder Judenchristen <sup>4)</sup> sein, als 3, 31. Es scheint mir vielmehr so:

Nachdem schon 3, 31 mit *οὖν* aus dem vorhergehenden Ganzen geschlossen wird, kann das *οὖν* 4, 1 nicht wieder aus der gesammten 3, 21 ff. gegebenen Darlegung folgern <sup>5)</sup>, kann also auch nicht heißen „nachdem wir alle Verdienste der Werke abgeschlossen“ <sup>6)</sup>, oder „nachdem wir jeden auf die Gerechtigkeit bezüglichen Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut verneint haben“ <sup>7)</sup>, sondern es kann nur aus dem unmittelbar Vorhergehenden folgern: „Wenn nun also der Glaube wirklich gottgesetzte, und seiner Natur nach auch für Heiden gültige

1) a. a. D. hom. VIII, p. 497 CD. 2) so Hofmann a. a. D. II, 2. S. 68. 3) dies auch gegen Meyer, van Hengel, Tholuck. 4) gegen Freischle, Krehl. 5) gegen Stöcker, van Hengel, Philippi. 6) gegen Tholuck, Luther S. 11. 7) gegen Hofmann a. a. D. S. 68. 69.

Ordnung auf dem Gebiete des Heils ist, warum sollten wir dann sagen, daß wir Abraham in fleischlicher, natürlicher Weise zum Ahnherrn (oder zum natürlichen A.) gewonnen haben?“ m. a. W. „warum sollte uns so viel daran liegen, auf Grund der Annahme der Beschneidung geltend machen zu können, daß wir auch zu der in natürlicher Weise auf Abraham zurückgehenden israelitischen Heilsgemeinde gehören?“ So paßt auch das *ἐδρηκέναι* besser, welches hier, da es sich nach Hofmann darum handelt, was Abraham der Bedeutung seiner Ahnherrnschaft nach ist, nicht wohl heißen kann erfunden, sondern bekommen, erlangt haben, also im Gegensatz steht zu einem vorhergehenden Nicht-haben: vom Juden würde es heißen *ἔχειν* <sup>1)</sup>. Oder vielmehr es würde, wenn hinter *ἔροῦμεν* die Frage abgetheilt wird, gar nicht mit dem Infinitiv fortgefahren, sondern wie 6, 1; 7, 7 eine selbstständige neue Frage gestellt werden.

Nach unserer Fassung enthält die Frage B. 1 unzweideutig eine Verneinung, welche dann auch gar wohl durch das *γάρ* B. 2 begründet werden kann, während wenn *τι* Object zu *ἐδρηκέναι* wäre, die Auslassung der Antwort *οὐδέν* eine um so weniger gerechtfertigte Härte wäre, als ja auch 3, 9 ausdrücklich eine verneinende Antwort erfolgt. Es ist angesichts dieser Schwierigkeit gesagt worden, das *γάρ* bringe den Nachweis, wie man vom Vorhergehenden aus zu der Frage 4, 1 habe kommen können <sup>2)</sup>. Daß es gleichgültig sei, der Beschneidung oder der Vorhaut anzugehören, habe dem Juden deshalb eine Herabsetzung der heilsgeschichtlichen Ahnherrnschaft Abr. in eine gemein menschliche scheinen können, weil ja A. nur dann etwas voraus habe, (d. h. also nicht nur im gewöhnlichen Sinn Ahnherr sei), wenn er infolge eines Vorgangs sittlicher, nicht bloß natürlicher Art gerecht wurde. Allein, abgesehen auch davon, daß die Wortstellung in B. 2 dieser Erklärung nicht günstig ist, indem es heißen würde *ἔχει γὰρ καύχημα Ἰσραὴλ* oder *καύχ. γὰρ ἔχει Ἰσραὴλ*, so ist ja im Vorhergehenden nicht von einem Gegensatz von sittlich und natürlich in Bezug auf A. Ahnherrnschaft, sondern nur von dem Gegensatz zwischen *περιτομή* und *ἀκροβυστία*

1) vgl. Luc. 3, 8. 2) Hofmann a. a. O.

die Rede. Ob das Heilsgemeinwesen in Abraham durch einen sittlichen oder natürlichen Vorgang begründet wurde, bleibt dort völlig gleichgültig, da nur die Frage in's Spiel kommt, ob es nothwendig ist, demselben durch die Beschneidung anzugehören; und die Verneinung dieser Frage bleibt bestehen, auch wenn dem Juden zugegeben wird, daß A. infolge eines sittlichen Vorgangs Ahnherr des Heilsvolkes geworden ist. Denn ohnehin bilden sittlich und natürlich nicht den Gegensatz, auf den es hier ankommt, den von profan und heilsgeschichtlich, und jedenfalls können *σάρξ* und *ἔργα* weder den einen noch den andern Gegensatz bezeichnen. So gut *κατὰ σάρκα* im Gegensatz zu profan Natürlichem von religiös heilsgeschichtlichen Beziehungen gebraucht wird <sup>1)</sup>, ebenso sind *ἔργα* an sich ein auch auf dem Gebiet des Natürlichen mögliches Sittliches <sup>2)</sup>, was Abrahams Ahnherrnschaft also immer auf dem Gebiet des Natürlichen belassen würde. Und überhaupt, wenn es bloß auf die Sittlichkeit jenes Vorgangs ankommt, warum dann gerade *ἐξ ἔργων*? Ist doch der Glaube auch ein Sittliches, es müßte also die Meinung des interpellirenden Juden sachlich dieselbe bleiben, wenn er sagte *εἰ ἂν ἔκ πίστεως ἐδικαιώθη, ἔχει κ.*

Noch mehr aber spricht gegen diese Fassung des Gedankens die dadurch erforderte Abtheilung in B. 2, wornach hinter *καύχημα* eine stärkere Interpunction gesetzt wird <sup>3)</sup>: wenn A. aus Werken gerecht worden ist, so hat er Ruhm (vor andern gewöhnlichen Stammvätern); nun aber hat er, wie sich in der Schrift bezeugt findet, keinen Ruhm bei Gott, also ist er nicht aus W. gerecht worden. Da soll also aus dem ersten Nachsatz *καύχ. ἔχει* ergänzt werden, ohne daß der so ergänzte Satz, dem ersten parallel, Nachsatz wäre, und *οὐ πρὸς τὸν Θεόν* soll keinen Gegensatz zu dem vorigen bloßen *καύχ. ἔχει* bilden, sondern soll nur eben dies *καύχημα ἔχει* einfach negiren. Also gerade das, was verneint werden soll, *καύχημα ἔχει*, stünde nicht bei der Negation, sondern nur in dem positiven Nachsatz des hypothetischen Bordersatzes, und die Näherbestimmung, welche eigentlich zu

1) vgl. 1, 3; 9, 4. 2) vgl. 2, 14. 26. 3) so auch Reiche, Frißsche, Krehl, van Hengel.

diesem gehört, *πρὸς τὸν Θεόν*, stünde nicht hier, sondern in dem selbstständigen negativen Satz! Soll mit *ἀλλ' οὐ*, unabhängig vom Vordersatz mit *εἰ*, ein neuer Satz beginnen, so muß er auch sein selbstständiges Prädicat haben, es muß dann heißen *εἰ γὰρ ἂν Α . . . ., ἔχει καύχ. πρ. τ. Θεόν ἀλλ' (oder besser νυνὶ δέ) οὐκ ἔχει*.

Wir lassen vielmehr das *ἀλλ' οὐ* unter der Herrschaft des Bedingungssatzes und bringen das *πρ. τ. Θεόν* mit Ergänzung von *καύχ. ἔχει* in Gegensatz zu dem ersten *καύχημα ἔχει*. Man darf aber dann nicht das *δικαιοῦσθαι* hier in weiterem Sinne nehmen als sonst immer <sup>1)</sup>, oder gar wunderlicher Weise erklären, das *δικαιοῦσθαι* und *καύχ. ἔχειν*, welches dem Α. aus den Werken zugeschrieben wurde, sei eben *οὐδέν* <sup>2)</sup>, sondern es ist ganz im Ernst so gemeint: wenn Α. in Folge seines Thuns von Gott als gerecht anerkannt worden ist, so hat er etwas, dessen er sich rühmen kann. Da ist dann auch kein „zwar, *μέν*“ einzutragen, sondern der Satz ist schon in sich fertig und erhält erst hernach eine berichtigende und ergänzende Modification.

Wir werden auch nicht, im Gegensatz gegen *πρ. τ. Θεόν*, ein *πρὸς τοὺς ἀνθρώπους* ergänzen <sup>3)</sup>, sondern wenn überhaupt etwas ergänzt werden soll, so ist es *πρὸς ἑαυτόν*. Αβρ. hat in diesem Fall sich selbst gegenüber etwas rühmend geltend zu machen, denn er hat dann eben sich selber die *δικαιοσύνη* erworben. Im negativen Satz ist nun aber auch wieder nicht bloß *καύχημα* zu ergänzen, sondern *καύχημα ἔχειν*, als ein Begriff zusammengenommen, findet nicht statt *πρὸς τὸν Θεόν*; und dies *πρὸς* ist wieder nicht mit *παρά* zu verwechseln, sondern es heißt „in Beziehung auf Gott, im Verhältniß zu Gott“ <sup>4)</sup>. Wenn Α. durch Werke gerecht worden ist, so kann er nicht sagen, daß Gott ihm etwas Besonderes wäre, was er andern Menschen nicht ist, er steht dann in demselben Verhältniß zu ihm, wie alle anderen Menschen, denn gerade so wie ihm muß ja Gott jeden

1) gegen Philippi, Baumgarten-Crusius. 2) so Lipsius a. a. O. S. 37.  
3) Müdert, Baumgarten-Crusius, Philippi. 4) gegen Reiche, van Hengel u. Α. vgl. Apg. 2, 46; 24, 16; Röm. 5, 1; 15, 17; 2. Cor. 3, 4; 12, 21; 1. Joh. 3, 21; 5, 14.

für gerecht anerkennen, dessen Verhalten ein richtiges ist<sup>1)</sup>. Hat also dieser Fall bei A. stattgefunden, so ist es in Wahrheit zu einer sonderlichen heilsgeschichtlichen Stellung A. gar nicht gekommen, und hierin liegt der Beweis für die verneinende Frage B. 1, vorausgesetzt, daß sie richtig als aus 3, 31 abgeleitet gefaßt wird. Der Glaube ist als göttliche Ordnung auf dem Gebiete des Heils entschiedener Maßen aufgerichtet, und eigentlich ist es schon dadurch begründet, daß die fleischlich natürliche Zugehörigkeit zu Abrahams Volk nicht erforderlich ist; noch mehr aber wird dies dadurch begründet, daß ja, wenn der andere mögliche Fall stattgefunden hätte, wenn Abraham aus Werken gerecht geworden wäre, daß dann eine heilsgeschichtliche Stellung und Ahnherrschaft Abrahams gar nicht hätte zu Stande kommen können.

Indem nun für dies letztere das Zeugniß der Schrift aufgerufen wird, die ja auch nur von einer durch Glauben erlangten Gerechtigkeit und also auch nur von einer auf Grund dieser Glaubensgerechtigkeit erlangten heilsgeschichtlichen Stellung Abrahams weiß, so wird damit allerdings zugleich der Beweis für jenes νόμον ἰστένομεν weiter geführt. Die bei der Grundlegung des israelitischen Heilsgemeinwesens gesetzte Gottesordnung ist ganz dieselbe mit der jetzt aufgerichteten, jene wird also durch diese nur bestätigt und erfüllt. Denn nicht nur war es auch dort nur der Glaube, was A. gerecht und so zum Ahnherrn des Heilsvolks machte, sondern nach dem im Ahnherrn thatsächlich repräsentirten Grundsatz ist diese πίστις auch gar nicht auf die dem Volk des Heils leiblich Zugehörigen beschränkt, sondern in Abrahams Person und Geschichte ist gezeigt, daß man zum Heil gelangen und also zum Heilsgemeinwesen gehören kann, auch ohne leibliche Zugehörigkeit zur Volksgemeinde der Beschneidung.

So dürfte im Allgemeinen gerechtfertigt sein, wovon wir ausgingen: Paulus stellt auch in Cap. 4 nicht Theile seines Lehrstoffes dar, sondern macht nur Principien für die Handhabung seines Heidenapostolats geltend, er zeigt die Richtigkeit der Grundvoraussetzung auf, von welcher aus er den Heiden

1) vgl. auch Meyer, Eholm.



als Heiden, ohne sie durch Gesetz und Beschneidung dem Judenthum zu unterstellen, in die neue Heilsgemeinde Jesu Christi einführt. So wenig will Paulus auch hier wieder eine compendiose Darstellung geben, was er von der christlichen Rechtfertigung lehrt, daß vielmehr nur erst am Schluß, ganz kurz und mehr beiläufig, an die Thatsache der christlichen Rechtfertigung erinnert wird, und zwar nur zu dem Ende, um den Uebergang zu bahnen zum folgenden Abschnitt.

#### 4. Der dritte Haupttheil des Briefes Cap. 5—8.

Man hat mehrfach die 11 ersten Verse des 5. Cap. <sup>1)</sup> oder auch das ganze Cap. selbst <sup>2)</sup>, noch zum vorigen Abschnitt gezogen, allein das Part. Mor. *δικαιωθέντες* sagt deutlich genug, daß, nachdem vorhin von der Thatsache der Rechtfertigung und ihrer Herstellung die Rede war, nunmehr zu dem Stand der Dinge übergegangen werde, der nach dem Eintritt der Rechtfertigung bei dem Gerechtfertigten vorhanden ist.

Auf diesem Gebiet bewegt sich nun aber der Gedankenzusammenhang so einheitlich und fortlaufend bis 8, 39, daß es nicht statthaft ist, wie vielfach geschehen, dieses einheitliche Ganze in verschiedene kleinere Theile abzuscheiden, und diese als selbstständige Theilganze den vorher zu unterscheidenden Abschnitten (1, 18—3, 20; 3, 21—4, 25) an die Seite treten zu lassen <sup>3)</sup>. Sondern es sind, wie gesagt, diese vier Capp. als das den dritten Haupttheil bildende Ganze anzusehen. Hat Paulus bisher die Stellung, die er in seinem Heidenmissionswerk zu Gesetz und Beschneidung einnimmt, so gerechtfertigt, daß er zeigte, wie wenig beides bei dem Eintritt in die Gemeinschaft des Heils, bei dem Zustandekommen der Rechtfertigung für den Einzelnen in Betracht kommt, sowohl von Seiten des Heilsbedürfnisses, wie der factischen Heilsverwirklichung aus angesehen, so geht er jetzt, von 5, 1 an, daran, zu zeigen, wie auch im Interesse der

1) z. B. Olshausen S. 51. 2) z. B. Rückert II S. 330, Köstlin a. a. D. S. 81, Nielsen S. 17. 3) wie z. B. Olshausen S. 52, Meyer S. 24.

Bewahrung und Vollendung dieses Heilsstandes seine Berufsthätigkeit sich auf nichts Anderes, als auf den Glauben zu gründen braucht. „Von dem *ἐκ πίστεως* des Satzes 1, 17 ist er zu dem *εἰς πίστιν* übergegangen, oder, wie er selbst 5, 2 den Uebergang bezeichnet, von dem durch Christus uns zu Theil gewordenen Zutritt in die Gnade, in welcher wir bereits stehen, ist er fortgeschritten zu der durch denselben Christus uns eignenden Freudigkeit der Hoffnung auf die zukünftige Gottesherrlichkeit“ 1). Oder, wenn man das Thema in dem Prophetenspruch *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* zusammengefaßt sein läßt, so kann man sagen: „nachdem er gezeigt hat, wie die *δικ.* nur *ἐκ πίστεως* sei, thut er jetzt dar, wie durch diese *δικ. ἐκ π.* die *ζωή* verbürgt sei“ 2). Immer aber werden wir dies im Auge zu behalten haben, daß Paulus auch hier wieder nicht dogmatische Erörterungen über seinen Lehrbegriff zu geben vorhat, sondern nur den Nachweis geben will, wie seine apostolische Berufsthätigkeit auf das israelitische Gesetz auch insofern nicht angewiesen ist, daß etwa zur Herstellung rechter sittlicher Betätigung und so gedeihlicher Bewahrung und Vollendung ihres Heilsbesitzes die Gerechtfertigten nun von ihm unter die Zucht des Gesetzes müßten gestellt werden, der durch den Glauben gewirkte Stand des Christen ist selbst die ausreichende Bürgschaft dafür.

Fassen wir nun zunächst den ersten Abschnitt 5, 1—11 ins Auge, so gehört doch wohl viel vorgefaßte Theorie dazu, zu behaupten, Paulus beschreibe hier den Zustand des durch Glauben Gerechtfertigten 3), oder gar die wahre Heiligung des Gläubigen als Folge seiner Rechtfertigung 4).

So gewiß das kommen müßte, wenn Paulus seine Lehre in ausführlichem Zusammenhang vortragen wollte, so gewiß ist hier von jenem beiden nicht die Rede, ja es wird überhaupt nicht einmal eine Darlegung dessen, was man die Früchte und

1) Hofmann I S. 524. 2) Philippi S. 153. 3) Luther a. a. O. S. 12. 4) Rothe, neuer Verf. einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. S. 47.

Folgen der Rechtfertigung nennt, gegeben <sup>1)</sup>). Was ist aber vollends gebient mit Bemerkungen, wie die, daß bis 8, 11 die unmittelbaren Folgen der Rechtfertigung dargelegt würden, und zwar in unserm Cap. die des (?) für gerecht Erklärten: Seelenruhe, Freudigkeit, B. 12 ff. die des gerecht Gewordenen: ein neuer Geist durch das ganze Leben <sup>2)</sup>); oder mit der Unterscheidung, daß 5, 1—11 die pathologisch religiösen, und Cap. 6 die sittlich religiösen Segenswirkungen des neuen Heilswegs beschreibe <sup>3)</sup>), oder auch mit der eigenthümlichen Auskunft, nur von einer „glücklichen Situation“ der *δικαιωθέντες* zu sprechen <sup>4)</sup>! Es sind das lauter unwillkürliche Zugeständnisse, daß Paulus nicht diejenige umfassende lehrhafte Darstellung des Zustandes des Gerechtfertigten geben will, die in einer Gesamtdarlegung seiner Lehre nothwendig erfordert würde, die aber dann vor allen Dingen gerade auf dem fußen müßte, was hier nicht einmal berührt wird, nämlich auf einer eingehenden Darlegung seiner Lehre von der Wiedergeburt nach ihrem Wesen und ihrem inneren Zusammenhang mit der Rechtfertigung. Die Sicherheit der Heilsbewahrung und Heilsvollendung durch den Glauben, das ist's, nicht mehr und nicht weniger, was Paulus zu erweisen bemüht ist, was auch schon in B. 1 als Ziel des Folgenden angedeutet wird.

Man darf nämlich dort nicht *ειρήνην πρὸς τὸν Θεόν* als einen, das Object zu *ἔχομεν* bildenden Begriff zusammennehmen <sup>5)</sup>): „Friede mit Gott“, denn der von den meisten Auslegern hereingezogene Gegensatz zu *ὀργή Θεοῦ* paßt weder in Ansehung des *εἰρήνη* selbst <sup>6)</sup>), welches ja eine Zuständlichkeit bezeichnet, während *ὀργή* ein Verhalten ist, noch auch in Ansehung des *πρὸς*; es müßte etwa heißen *ἀγάπην παρὰ τ. Θ.* oder *τὴν ἀγάπ. τ. Θ. ἔχομεν*.

Sodann heißt es ja *εἰρήνην* ohne Artikel, und es ist also weder der subjective Friede, der im glücklichen Zustande der Ver-

1) vgl. Reiche S. 330. 2) so Baumgarten-Crusius. 3) so Tholuc.  
4) so Meyer. 5) gegen Olshäuser, Baumgarten-Crusius u. A.  
6) vgl. van Hengel S. 439.

söhnung besteht <sup>1)</sup>), noch auch das objective Verhältniß des Friedens, welches dadurch entsteht, daß Gott seine *οργή* aufhebt und seinerseits Frieden mit uns hält <sup>2)</sup>), da würde es wohl heißen *εἰρ. ἔχομεν ἀπὸ τ. Θεοῦ*, oder *παρὰ τ. θ.* oder *ἀπὸ τῆς οργῆς τ. θ.*; sondern *εἰρήνη* ist wie 1, 7 ganz allgemein die innere und äußere Mangellosigkeit irgend einer Lage, eines Zustandes, und so gehört *εἰρ. ἔχομεν* als ein Begriff zusammen: befriedigt sein, Genüge haben. Dies Befriedigtsein wird hier zwiefach näherbestimmt: erstlich findet es statt *πρὸς τὸν Θεόν*, d. h. wie 4, 2 im Verhältniß zu Gott <sup>3)</sup>); dies nun aber nicht so, als ob das Befriedigtsein identisch wäre mit dem Verhältniß zu Gott, sondern nur eine Qualität dieses Verhältnisses soll ausgesagt werden. Die andere Näherbestimmung ist mit der Bezeichnung des Subjects *δικαιωθέντες* gegeben. Da ist nun auch nicht von dem die Rede, was in und mit der Rechtfertigung selbst gesetzt wird und vorhanden ist, so daß nur die andere wesentliche Seite dessen, was die Rechtfertigung ist, und was man an ihr hat, hier zur Aussage käme <sup>4)</sup>); da müßte es entweder heißen *δεδικαιωμένοι, δίκαιοι ὄν ἐκ π.*, oder *δικαιωθέντες—εἰρήνην ἐλάβομεν*: in und mit unserm Gerechtfertigtwerden erlangten wir Frieden. Die präsentische Aussage *εἰρ. ἔχομεν* kann nur das besagen wollen, was später als andauernde Folge vorhanden ist, nachdem vorher ein für allemal die Thatsache der Rechtfertigung geschehen ist <sup>5)</sup>).

Nachdem die Rechtfertigung geschehen, ist ein Zustand vorhanden, der so beschaffen ist, daß der in ihm Befindliche auf Grund desselben auch in einem vollkommen befriedigten, keiner Ergänzung durch etwas Weiteres bedürftigen Verhältniß zu Gott steht. Welches jener Zustand sei, sagt Paulus gar nicht, es ist ihm eben auch hier wieder nicht um eine Darlegung des Materials seiner Lehre, sondern nur um die Verwendung der Hauptmomente christlicher Heilswahrheit zu einem bestimmten Zwecke

1) so Meyer, vgl. Krehl. 2) so Philippi. 3) vgl. Meyer, Baumgarten-Crusius. 4) gegen Reiche S. 331, Frißsche, Philippi S. 154. 5) vgl. Baumgarten-Crusius, Krehl, und Eph. 2, 10. 14. 19 u. 20.

zu thun: der durch den Glauben gewordene Heilsstand ist seines Bestandes und seiner Vollendung in sich selbst gewiß. Christi Person ist es gewesen, durch die wir einst den Zutritt zu der Gnade gehabt haben, Christi Person ist es auch, was die Hoffnung auf Vollendung dieses Gnadenstandes vermittelt — wie dort, so hier bedarf es nicht des israelitischen Gesetzes. Das erste *καί* bringt nämlich nicht steigend den zweiten Theil zu der Aussage *εἰς. ἔχομεν* <sup>1)</sup>, sondern die beiden *καί* in B. 2, die sich als et — et correspondiren <sup>2)</sup>, bringen mit einander den Nachweis, inwiefern wirklich jenes *εἰς. ἔχ.* schlechthin durch J. Chr. vermittelt ist. Denn wenn man für *ἐσχήκαμεν* entschieden bei der Uebersetzung habuimus beharrt und gegen die andere *nacti sumus* protestirt <sup>3)</sup>, so ist das keine pedantische Prüderie <sup>4)</sup>, sondern dies Perf. *ἐσχήκαμεν* steht in offenbarem Gegensatz nicht sowohl zu jenem *ἔχομεν* B. 1 <sup>5)</sup>, als vielmehr zu dem Präsens *καυχώμεθα*: was wir ein für allemal schon gehabt haben, steht dem gegenüber, was einst zu haben wir uns fröhlich getrösten; und nur ein eigenthümliches Mißverständnis ist es, wenn van Hengel gerade diese Tempusverschiedenheit als Hinderniß dieser Construction geltend macht, sowie es eine Verkenntung des reichgegliederten Gegensatzes ist; wenn man den Satz *καί καυχ. κτλ.* als Fortsetzung des mit *ἐν ᾗ* begonnenen betrachtet <sup>6)</sup>; dort ist es ein schlechthin Vergangenes, hier ein Gegenwärtiges, dort die objective Thatsache des Hinzutritts, hier das subjective Verhalten des Hoffens, dort ein concretes Haben, hier ein ideelles Rühmen ethischer Freude.

„Die Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden“ — damit ist der Apostel in B. 5 wieder zu dem in den beiden vorhergehenden Versen durch die Modalität des Leidens hindurchgeführten Hauptgedanken der Heilsvollendung zurückgekehrt; und von hier aus ist es, wie schon B. 1 u. 2, jenes *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Xp.*

1) gegen Köllner, Olshausen, van Hengel, Umbreit S. 47. 2) vgl. Hofmann I S. 524. 3) Frischa S. 254 f., Meyer. 4) gegen Tholuck S. 198. 5) gegen van Hengel, Philippi. 6) so z. B. Rückert, Bisping, Erlf. des Br. an d. Röm. 1854.

was den Gedankengang beherrscht. Wodurch die gewisse Zuversicht der Heilsvollendung vermittelt und begründet ist, darauf strebt Alles hin. Die durch Vermittlung des heiligen Geistes in uns ausgegossene Liebe Gottes, von der B. 5 redet, die ganze Beweisführung B. 6—10, die Hervorhebung dessen, was Christus gethan, insonderheit das *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* und *δι' αὐτοῦ* B. 9, das *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* und *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* B. 10, das *διὰ τοῦ κριτοῦ ἡμῶν* **I. Xq.** und *δι' οὗ* B. 11 — all das ist eine ganze Reihe von Fingerzeigen für die Tendenz dieses Abschnitts, die Vermittlung der Heilsvollendung und der zuversichtlichen Hoffnung darauf hervorzuheben. Nicht nur schließt sich bei dieser Fassung der folgende Abschnitt B. 13—21 mit seinem Grundgedanken vortrefflich gerade durch das *διὰ τοῦτο* an das Vorhergehende; sondern wir haben so auch eine Bestätigung für unsere Ansicht von Zweck und Anlage des Römerbriefes im Ganzen wie auch in Betreff des vorliegenden Abschnitts gewonnen. Christi Person, dieselbe, die ohne Gesetz der Menschheit das Heil und dem Einzelnen seinen Heilsstand vermittelt hat, sie ist auch weiterhin, ohne daß selbst jetzt, gleichsam in zweiter Linie und ergänzend, ein Gesetz, das Gesetz in's Spiel käme, die einzige und vollkommliche Vermittlung der Heilsbewahrung und Vollendung. Und für diese Auffassung ist uns auch das ein weiteres gewichtiges Zeugniß, daß der zwiegetheilte Abschnitt 5, 1—21, der so unter den einen Grundgedanken des Gegensatzes gegen jedwedes *διὰ νόμον* oder *τοῦ νόμου* gestellt wird, eben auch in einer Aussage über den *νόμος* sein Ziel erreicht und mit einem *διὰ* **I. Xq.** schließt.

Je mehr aber die Vermittlung der Heilsvollendung nach ihrer objectiven unwandelbaren Gewißheit, wie sie in Christi Person gegeben ist, hier hervorgehoben wird, desto mehr scheint mir schon von vornherein ein fremdartiger Gedanke zu entstehen, wenn von Hofmann die schon früher <sup>1)</sup> ausgesprochene Ansicht erneuert wird, als sei in B. 5 unsere Liebe zu Gott als die Bürgschaft unserer Hoffnung bezeichnet <sup>2)</sup>. Nach meiner Mei-

1) von Alee, Stöcker. 2) a. a. O. S. 525 f.

nung haben sich die Ausleger mit gutem Grund für die objectivische Fassung des Genitivs τοῦ Θεοῦ in V. 5 auf V. 8 berufen; denn wenn Hofmann sagt, es werde dort Gottes Liebe zu uns ausdrücklich unserer Liebe zu Gott gegenübergestellt, so finde ich das letztere Glied dieses Gegensatzes dort durchaus nicht. Es müßte nämlich dann doch wohl dem τὴν ἑαυτοῦ ἀγ. entgegenstehen ein ἡ ἡμῶν ἀγάπη; wenn aber Hofmann sagt, es heiße τὴν ἑαυτοῦ ἀγ. — womit offenbar nur die betonte Voranstellung des ἑαυτοῦ gemeint sein kann —, um zu sagen, daß Gott uns so sehr geliebt hat, daß Chr. für uns gestorben ist, als wir unermögend, als wir Sünder, als wir Feinde waren: wornach bemessen sein wolle, ob wir jetzt, nachdem die Liebe zu Gott in unsern Herzen ist, Ursache haben, zu hoffen, daß wir des zukünftigen Zornes ledig gehen, des zukünftigen Heils theilhaftig werden —: so wird schon gar nicht mehr unsere und Gottes Liebe gegenübergestellt, sondern unser damaliges Nichtlieben tritt gegenüber unserm jetzigen Lieben, und Gottes damalige Liebe seiner jetzigen Liebe. Sodann aber heißt es in der Schlußfolgerung V. 9 nicht, wie Hofmann umschreibt, „jetzt, nachdem die Liebe zu Gott in unseren Herzen ist“, sondern „jetzt, nachdem wir gerechtfertigt sind“, und in V. 10 „nachdem wir wiederherzugebracht, versöhnt sind“; und dies beides, δικαιωθέντες und καταλλαγέντες, was schlechterdings nicht auf ein Verhalten, sondern gerade recht absichtlich nur auf den neuen Stand, auf das objective Verhältniß des Christen zu Gott sich bezieht, redet ebensowenig von unserer Liebe zu Gott, als die beiden Gegensatzsäge ἀμαρτωλός und ἐχθρός Bezeichnungen unseres vormaligen Nichtliebens sein können. Denn auch ἐχθρός, wie es sowohl durch den Gegensatz καταλλαγέντες, als auch durch die Parallele mit ἀμαρτωλός normirt ist, steht nicht von der subjectiven Gesinnung der Feindseligkeit, sondern von dem Verhältniß zu Gott. Auch in einem Heere steht Jeder zu jedem Krieger des gegenüberstehenden Heeres in Feindesverhältniß, ohne daß er gerade von der Gesinnung feindseligen Hasses durchdrungen sein müßte. Nicht minder aber scheint es mir eine Eintragung, wenn Hofmann dem ἀσθενεῖς die prägnante Bedeutung des Unvermögens zur Liebe gegen Gott beimißt, was nicht bloß an

sich schon eine höchst mißverständliche Ausdrucksweise des Apostels statuirte, sondern auch durch die Zusammenstellung mit ἀσεβῶν und die Gegenüberstellung des ὑπὲρ δικαίου und ἀγαθοῦ, am meisten aber durch die offenkundige Parallele mit ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν B. 8 unmöglich gemacht wird.

Daß Gottes Liebe zu uns gemeint sei, ist schon dadurch von vornherein an die Hand gegeben, daß die Aussage von der Hoffnung B. 5 hervorgeht aus den Aussagen über die Leiden und Trübsale der Gegenwart <sup>1)</sup>. Von diesen aus treibt es den Christen immer wieder zur ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, weil er weiß, daß Gottes Verhalten gegen ihn eben doch wesentlich Liebe ist; so gewiß es aber dem Christen ist, daß Gott ihn nur liebt als einen der Sünde Entledigten, so gewiß ist es ihm auch, daß Gott es nicht dabei lassen kann, seine Liebe ihm in der Form des Uebels, welches Folge der Sünde und insofern Erscheinung des Zornes Gottes ist, zu erzeigen, sondern daß er endlich den Christen und somit auch alle Erzeugung seiner Liebe gegen ihn aller Bedingtheit durch das Uebel vollständig entnehmen wird. So gewiß Paulus diesen ganzen Haupttheil mit der triumphirenden Gewißheit der Liebe Gottes zu uns in 8, 37 und 39 abschließt, so gewiß ist es mir, daß auch B. 5 von dieser Liebe Gottes zu uns die Rede ist.

Denn es ist gar nicht an dem, als ob wir in B. 5 statt der Liebe Gottes selbst nur die Gewißheit derselben unvermerkt einsetzten <sup>2)</sup>, sondern die Liebe Gottes selbst ist ausgegossen in unseren Herzen, und wenn Hofmann geltend macht, daß man so nicht sagen könne, so scheint mir im Gegentheil dieser Ausdruck gerade für unsere Liebe zu Gott minder tauglich. Denn diese ist ja gar nicht, wie es nach dem ἐκπέχεται scheinen müßte, ein objectiv vorhandenes Gut, das uns nur innerlich zu eigen würde, sondern sie wird erst, indem sie innerlich in uns entzündet wird; der Tropus des Ausgießens, Ueberströmens führt viel mehr auf ein Widerfahrniß, dessen Wirkung uns zu Gute kommt, auf ein Gut, in dessen stetigen Genuß wir versetzt wer-

1) vgl. Calvin 3. d. St. 2) wie 3. B. de Wette, Rückert, Meyer, Philippi.



den <sup>1)</sup>, als auf die Befähigung zu einem Verhalten. Absichtlich aber heißt es *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*: der innerlichste Mittelpunkt des ganzen Personlebens ist von der Liebe Gottes erfüllt, so daß er an ihr seinen wesentlichen und ausschließlichen Inhalt hat, da mag es also dem Christen in seinem äußeren Leben ergehen wie es wolle (vgl. B. 3 und 4), diese Verbürgung der Heilsvollendung bleibt gerade um ihrer Tiefinnerlichkeit willen eine unwandelbar gleiche. Dazu paßt dann desto besser die andere Näherbestimmung *διὰ πνεύματος ἁγίου κτλ.* Nicht *τοῦ ἁγ. πν.* heißt es, es ist also um so weniger an die Gnadengaben des heiligen Geistes als Beweise der göttlichen Liebe zu denken <sup>2)</sup>, oder verwechslungsweise derselbe heilige Geist zugleich als bewirkender Grund und als gewirkte Folge des Glaubens zu betrachten <sup>3)</sup>, sondern heiliger Geist ist vorhanden, seitdem Jesus nicht mehr nur in persönlicher Gemeinschaft der Liebe <sup>4)</sup>, sondern in der Gemeinschaft eines verklärten Leibeslebens mit seinem Vater steht <sup>5)</sup>. Ist also heiliger Geist auch uns gegeben, und ist Gottes Liebe gerade so, durch Versetzung in die Theilhaberschaft an der verklärten Herrlichkeitsgemeinschaft des Vaters und des Sohnes selbst, zum Inhalt unseres innersten Personlebens geworden, so ergibt sich ja daraus die untrügliche Verbürgung unserer Hoffnung auf die Verklärung, und zugleich werden wir von hier aus auf unsere Ansicht sowohl von der *ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ*, als auch von der grundlegenden Bedeutung der Person Christi für diesen ganzen Abschnitt zurückgeführt. Wie der Vater kraft der Liebe, mit der er den Sohn liebte, ihn durch des Geistes Kraft zum Leben der Herrlichkeitsgemeinschaft verklärte, so wird dieselbe Liebe, die ja dadurch, daß wir an dem Geist dieser Gemeinschaft Theil bekommen haben, Liebe zu uns geworden ist, auch uns zum Vollgenuß dieser verklärten Lebensgemeinschaft bringen.

Das Folgende bringt nun noch einen ausdrücklichen Nach-

1) vgl. Ps. 45, 3; Tob. 4, 17 (18); Jes. Sir. 1, 9; Apgsch. 10, 45.

2) gegen van Hengel. 3) gegen Philippi S. 160. 4) gegen Wisping S. 171. 5) Joh. 7, 39; und dazu Luthardt, das Joh. Ev. II S. 89, Hofmann, I S. 196.

weis nicht sowohl dafür, daß überhaupt Hoffnung nicht zu Schanden werden läßt, sondern daß sie gerade aus dem angegebenen Grund nicht zu Schanden werden läßt. Die Herstellung des richtigen Textes scheint mir hier nicht so gar schwierig, als es aussieht. Zunächst ist das zweite *ἐτι* hinter *ἀσθενῶν* überwiegend beglaubigt. Nun haben aber gerade von diesen Autoritäten die meisten und besten statt des ersten *ἐτι γὰρ* andere Formeln, die alle (*εἰς τι γὰρ*, *εἰ δέ*, *εἴγε*, *τι γὰρ εἰ*, *εἰ γὰρ*) deutlich das Bestreben verrathen, einerseits den Satz B. 6 in sich selbst grammatisch vollständig zu machen, andererseits ihn als Begründung an B. 5 anzuschließen. Das war aber scheinbar am schwierigsten, wenn der Vers mit *εἰ γὰρ* begann, es schien da der Nachsatz zu fehlen. Daher schon bei einem der ältesten Zeugen, dem Cod. Vat. die Aenderung des *γὰρ* in *γε*. Ueberhaupt aber schien der grammatische Mißstand bei *εἰ γὰρ* so schreiend, daß das Bessern wahrscheinlich schon früh im Schwang war <sup>2)</sup>; ein Theil corrigirte an dem *εἰ*, ein anderer an dem *γὰρ*: die Beseitigung des Anakoluths ist offenbar überall die bestimmende Tendenz. Daß *εἰ γὰρ* wenig beglaubigt ist, kommt an einer so zum Tummelplatz der Conjecturen gemachten Stelle kaum in Betracht, im Gegentheil könnte man bei diesem Stand der Dinge eher die Seltenheit dieser Lesart gerade für sie anführen, und jedenfalls bleibt bestehen, daß Codex B das *εἰ* hat, und im Grunde auch die Argumentationspartikel *γὰρ* in dem *γε* nach Form und Bedeutung zu retten versucht. *Τι γὰρ εἰ* kann es deshalb nicht heißen haben <sup>1)</sup>, weil diese Formel immer die Bedeutungslosigkeit eines Umstands, einer Thatsache gegenüber einer andern hervorhebt, wie auch 3, 3 ersichtlich ist, während hier gerade umgekehrt von einer bedeutungsvolleren und so zu sagen schwierigeren Thatsache aus eine andere minder schwierige, selbstverständlichere beurtheilt, d. h. also ein Schluß a majori ad minus gemacht werden soll.

Man braucht nun aber bei der Lesart *εἰ γὰρ* weder ein Anakoluth anzunehmen, noch den Nachsatz in B. 8 eintreten zu lassen, was wegen des *δέ* unmöglich ist, noch auch, was eine sehr harte Parenthesirung von B. 7 u. 8 nothwendig machen

1) gegen Hofmann II, 1. S. 231. 2) auch d. Pesh. hat das *εἰ* (*εἰ δέ*).

würde, mit B. 9 die Apodosis zu beginnen <sup>1)</sup>, sondern B. 6 enthält selbst den Nachsatz in den Worten *κατὰ καιρόν ὑπ. ἀσ. ἀπ.* Es kann nämlich, wenn die Prädicate des Vordersatzes und des Nachsatzes dieselben sind, der Prädicatsbegriff des hypothetischen Vordersatzes weggelassen und aus dem Prädicat des Nachsatzes ergänzt werden <sup>2)</sup>. So heißt es z. B. *οὐ τὸ μὴ βούλεσθαι, ἀλλ', εἶπερ, τὸ μὴ δύνασθαι διακωλύσει* <sup>3)</sup>; oder *ἄλλοι μενέουσι κερηκομόωντες Ἰαχαιοί, εἰσόκε περ Τροίην διαπέρομεν εἰ δὲ καὶ αὐτοί (φενύζονται), φενγόντων* <sup>4)</sup>. Selbst der reine Gegensatz des im Hauptsatz enthaltenen Prädicats kann so ergänzt werden: *Μιλτιάδην εἰς τὸ βάραθρον ἐμβαλεῖν ἐψηφίσαντο, καὶ, εἰ μὴ διὰ τὸν πρότανιν (οὐκ ἐνέπεσεν), ἐνέπεσεν ἄν* <sup>5)</sup>. So ergänzt sich auch an unserer Stelle aus dem zweiten *ἀπέθανε* leicht noch eines, und theilt so den Vers in Vorder- und Nachsatz. Die gewöhnliche Fassung, mag man nun lesen wie man will, kommt mit der doppelten Bezeichnung *ἀσθενεῖς* und *ἀσεβεῖς* nicht zurecht. Denn nimmt man *κατὰ καιρόν* in der Bedeutung „zur rechten Zeit“ <sup>6)</sup> oder „zur bestimmten Zeit“ <sup>7)</sup> zu *ἀπέθανε*, so kommt ein dem Zusammenhang gänzlich fremder Gedanke, noch dazu betont, herein; zieht man es aber zu *ἀπ.* in der Bedeutung „zur Zeit“ <sup>8)</sup>, so kann man nicht übersetzen „noch zur Zeit unseres Schwachseins“, da dies „zur Zeit“ schon aus der Auflösung der Genitive sich ergibt, und also *κατὰ καιρόν* einen schleppenden Pleonasmus gäbe, der dadurch nichts weniger als besser wird, daß man übersetzt „da wir schwach waren noch zur Zeit“ <sup>9)</sup>. Ueberhaupt aber sieht es immer aus, als wären die *ἀσθενεῖς* andere, als die *ἀσεβεῖς*; und man begreift aus keiner der vorhandenen Uebersetzungen und Erklärungen, warum Paulus nicht geschrieben hat *Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* (oder *ἀσεβῶν*) *ἔτι κατὰ καιρόν ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέ-*

1) so Visping, auch Hofmann a. a. O. 2) vgl. Kost, griech. Gramm. 7. Ausg. S. 121, 11, a, bb) S. 641. 3) Plat. Rep. VI, p. 497 E. 4) Jl. IX, 45 f. 5) Plat. Gorg. p. 516 E. 6) so Köllner, Meyer, van Hengel, Umbreit. 7) so Müllert, Baumgarten-Crusius, Philippi. 8) so z. B. Frißsche. 9) so Hofmann.

*ἴαυε*; und zwar würde man das um so mehr erwarten, als ja B. 9 wieder mit *ἡμεῖς* fortgefahren wird. — Der Apostel beabsichtigt nun aber offenbar eine Steigerung der Begriffe, weshalb er auch Worte wählt, die zu einer Paronomasie zusammenfliegen. *Ἀσθενής* ist weder sündig <sup>1)</sup> noch krank <sup>2)</sup>, sondern nur schwach, unvernünftig. Wozu aber uns die Kräfte damals fehlten, ist eben das, was Christus durch seinen Tod vollbracht hat, unsere Erlösung; *ὅντων ἡμ. ἀσθ.* ist also gar nicht Aufgabe der Zeit, sondern des Grundes, warum Christus gestorben ist. Weil wir's nicht vermochten, darum mußte ein Anderer, Christus, für uns die Erlösung zu Stande bringen <sup>3)</sup>. Hat es aber diese Bewandniß mit seinem Erlösungstode, so ergibt sich auch, daß es ein Tod für Gottlose war: die Zeit, in der er geschah, als welche ja darnach geartet war, daß Sünde und Tod in ihr herrschten, diese brachte es mit sich <sup>4)</sup>, daß wir damals *ἀσθενεῖς* waren eben als *ἀσεβεῖς*, daß unser Unvermögen in persönlicher Gottentfremdung bestand.

Nicht also bloß für solche, die etwa unverschuldet nur in einen Zustand der Ohnmacht und Hilflosigkeit gekommen waren, galt es eine Erlösung zu bewirken, sondern wenn Christus eine solche herstellen wollte, so mußte er sich entschließen, es für solche zu thun, deren Hilflosigkeit durch ihre von der Sünde beherrschte Zeitperiode bestimmt, und daher wesentlich Gottlosigkeit, Gottentfremdung war.

Inwiefern nun das ein Beweis dafür ist, daß die Liebe Gottes uns die Heilsvollendung verbürgt, wird B. 7 besagen, welcher, wie man sieht, nur zur Vorbereitung für den in B. 8 zu gehenden Abschluß des Gedankens dient. Es findet nun aber zwischen *δικαιός* und *ἀγαθός* eine ähnliche Steigerung statt, wie zwischen *ἀσθενής* und *ἀσεβής*, und gleich diesen beiden letzteren sind auch jene beiden Adjectiva als Masculina zu fassen <sup>5)</sup>. Man muß aber hier vor allem festhalten, daß der

1) Philippi, Meyer, Krehl. 2) Umbreit, Baumgarten-Crusius. 3) vgl. auch Köllner S. 177. 4) vgl. insofern Eob. Schmidt, Benede. 5) so die meisten Neucoren: Meyer, Wisping, van Hengel, Philippi, Tholuck, Umbreit.

Apostel nicht vom Standpunkt der christlichen Ethik und also auch nicht in dem, was man sonst biblische Sprache nennt <sup>1)</sup>, redet, sondern nur eine Thatsache aus dem natürlich menschlichen Gemeinschaftsleben bringen will.

Da kann denn freilich von der ohnehin wunderlichen Erklärung keine Rede sein, als sei *δικαιος* der in Gottes Augen Rechtschaffene, *ἀγαθός* aber der vor Menschaugen Gute, d. h. der Liebenswürdige <sup>2)</sup>, sondern *δικαιος* ist derjenige, der allen seinen Pflichten vollständig genügt, sich gegen Niemand ein Unrecht zu Schulden kommen läßt, ein unbescholtener Mann; *ἀγαθός* dagegen freilich nicht der Gütige <sup>3)</sup>, oder der Wohlthäter <sup>4)</sup>, sondern der, welcher ganz abgesehen zunächst von seinem Handeln, seiner natürlichen Art nach <sup>5)</sup> ein sittlich guter, launterer und edler Charakter ist, was ja gar nicht erforderlich ist, um ein *δικαιος* zu sein. Diese Unterscheidung der beiden Begriffe <sup>6)</sup> ist ebensowenig eine Spitzfindigkeit <sup>7)</sup>, als vorhin die scharfe Unterscheidung von *ἀσεβής* und *ἀσθενής* eine solche genannt werden kann (z. B. ein Kind kann sehr wohl *ἀγαθός*, nie aber *δικαιος* sein; jenes geht nur auf die Art, dieses aber ist Resultat einer berufsmäßigen, bürgerlich sittlichen Lebensbethätigung). Für einen solchen *δικαιος* nun wird kaum Jemand sterben, d. h. nicht: es wird kaum vorkommen, ich glaube kaum <sup>8)</sup>, sondern da *μόλις* Gegensatz ist zu *τολμᾶ*, so gehört es gleich diesem eng zu *ἀποθανεῖν* im Sinn einer adverbialen Näherbestimmung der Art und Weise dieses Sterbens, und besagt, gleich aegre, daß, wenn es einer thut, es ihm dennoch schwer sein und Mühe kosten wird, sich dazu zu bringen <sup>9)</sup>, und warum es so ist und sein muß, sagt nun der folgende Satz mit *γάρ*. Denn wenn im geraden Gegensatz gegen diese Fassung behauptet wird, Paulus bringe mit diesem zweiten *γάρ* die Begründung

---

1) gegen Hofmann a. a. O. S. 232. 2) van Hengel S. 464. 3) so neuerdings wieder Umbreit, Philippi. 4) so Reiche, Glöckler, Bisping. 5) vgl. Ambrosiaster. 6) vgl. auch im Allg. Bengel, Köllner, Oskhausen, de Wette. 7) gegen Meyer S. 154. 8) gegen Rückert, Krehl. 9) vgl. Umbreit S. 50 und 1. Petr. 4, 18.

für die in dem *μόλις* des ersten Satzes offen gelassene Möglichkeit, daß doch etwa ein Sterben für einen Gerechten vorkommen könne <sup>1)</sup>, so ist dagegen erstlich darauf zu bestehen, daß *μόλις* gar nicht auf einen Gegensatz von Geschehen und Nichtgeschehen, sondern nur auf einen Unterschied in der Art und Weise des Geschehens sich bezieht. Sodann aber, wenn auch die Offenhaltung dieser Möglichkeit in dem *μόλις* liegt, so kommt doch für den Zusammenhang hier nicht diese positive, sondern gerade die negative Seite des *μόλις* in Betracht: daß es nur hart, mit Mühe geschehen wird, darin liegt die Beweiskraft; die Begründung der positiven Seite des *μόλις* wäre also um so schleppender und ungehöriger, je ausführlicher und nachdrücklicher sie gegeben wäre. Uebrigens erklärt sich darnach weder die Veränderung des *δικαίος* in *ἀγαθός*—deun *τὸ ἀγαθόν* neutrifch für das Gute zu nehmen, das in dem *δικαίος* gefährdet ist, scheint mir lediglich Eintragung, und wenn man sagt, beide Begriffe seien eigentlich so identisch, daß B. auch hätte schreiben können *ἐπεὶ γὰρ τ. δικαίου τάχα κτλ.* <sup>2)</sup>, so macht man den ganzen Satz von *ὅπερ* an zu einem leeren Wortschwall —, noch die Aenderung des *ἀποθανεῖται* in *τολμᾷ ἀποθανεῖν*, noch auch die betonte Voraufstellung des *τοῦ ἀγαθοῦ* <sup>3)</sup>.

Vielmehr, wie schon gesagt, es wird erklärt, warum solches Sterben für einen Gerechten nur hart, mit Mühe zu Stande kommt; deßhalb nämlich, weil nur der sittlich gute, seiner Art nach edle Mann es ist, für den zu sterben man sich frei und freudig entschließen kann. Denn diese Bedeutung kommt dem *τολμᾶν* zu <sup>4)</sup>; und darum steht auch gegenüber jenem *μόλις* ein steigendes *καί* bei *τολμᾷ*: nicht nur sterben, sondern sogar kraft eignen freien Entschlusses sterben kann man etwa für den *ἀγαθός*. Wenn nun aber das Sterben eines Andern für einen *δικαίος* oder *ἀγαθός* objectiv als möglich gesetzt wird, so muß dieser letztere eben in einer Lage der Hilflosigkeit, d. h. als *ἀσθενῆς* gedacht sein, und wenn also Christus nur, weil

1) Hofmann a. a. D. S. 233. 2) Meyer S. 152. 4) vgl. van Hengel S. 464, Philippi S. 164. 4) vgl. 15, 18; 1 Cor. 6, 1.

wir ἀσθενεῖς waren, gestorben ist, so könnte ja eben auch dies, daß wir δίκαιοι oder ἀγαθοί waren, ihn dazu bestimmt haben, schwerer in jenem, eher und leichter in letzterem Fall. Ist aber unsere ἀσθένεια, wie wir oben sahen, nur die andere Seite unserer ἀσέβεια, so kann ja nicht irgend welche sittliche Theilnahme, sondern nur freie Liebe ihn zu jener That bestimmt haben. Es ist ein thatsächlicher Beweis der freien Liebe Gottes, wenn er Christum für uns hat sterben lassen, während wir noch Sünder waren. Denn wären wir nicht das, sondern δίκαιοι oder gar ἀγαθοί gewesen, so hätte er nur einer sittlichen Pflicht oder der inneren Nöthigung eines sittlichen Dranges gehorcht, indem er uns durch Christum half. So aber wars Liebe, und zwar frei sich selbst entschließende Liebe, denn nicht etwas außer ihm, unsere sittliche Güte, sondern lediglich sein Liebeswollen in ihm hat ihn bestimmt, daher τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην.

Ist nun solche Liebe Gottes uns den Sündern so zu Theil geworden, daß Christus für uns starb, so wird doch vielmehr, nachdem die beabsichtigte Wirkung des Todes Christi, die Rechtfertigung an uns geschehen ist, die schließliche Vollendung unseres Heilsstandes uns durch Christum gewiß sein. Und dies ist um so gewisser, weil ja, wie B. 10 nun fortfährt, das Mittel, dessen es zur Heilsvollendung für die Gerechtfertigten bedarf, gleichsam viel weniger schwierig und kostspielig ist, als das Mittel, welches Gott die Versöhnung der Sünder sich hat kosten lassen<sup>1)</sup>. Jetzt braucht er nicht mehr sein Liebstes dahinzugeben in den Tod, sondern nur das Leben der Herrlichkeit, zu dem Christus auferweckt ist, braucht er fortbestehen zu lassen, um vermöge der Einpflanzung der Erlösten in dasselbe auch sie sicher ihrer endlichen Verklärung nach der Ähnlichkeit seines verkürzten Lebens entgegenzuführen. Aber nicht bloß so überhaupt gilt das σωθῆσόμεθα, da könnte ja etwa ein ängstlicher Nothstand in der Periode bis zur schließlichen Errettung eintreten, sondern diese ganze Zeit, in der die Rettung noch zukünftig ist —

1) vgl. besonders Philippi S. 169, Umbreit S. 51.

so erklärt sich die Verbindung von *σωθησόμεθα* und *καυχώμενοι* —, ist begleitet von einer hohen Freude, mit der der Christ Gottes und seines Verhältnisses zu ihm sich rühmt. So ist also derselbe Christus, der uns die Veröhnung vermittelt hat, auch der, an dem wir nicht allein die Verbürgung der schließlichen Heilsvollendung, sondern sogar des höheren, fröhlichen Weges zu derselben hin, unwandelbar gewiß haben.

Wenn nun Paulus mit einem *διὰ τοῦτο* fortfährt, so muß er nicht nothwendig etwas bringen wollen, „was durch solche Hoffnungsgewißheit ursächlich veranlaßt ist“ <sup>1)</sup>, sondern er kann auch einen Thatbestand bringen, auf dessen Vorhandensein aus dem objectiven Grund, auf welchem auch jene Hoffnungsgewißheit beruht, nur folgerungsweise geschlossen werden muß. Denn daß dies *διὰ τοῦτο* die ganze Darlegung von 1, 17—5, 11 einschließe <sup>2)</sup>, ist, so lange eine unmittelbare Verknüpfung mit dem Vorhergehenden nicht geradezu unmöglich ist, eine unbefugte Annahme, die auch dadurch nicht gerechtfertigt werden kann, daß man die Bezugnahme auf den ganzen bisherigen Brief mittelbar durch Anknüpfung an die letzten Worte von B. 11 geschehen läßt <sup>3)</sup>. Denn diese Worte sind ebenso wenig „eine Zusammenfassung des Gesamtinhalts von 1, 17—5, 11“, wie B. 2 die Worte *δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχάκαμεν κτλ.*, sondern nur Hinweisung auf ein früher schon angedeutetes Moment, welche dazu dienen soll, den jetzt, 5, 1—11 vorliegenden Hauptgedanken näher zu bestimmen. Eben deshalb kann aber das *διὰ τοῦτο* auch nicht ausschließlich nur auf diese Schlußworte von B. 11 bezogen werden <sup>4)</sup>, sondern wie im Wesentlichen ganz richtig geltend gemacht worden ist, „das *διὰ τοῦτο* ist vorzüglich auf das *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* zu beziehen. Dieser Satz insbesondere führt den Apostel auf die eingeschobene Vergleichung zwischen Adam und Christus. Das *διὰ τοῦτο* können wir nicht genug betonen, insofern in ihm, in der strengen Zurückweisung auf das unmittelbar Vorhergehende, d. h. auf

1) gegen Hofmann I S. 526. 2) so Reiche, Rückert, van Hengel.

3) so Philippi. 4) gegen Krehl, Meyer.



die Gewinnung des ewigen Lebens durch Christum der von den Auslegern vermifste Nachsatz, sozusagen als Vorderatz gegeben ist" <sup>1)</sup>). Deshalb also, weil es sich so verhält, daß der Christus, der uns die Versöhnung erwirkt hat, auch persönlich die Bürgschaft und Vermittlung unserer Heilsvollendung ist, deshalb kommt dieser Christus gegensätzlicher Weise ebenso zu stehen, wie Adam. Er ist der Anfang einer neuen Menschheit, deren Glieder ebenso ausschließlich und vollständig durch die Zugehörigkeit zu ihm bestimmt sind, wie die Glieder der adamitischen Menschheit es in ihrer Weise durch ihre Herkunft von Adam sind. Es findet also allerdings von dem Inhalt von B. 1—11 ein unmittelbarer Uebergang zu dem Gedanken des 12. Verses statt <sup>2)</sup>), und zwar wird gerade die Gegenüberstellung von Adam und Christus durch dies *διὰ τοῦτο* eingeführt, nicht eine Vermahnung <sup>3)</sup>), welche durch diese Gegenüberstellung wie durch einen einleitenden Vorderatz begründet sein soll, so daß sie entweder doppelt durch *διὰ τοῦτο* und durch die Vergleichung begründet, oder *διὰ τοῦτο* selbst nur als proleptische Andeutung des in der Vergleichung selbst liegenden Grundes für die Vermahnung zu fassen wäre. Aber da in beiden Fällen die Vergleichung mit ihren zwei Gliedern den Vorderatz, die Vermahnung den Nachsatz bilden müßte, so müßte der Apostel doch wenigstens so angefangen haben, daß man ein solches Gedanken- und Satzverhältniß erwarten könnte, es müßten zwei Vergleichungspartikel stehen: „wie also, gerade wie durch Adam die Sünde u. s. w., so durch Christum Gerechtigkeit und Leben gekommen ist, so sollt ihr nun auch u. s. w. Nach Hofmann aber würde nicht nur der in der Vermahnung bestehende Nachsatz, sondern auch das zweite Glied des in der Vergleichung bestehenden Vorderatzes in anatoluthischer Weise weggefallen sein, eine Verworrenheit des Denkens und Sprechens, die ich dem Apostel nicht zumuthen kann, und die dadurch noch härter wird, daß der vermahnende Nachsatz erst Cap. 8, oder vielmehr dort eigentlich wieder nicht kommen, sondern schon vor-

1) Umbreit S. 52.  
Hofmann I, S. 526.

2) gegen Rothe a. a. D. S. 40.

3) gegen

her in der Beseitigung der falschen Folgerungen in Cap. 6 seinem wesentlichen Inhalt nach gegeben sein soll.

Darin aber hat Hofmann althergebrachten Mißverständnissen und Eintragungen gegenüber, den Grundgedanken der Stelle treffend ans Licht gestellt, daß Paulus nach ihm darauf ausgeht, geltend zu machen, wie der Gerechtfertigte an jene B. 1—11 dargelegte Hoffnungsgewißheit sich halten und sich nicht irre machen lassen soll, als ob er etwa außer und neben seiner Zugehörigkeit zu Christo, dessen Leben ihn zur Herrlichkeit bringen wird, noch irgend etwas Anderes, etwa eine Zugehörigkeit zum Gesetze bedürfen könnte, die ihm die Erlangung derselben erst sicherte. Denn wenn Rothe behauptet, das in dem *οὐκ ἐνός* von B. 12 an hervorgehobene Moment sei B. 1—11 in Beziehung auf Christus auch nicht einmal berührt<sup>1)</sup>, so ruht das auf seiner schon oben zurückgewiesenen unrichtigen Auffassung dieses ganzen Abschnittes<sup>2)</sup>, mit der dann auch der weitere Irrthum zusammenhängt, daß der andere Abschnitt, B. 12—21, nur Episode sei, wenn auch eine motivirte, so daß in 6, 1 der 5, 11 abgebrochene Hauptgedanke wieder aufgenommen werde<sup>3)</sup>. Die Heilsvollendung ist in Christi Person, mit der der Gläubige in Gemeinschaft steht, ebenso vollgiltig und allseitig uns vergewissert, ohne daß es des Gesetzes bedarf, wie auch in der Person des einen Adam schon, ohne Vorhandensein eines Gesetzes, Sünde, Tod, Verdammniß als bestimmende Mächte für jedes Glied der adamitischen Menschheit gesetzt waren.

So begreift sich dann auch die ausdrückliche Beziehung auf das Gesetz am Anfang und besonders am Schluß des vorliegenden Abschnittes B. 20 und 21, welche letztere Stelle nach der gewöhnlichen Auffassung nur als angehängter Zusatz<sup>4)</sup>, oder als angeknüpfte Bemerkung<sup>5)</sup>, oder als eine dem Apostel natürliche Erwähnung<sup>6)</sup>, oder als eine nur zur Vollständigkeit der Deduction erforderliche zusätzliche Bemerkung<sup>7)</sup>, und in sonstiger ähnlicher Weise gefaßt wird, während sie in Wahrheit Ziel und

1) a. a. D. S. 42. 2) vgl. S. 233 n. 4) u. S. 237 f. 3) a. a. D. S. 1 u. 49. 4) Rothe S. 49. 5) Reiche S. 405. 6) Meyer S. 176. 7) Philippi S. 198.

Ergebniß ist, worauf es Paulus von 5, 1 an abgesehen hat. Paulus gelangt dazu, indem er, gegenüber der vorhergehenden historischen Darlegung, nicht aus der inneren Natur, sondern aus der historischen Stellung des Gesetzes argumentirt. Gegenüber den beiden absolut bestimmenden geschichtlichen Epochen, die in Adams und Christi Person gegeben sind, ist das Auftreten des Gesetzes nur ein *παρεισελθεῖν*, d. h. ein Zwischen- oder Nebeneinkommen <sup>1)</sup>, so daß das Gesetz gar nicht aus der mit jenen beiden weltgeschichtlichen Entscheidungspuncten geordneten Nothwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs organisch herausgewachsen, sondern von außen hineingegeben ist, also auch nicht als ein jenen beiden coordinirter Factor der Entwicklung auf das Heil hin gelten kann <sup>2)</sup>. Ist nun schon damit von vornherein gegenüber dem Heil in Christo die Herrschaft des Gesetzes principiell verneint und seine Entbehrlichkeit festgestellt, so tritt das noch schärfer hervor in der Absicht, die es in jener nebensächlichen Stellung verwirklichen sollte: es sollte die Uebertretung mehren. *Τὸ παράπτωμα* ist in diesem ganzen Abschnitt von Adams Sünde gebraucht <sup>3)</sup>, diese also sollte sich mehren. Wenn nämlich Gott zum zweitenmale eine Offenbarung seines Willens gab, so konnte er bei dem durch Adams Uebertretung gewordenen sündigen Zustand der Menschheit dabei nur die Absicht haben, daß die Sünde, die ja zuvor nicht wie bei Adam Uebertretung des Gebotes war, nunmehr eine solche werde. In dem er aber dies Gesetz einer Vielheit gibt, ist es darauf abgesehen, daß Vieler Sünden werden wie Adams Sünde; in diesem Sinn ist die Absicht des Gesetzes ein sich Mehren der Uebertretung.

Der nächste Satz ist nicht Parenthese, so daß auch das dritte Hauptglied, B. 21, mit dem ersten zu verbinden wäre, und das erste *ἵνα* den näheren, das zweite den entfernteren Zweck des *παρεισέρχεσθαι* des νόμος angäbe <sup>4)</sup>, sondern der Relativsatz mit *ὃς* ist enger mit dem folgenden Absichtssatz, als mit dem vor-

1) vgl. Olshausen S. 208, Rothe S. 158, Bising, Umbreit S. 57.

2) vgl. Reiche, Philippi S. 199, Tholuck S. 272.

3) vgl. Philippi.

4) gegen Rothe S. 164.

hergehenden zu verbinden, und das *δέ* ist das erklärende: diese zweite Absicht macht begreiflich, wie jene erste stattfinden konnte. Das Gesetz hat jene Absicht verwirklicht: die Sünde hat sich gemehrt, gesteigert. Da ist aber nicht *ἀμαρτία* gleich *παράπτωμα* <sup>1)</sup>, sondern indem nun eben die Sünde bei Vielen die Art der Missethat Adams angenommen hat, Uebertretung geworden ist, so hat damit das sündige Verhalten selbst eine Steigerung erfahren; und zwar nicht bloß auf israelitischem Gebiet <sup>2)</sup>, sondern nach 3, 19 ist durch das Israel gegebene Gesetz auch die Sünde der außerisraelitischen Welt insofern gesteigert, als ja von seiner Erscheinung an sich gezeigt hat, daß die Sünde der Heiden, auch wenn sie ein Gesetz gehabt hätten, ebenso zur Uebertretung geworden wäre, wie die Sünde Israels, daß also die Sünde der Heiden und Israels wesentlich dieselbe ist. In dieser Welt und Menschheit nun, wo die Sünde durchs Gesetz also gesteigert worden war, ist die Gnade noch überschwänglich reicher geworden, und zwar dadurch, daß sie eben den sündigen Zustand nicht bloß wie er von Adam her ist, sondern so, wie er durchs Gesetz gesteigert worden ist, abgethan hat. Mit diesem *ὑπερπερισσεύειν* der Gnade war es aber auf eine Königsherrschaft der Gnade abgesehen. Denn hätte die Gnade die Sünde nur so wie sie von Adam her überkommen ist, aufgehoben, so könnte etwa noch davon die Rede sein, daß jeder Einzelne sich nun erst vermittelst eigenen sittlichen Thuns auf Grund seiner der Sünde entledigten Persönlichkeit, Gerechtigkeit und Leben erwerben müßte. Nachdem aber die Sünde in der oben angegebenen Weise sich gesteigert hat, und also auch eine Wirksamkeit der Gnade nöthig geworden ist, welche jenes zu persönlicher Uebertretung gesteigerte sündige Verhalten aufhob, so kann nun nicht wieder persönlich sittliches Thun Erwerbungsgrund der von der Gnade hergestellten *δικαιοσύνη* und *ζωή* für den Einzelnen sein, sondern so wie B. 20 sagt, ist es eben gekommen, damit die Gnade eine unabhängig vom Verhalten der Einzelnen herrschende

1) gegen Reiche, Glöcker, Baumgarten = Crusius, auch Visping.

2) gegen Philippi S. 201, van Hengel S. 541.

Macht sei, deren Wirkung man theilhaft wird durch die Zugehörigkeit zu Christo, ohne Hinzukommen irgend welches verdienstlichen sittlichen Thuns.

War nun aber der Tod, dem Alle unterlagen, eine fortwährende Erzeugung der Königsherrschaft der Sünde, indem die Sünde damit, daß sie Alle sterben ließ, zeigte, daß es gar nicht erst auf des Einzelnen Verhalten ankommt, sondern alle von Adam Stammende gleichmäßig ihr unterliegen <sup>1)</sup>, so heißt es nun, daß die Gnade herrsche *διὰ δικαιοσύνης*. *Αἰά* heißt es hier, und nicht *ἐν*, weil eben *χάρις* nicht das in der Welt gesetzte Neue selbst ist, sondern das göttliche Verhalten, kraft dessen das der Sünde entgegenstehende Neue, nämlich die *δικαιοσύνη* gewirkt ist. Aber eben darin liegt ja der Unterschied, daß dort ein von Seiten der Menschen selbst gesetztes Verhalten bestimmend für die ganze Entwicklung gewesen ist, dagegen hier die von jetzt an bestimmende Macht der Gerechtigkeit nur das Mittel ist, wodurch das göttliche Verhalten der Gnade fortwährend als die im Grunde Alles bedingende Macht wirksam ist. Abgesehen aber ist's mit dieser durch Gerechtigkeit vermittelten Königsherrschaft der Gnade auf *ζωὴ αἰώνιος*. Für beides also, für die Erlangung der Gerechtigkeit und des neuen Lebens ist es nur erforderlich, Christo dem Anfänger der neuen Menschheit anzugehören.

So ist es also auch hier wieder nicht sowohl ein Stück der christlich paulinischen Lehre, was dargelegt wird, sondern die als bekannt vorausgesetzten Wahrheiten von Sünde und Tod, von Gnade und Leben, von Verdammniß und Gerechtigkeit werden nur verwendet, um die Bedeutung der Person Christi und der persönlichen Zugehörigkeit zu ihr ans Licht zu stellen; und zwar wiederum nicht im Sinne einer umfassenden dogmatischen Exposition, sondern nur zu dem speciellen apologetisch polemischen Zweck, nachzuweisen, wie wenig auch nach dem Eintritt in die Theilnahme am Heil in Christo etwa, zur Vervollständigung des Heilsbesitzes oder zum Behuf der Heilsvollendung, das Gesetz und

1) vgl. Hofmann I S. 535 u. 538.

eine Unterstellung unter dasselbe nöthig sei. Der Glaube genügt, um mit Christo in Gemeinschaft und so in Besitz des Heils zu treten, das war der Satz, den Paulus 3, 21—4, 25 nach seiner Bedeutung für sein apostolisches Berufswerk behandelt hatte: die (durch Glauben gewordene) Zugehörigkeit zur Person Christi genügt, um im vollen Heilsbesitz zu bleiben und der Heilsvollendung gewiß zu sein, das ist auf der nächsten Stufe des Heilsweges die andere Grundwahrheit, von welcher aus sich die heidenapostolische Thätigkeit des Paulus und ihre Stellung zum Gesetz rechtfertigt.

Der letztere Gedanke nun wird, nachdem er Cap. 5 in umfassender Allgemeinheit hingestellt war, von Cap. 6, 1 an im Einzelnen und mit Beziehung auf das praktische Leben der christlichen Gegenwart erwiesen<sup>1)</sup>. Es ist dasselbe, wenn wir sagen, daß es von hier an das Gebiet der Heilsbewahrung sei, für das der Apostel die Entbehrlichkeit des Gesetzes, die Vollgenugsamkeit des Gnadenstandes aufzeigt. Des Christen Verhalten ist durch sein Stehen in der Gnade so vollständig normirt, daß es nichts weiter, keines Gesetzes für ihn bedarf. Denn so ungenügend es ist, dem Abschnitt Kap. 6—8 die vage Ueberschrift zu geben: „ethische Wirkungen der δικαιοσύνη“<sup>2)</sup>, so wenig ist der kritischen Frage nach der Stellung dieser Capitel im Zusammenhang des ganzen Briefes damit genug gethan, daß man sie als Abweisung unverständiger oder böswilliger Folgerungen aus dem zuletzt Gesagten (5, 20. 21) faßt<sup>3)</sup>. Denn falsche Folgerungen der bedenklichsten Art konnten noch an gar vielen andern Punkten der christlichen Heilswahrheit gezogen werden, man denke nur in unserm Brief an Stellen wie 1, 19 f., 24. 26. 28; 2, 6 ff. 14 f.; 5, 5. 10. 14: warum geht nun Paulus dort überall nicht, sondern nur hier auf diese Mißverständnisse ein, und noch dazu hier in solcher Breite und Ausführlichkeit? Läßt man vollends mit 5, 21 das 1, 17 gestellte Thema bereits allseitig

1) vgl. van Hengel S. 545, Olshausen S. 210. 2) so Meyer, vgl. Tholud. 3) so neuerdings Bisping, Umbreit, Philippi, auch Luther a. a. O. S. 16.

durchgeführt sein <sup>1)</sup>, so werden wenigstens die beiden Capitel 6 und 7, wenn nicht noch mehr, eine angehängte Digression. Im Wesentlichen richtig ist dagegen schon früher bemerkt worden, der Abschnitt gehöre noch zum abhandelnden Theil, indem er das Verhältniß der Gnadenlehre zur Sittlichkeit theoretisch bestimme <sup>2)</sup>; und was für den Abschnitt 5, 1—11 unrichtig war, das gilt hier: der Gedanke ist der, daß die innerlich nothwendige Folge der Rechtfertigung die Heiligung der Gerechtfertigten ist <sup>3)</sup>. Nur ist's nicht sowohl die Rechtfertigung, sondern vielmehr der mit ihr zugleich gewordene Stand der Zugehörigkeit zu Christo überhaupt, woraus die Heiligung abgeleitet wird <sup>4)</sup>.

Wäre des Apostels Absicht, Mißverständnisse der bisher vorgetragenen Rechtfertigungslehre zu beseitigen, so müßte eben auch das Folgende darauf ausgehen und darnach angethan sein, zu zeigen, wie gerade das bisher von der Heilswahrheit Gesagte, wenn es nur richtig verstanden werde, mit den sittlichen Grundforderungen des Lebens wohl bestehe; allein der Apostel läßt diese sittliche Richtigkeit des bisher Gesagten ganz bei Seite und geht zu Dingen über, von denen vorher noch gar nicht die Rede war: „nicht die Vereinbarkeit des Evangeliums mit dem sittlichen Bewußtsein, sondern bloß die Verpflichtung des Christen zur Heiligung wird ausgeführt“ <sup>5)</sup>. Daß der Gnadenstand zu seiner Selbstvollendung keines Gesetzes bedürfe, das war Cap. 5 als objectiver Thatbestand ausgesagt und auf seinen principiellen Grund zurückgeführt; daß man aber damit auch wirklich im praktischen Leben auskomme, das wird in den folgenden Capiteln an den einzelnen subjectiven Vorgängen und Zuständen erwiesen, welche innerhalb jenes in Cap. 5 ausgesagten umfassenden Sachverhältnisses beschlossen liegen. Wie aber dieser Erweis wesentlich mit zu des Apostels Aufgabe gehört, so wäre andererseits die bloße Zurückweisung einer falschen Folgerung um so zweckloser, da man nicht einmal zu bestimmen vermag, wem damit entgegengetreten werden soll. Das *τι οὖν ἐροῦμεν*; hat hier eine rein formelle, rhetorische Bedeutung: der Apostel leitet

1) so Philippi. 2) Reiche. 3) Nothe a. a. D. S. 186. 4) dies auch gegen Philippi S. 203. 5) Reiche S. 447.

was er sagen will, nur durch eine selbst erhobene<sup>1)</sup>, an seine letzten Worte angeknüpfte Einrede ein, weil er sich überhaupt in einer apologetischen Ausführung bewegt; er verläßt aber dann eben darum den Zusammenhang zwischen der Einrede und dem, woraus sie genommen ist, und bewegt sich frei in der neuen, selbstständigen Gedankenreihe, um die es ihm von vorn herein zu thun ist.

Diese Entbehrlichkeit des Gesetzes für die Herstellung eines rechten sittlichen Lebens bei dem Christen weist der Apostel in zwei Ausführungen nach, deren eine das ganze 6., die andere das 7. Capitel umfaßt. Man hat zwar die ersten sechs Verse des 7. Cap. noch mit dem Vorhergehenden zu einem Abschnitt zusammengenommen<sup>2)</sup>, allein erstlich ist schon das *διὰ τ. Χρ. τοῦ ζυγίου ἡμῶν* 6, 23 wohl ebenso Zeichen des Abschlusses, wie 8, 39; 7, 25; 5, 21, und eigentlich auch 4, 24. 25. Sodann aber springt in die Augen, daß im ganzen 6. Capitel gar nicht vom Gesetz die Rede ist, während von 7, 1 an die ganze Entwicklung sich an diesen Begriff anschließt. Dort argumentirt Paulus ganz selbstständig und ohne Rücksicht auf das Gesetz von den wesentlich neuen ethischen Zuständen und Verhältnissen aus, in die der Gnadenstand den Menschen versetzt; hier aber (Cap. 7) geht die Beweisführung vom Gesetz aus, an seinem einstigen und jetzigen Verhältniß zum Menschen wird gezeigt, warum es für den Christen keiner Unterstellung unter dasselbe bedarf. So wird der Nachweis vollständig, indem er an den beiden Gliedern des zu regelnden Verhältnisses, am Christen und am Gesetz geführt wird. Es zerfällt aber jeder dieser zwei Haupttheile wieder in zwei Unterabtheilungen, von denen jede den Beweis von einer andern Seite aus führt.

Gehen wir zunächst an Cap. 6, so wird bis B. 14 gezeigt, wie die rechte Heiligkeit beim Christen nicht durch Verpflichtung zum Gesetzesgehorsam gewahrt zu werden braucht, da er ja der Sünde völlig abgestorben, d. h. seinem Personleben nach unfähig ge-

1) vgl. Müllert, Meyer, Philippi.

2) so z. B. Dishausen S. 210, Bisping S. 190, van Hengel S. 23.



worden ist, der Sünde zum Mittel ihrer Selbstverwirklichung zu dienen. Wie soll er da „in ihr leben“? d. h. die Sünde so zur vollen Lebensäußerung machen, daß gleichsam das Leben selbst in diesem seinem Produkt enthalten ist <sup>1)</sup>. Daß aber wirklich ein solches Sterben des Christen für die Sünde geschehen ist, erweist der Apostel durch die Erinnerung daran, daß die Taufe eine Taufe auf Christi Tod ist; denn er lehrt nicht, was die Taufe ist, sondern setzt diese Erkenntniß voraus und benützt sie nur für seinen Zweck. *Βαπτίζειν εἰς τινά* heißt einen durch die Taufe in ein Gemeinschaftsverhältniß zu Jemand setzen <sup>2)</sup>. Nun heißt es aber absichtlich *Χριστός Ἰησοῦς*, und gleich hernach (B. 4) *Χριστός* allein, Jesus soll vor Allem auch seinem gegenwärtigen Leben nach als der Heilmittler des N. B. bezeichnet werden, mit dem man in Gemeinschaft treten muß, um so der Heilsgemeinde selbst zugehören. Dieser ewig bleibende und darnum in göttlichem Leben stehende Vermittler der Zugehörigkeit zum Heil ist er aber eben dadurch geworden, daß er sein unter die Bedingtheit durch Sünde und Tod gestelltes irdisch menschliches Leben vollständig durchlebte, d. h. es sterben ließ, um dann das neue Leben des Geistes und der Herrlichkeit wieder zu nehmen. Gehört aber dieser Durchgang durch den Tod seines irdisch fleischlichen Lebens nothwendig zu seiner jetzigen Heilmittlerstellung, so ist auch unsere Gemeinschaft mit ihm als diesem Heilmittler eine durch die Gemeinschaft seines Todes hindurch sich herstellende.

B. 4 legt das näher auseinander. Der Nachdruck ruht wieder auf dem Absichtssatz, während die vorhergehende Aussage nur Wiederaufnahme von B. 3 ist. *Εἰς τὸν θάνατον* gehört nämlich nicht zu *συνετάφημεν* <sup>3)</sup>, sondern macht mit *τοῦ βαπτίσματος* einen Begriff aus, das Neue ist nur das *συνετάφημεν*, und zwar erstens, insofern das Begräbniß, indem es den Leichnam von der Oberfläche, der Sphäre des Lebendigen, in die Tiefe

1) vgl. Gal. 2, 20; Eph. 2, 3. 10; Col. 3, 7 u. ö. 2) vgl. Hofmann II, 2. S. 145; dazu 1. Cor. 10, 2 u. van Hengel S. 552, gegen Fritzsche, Meyer u. A. 3) gegen Baumgarten-Crusius, Hofmann a. a. D., Wilke, Hermeneut. II, S. 92.

hinabthut, gleichsam die volle Ausgestaltung des Todes ist <sup>1)</sup> — und Paulus mag da wohl an den Ritus des Untertauchens gedacht haben —; sodann aber liegt gegenüber dem vorhergehenden *εἰς* ein Nachdruck auf dem *συν*. Es ist da aber nicht gemeint, daß in Christi Reichnam stellvertretungsweise auch unsere Sündenleiber mitbegraben seien <sup>2)</sup>, da wäre gerade das *συν* unpassend <sup>3)</sup>; sondern die Taufe theiligt uns so an Christi Tod und Begräbniß, daß sie unsere eigenen Widerfahrnisse werden <sup>4)</sup>, und nicht bloß die dadurch von Christo erworbenen Gnadengüter uns zufallen <sup>5)</sup>. Denn wie Christus die persönliche Entscheidung für die Menschheitsgeschichte ist, so sind auch jene Widerfahrnisse nicht bloß individueller Art, sondern von universeller entscheidender Bedeutung. Wie mit Christi Tod und Begräbniß jener durch die Sünde bedingte Lebensstand ein für allemal abgethan ist, so haben wir in der Taufe das in Christo hergestellte Ende des Alten für uns selbst als Ende unseres Lebens erfahren. Die Hauptsache aber bleibt der Absichtszweck <sup>6)</sup>: wie mit Christi Tod und Begräbniß, so ist's auch mit unserer Theiligung daran abgesehen auf ein neues, von dem vorigen sündig bestimmten völlig geschiedenes Leben. Indem aber bei Christo selbst jenes neue Leben nur durch einen Machterweis Gottes, durch den er sich als das, was er ist, als Gott kund that <sup>7)</sup>, erstand, so ist das für uns eine Verbürgung, daß ein solcher Wandel in Lebensneuheit wirklich möglich sei, da er ja nicht von uns aus hergestellt werden soll, sondern vermittelt ist durch eine gleiche herrliche Machtbethätigung Gottes.

Auf das letzte Moment bezieht sich das *γάρ* B. 5. Der Drang nämlich, sogleich zu der Aussage zu kommen, die er im Sinn hat, läßt den Apostel in B. 4 eine gewisse Incongruenz in den Parallelismus bringen <sup>8)</sup>, er sagt mit dem *περιπατήσωμεν* etwas über das erste Glied des Vergleichs (*ἡγέθη*) Si-

1) vgl. Bengel, Philippi. 2) so Philippi. 3) vgl. 1 Cor. 15, 22. 4) so schon Chrysostomus; Hofmann a. a. D., auch Olshausen. 5) so z. B. Tholud S. 282. 6) vgl. Rückert S. 309, Umbreit S. 59. 7) vgl. Reiche, Köllner, Glöckler, besonders Fritzsche S. 367. 8) vgl. Luther a. a. D. S. 16.

nausgehendes aus, und bringt nun erst nachträglich in V. 5 das so zu sagen übersprungene oder doch zurückgestellte Moment: es kann bei uns auf einen solchen Wandel abgesehen sein, weil wir eben auch eines solchen neuen Lebens theilhaftig werden, wie es Möglichkeitsgrund eines solchen Wandels ist. Das Futurum *ἐσόμεθα* nämlich, entsprechend dem an *ἐτάφημεν* ange-schlossenen *ἵνα* mit seinem futurischen *περιπατ.*, will nur besagen, was von dem Moment des in der Taufe geschehenden Sterbens aus als weitere beabsichtigte Wirkung sich ergeben muß<sup>1)</sup>. Denn da eben Christi Tod wesentlich darin seine Bedeutung hat, Durchgang zum Leben der Herrlichkeit zu sein, so kann man in der That denselben gar nicht anders an sich erfahren, denn als einen zum Leben führenden. Das *τοῦτο γινώσκοντες* des V. 6 kann nun weder die Aussage von V. 5 begründen<sup>2)</sup>, noch auch anstatt des verb. fin. nur die Construction fortführen wollen<sup>3)</sup>, sondern es gehört eng zu *ἐσόμεθα* als der jenen Zustand begleitende Umstand. Dieses Sein in dem neuen Auferstehungsleben ist begleitet von einem erfahrungsmäßigen Bewußtsein — denn dies ist überall die Bedeutung von *γινώσκειν*<sup>4)</sup> —, daß unser alter Mensch u. Der Nachdruck liegt auch hier wieder auf dem Absichtssatz. Ferner ist wohl zu beachten, daß das Subject diesmal nicht wie vorhin bei *συνετάφημεν* ein bloßes *ἡμεῖς* ist, sondern *ὁ παλ. ἡμ. ἄνθρωπος*, und dies hängt damit zusammen, daß die ganze Aussage von dem *γινώσκοντες* abhängt. Indem der Mensch an dem neuen Leben, das mit Christi Auferstehung vorhanden ist, Theil bekommt, wird er eben inne, daß er das Subject, welchem jenes Sterben widerfahren ist, von sich wie er jetzt ist, zu unterscheiden hat; der, welcher gestorben ist, wird ihm zu seinem alten Menschen eben damit, daß er sich jetzt als einen andern, in einem neuen Lebenszustand findet.

Schon um des *παλ. ἡμ. ἄνθρ.* willen werden wir nun in *τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας* nicht eine Bezeichnung der Sünde sehen<sup>5)</sup>, sie etwa gar als ein Ungeheuer vorgestellt denken<sup>6)</sup>,

1) vgl. Meyer. 2) so Reiche, Köllner, Müldert, Meyer, van Hengel u. A. 3) so Fritzsche, Philippi. 4) vgl. van Hengel S. 566. 5) gegen Olshausen, Krehl, Philippi, Müller, Lehre v. d. Sünde I, S. 398. 6) so Reiche.

sondern es ist eine Bezeichnung des menschlichen Leibes, welche besagt, inwiefern er zunichte gemacht werden soll, nämlich insofern er durch die Sünde bestimmt ist. Nicht als werde hier der Leib als Sitz der Sünde überhaupt bezeichnet <sup>1)</sup>, sondern der Leib wird nach der Sünde benannt, weil der einzelne Mensch, um den es sich ja hier handelt, eben damit, daß er einen Leib hat, jenem sündigen, von Adam sich forterbenden Naturwollen mit zwingender Nothwendigkeit unterworfen ist. Insofern also der Leib dem Individuum seine Zugehörigkeit zur sündigen alten Menschheit vermittelt, insofern sollte er nicht blos außer Wirksamkeit, sondern außer Bestand gesetzt werden. Das kann nun aber nicht identisch mit eben jenem Kreuzigen des alten Menschen sein, dessen Absicht es ist, sondern aus dem erklärend im Genitiv beigefügten Infinitiv <sup>2)</sup> τοῦ μηκέτι κτλ. läßt sich erkennen, daß σῶμα hier als das gemeint ist, was dem Individuum zur Selbstbethätigung dient, ebenso wie hernach B. 13 μέλη mit σῶμα B. 12 abwechselt <sup>3)</sup>. Ist es der Leib, der uns nach unserm ganzen Wesensbestand jenem sündigen Naturzusammenhang der adamitischen Menschheit einverleibt, so kann auch die durch ihn geschehende Selbstbethätigung unseres Wesens nur demselben sündigen Naturwollen unterstellt, nur sündig sein. So sehen wir auch hier, wie der Apostel nicht bestimmte Lehren über Wiedergeburt und Heiligung vortragen, sondern nur apologetisch zeigen will, daß die Zugehörigkeit zu Christo ein Beharren bei der Sünde nicht erlaubt, daß vielmehr bei Herstellung derselben eine Neugestaltung unsers sittlichen Thuns und Verhaltens beabsichtigt ist, und der Christ sogar erfahrungsmäßig um diese Absicht weiß, indem das neue Leben selbst sich ihm innerlich als ein solches kund thut, welches auf ein neues, dem neuen Leben analoges Verhalten hindrängt.

Nur negativ war der letztgenannte Gedanke in B. 6 ausgedrückt in den Worten τοῦ μηκέτι κτλ., nur in dieser Negation dient ihm B. 7 zur Bestätigung. Da ist aber weder von Christi Tod, noch von unserem geistlichen Tod <sup>4)</sup> die Rede, sondern

1) gegen Frischa S. 379 f. 2) vgl. Röm. 1, 24. 3) vgl. Col. 3, 5. 4) so Olshausen, Krehl, van Hengel, Philippi.

es ist ein allgemeiner Satz aus dem Gebiete des natürlich Menschlichen <sup>1)</sup>, welchem B. 8 geistlich der analoge Vorgang, wie er auf dem Gebiete des Christenthums sich gestaltet, gegenübergestellt wird. Das *δικαιοῦσθαι* kann also hier nicht von der christlichen Rechtfertigung, ja überhaupt nicht von einer Gerechtklärung als Bezeichnung eines Verhältnisses gemeint sein, denn B. 6 ist ja eben von der Herstellung eines Zustands die Rede. Diese unrichtigen Fassungen scheinen mir vor allem dadurch veranlaßt, daß man *τῆς ἀμαρτίας* für dasselbe nahm wie *τῶν παραπτωμάτων* oder *ἀμαρτημάτων*. Aber nicht von den einzelnen im Leben begangenen Sünden ist die Rede, als ob dieselben im Tod gebüßt und so der Mensch factisch losgesprochen würde <sup>2)</sup>, sondern von dem sündigen Verhalten ist der Gestorbene losgekommen, da er wie überhaupt nichts, so auch nicht Sünde thut <sup>3)</sup>, und indem er sich in diesem Zustand befindet, ist er gerecht, ist einer, der keine Sünde thut. Der Nachdruck liegt da auf *ὁ ἀποθανών*. Daß, wenn es zu einem nicht von der Sünde bestimmten Verhalten kommen soll, der Mensch sterben muß, das beweist Paulus aus der allgemeinen Wahrheit, daß überhaupt in dem gegenwärtigen Weltlauf ein Zustand, wo man nicht sündigt, nur mit dem Tod eintritt, indem eben, solange der Mensch in einer durch seine Leiblichkeit vermittelten Bethätigungsfähigkeit steht, er nicht anders kann, als Sünde thun.

Bei dem Tod dagegen, den wir mit Christo sterben (B. 8), stellt sich das anders; da ist das Loskommen von der Sünde nicht bloß in jener negativen Weise, sondern auf Grund vollen Lebens und voller Bethätigungsfähigkeit vorhanden. Daß wir uns aber dieses Lebens versichert halten dürfen, kommt daher, daß es nur Theilnahme an dem schlechthin unvergänglichen Leben des verklärten Christus selbst ist. Statt von den widergöttlichen Mächten der Sünde und des Todes ist jetzt Christi Leben allein bestimmt von der Beziehung zu Gott, welche wesentlich Gemeinschaft mit Gott ist. Ist also die Taufe eine Bethätigung am Tod Christi, so sind wir durch sie auch theilhaftig an diesem der

1) vgl. Reiche, Köllner, Frißsche, Bisping, Meyer, Tholuck S. 304.  
2) so z. B. Usteri, paul. Lehrb. S. 211. 3) vgl. Bisping, Meyer.

Sünde gänzlich entnommenen und ausschließlich von der Gemeinschaft mit Gott bestimmten Leben; und zwar ist das wirklich so, denn *λογισθε* will nicht sagen, daß wir uns für etwas ansehen sollen, was wir eigentlich nicht sind, sondern es ist gleich *aestimare*, wir sollen diesen Maßstab an unser sittliches Verhalten anlegen.

Der natürliche Abschluß dieser Gedankenreihe ist die doppelte Vermahnung B. 12 und 13. Man fällt aber ganz aus der zu Grunde liegenden Anschauung, wenn man in B. 12 das *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι* als den Bereich des *βασιλεύειν* nimmt <sup>1)</sup>; das *ἐν* bezeichnet vielmehr wie 5, 21 dasjenige, worin jene Herrschaft der Sünde sich vermittelt. Damit, daß man in einem dem Tod gehörigen, sterblichen Leibe steht, gehört man dem unter der Herrschaft der Sünde stehenden Organismus an, untersteht also selbst der Sünde. Trägt nun auch der, Christ noch diesen sterblichen Leib, so soll er doch bei ihm nicht mehr Vermittler jener Sündenherrschaft sein, weil ja der Christ bei Leibesleben jenem sündigen Geschlechtszusammenhang, dem er eigentlich kraft seiner Leiblichkeit zugehört, entnommen und in die Zugehörigkeit zu dem [nur durch Gottesgemeinschaft bestimmten Leben Christi versetzt ist. — Hat B. 12 die Vermahnung mehr in umfassender Allgemeinheit ausgesprochen, so tritt nun B. 13 die Beziehung auf das einzelne Thun hinzu, weshalb hier für das einheitliche *σῶμα* das vervielfältigende *μέλη* eintritt. In derselben Doppelheit tritt nun auch die positive Mahnung hinzu, und endlich wird die gesammte Paränese begründet durch B. 14. Das Futurum *κυριεύσει* ist weder als Ermahnung <sup>2)</sup>, noch als Voraussetzung <sup>3)</sup>, noch als Verheißung <sup>4)</sup> zu nehmen, sondern als einfache Aussage, welche futurisch geformt ist, weil das von jetzt an fortgehend so sein soll. In dem dies *οὐ κυριεύσει* begründenden Satz heißt es aber absichtlich nicht *ὅφ' ἀμαρτίαν*, weil es eben darauf ankommt, das zu nennen, was als objective Norm das sittliche Verhalten bestimmt, der Apostel will ja die Entbehrlichkeit des νόμος darthun. Wären sie unter dem Gesetz,

1) so van Hengel, Philippi. 2) so z. B. Flatt, Umbreit S. 63.

3) so de Wette, Visping. 4) so Meyer, Philippi u. A.

so könnte es nach 5, 20 nur darauf abgesehen sein, die bereits in Herrschaft stehende Sünde zu steigern; sind sie aber unter der Gnade, so ist ja die Norm für ihr sittliches Thun nicht eine bloße Forderung, sondern, wie der Apostel soeben nachgewiesen (vgl. 5, 21), die Mittheilung dessen selbst, was des Sündenlebens entlebigt und die Kraft zu rechtem Verhalten verleiht.

Diesen Gedanken, mit dem Paulus zu seinem Ausgangspunct zurückgekehrt ist, benützt er nun aber gleich, um, abermals in Form der Abweisung einer falschen Folgerung, einen neuen Beweis für die Entbehrlichkeit des Gesetzes bei den in der Gnade Stehenden beizubringen. Hat er diese B. 1—14 aus dem Zustand des Christen dargethan, so erweist er sie jetzt aus dem neuen Dienstverhältniß, in das der Christ mit seiner Wiedergeburt eingetreten ist; oder, was dasselbe, der Christ kann eigentlich, subjectiv angesehen, gar nicht (1—14), und darf auch, objectiv angesehen, nicht der Sünde fröhnen. Damit hängt dann auch zusammen, daß vorhin von einem Verharren bei der Sünde, also mehr von einem ganzen Zustand, von dem Gesamtcharakter des Lebens, die Rede ist, während hier mehr das einzelne Sündethun (*ἀμαρτήσομεν*) in Betracht kommt. Die Zurückweisung der in B. 15 fragweise gezogenen falschen Folgerung begründet der Apostel in B. 16, indem er den Nachdruck darauf legt, daß ein Knechtsverhältniß es mit sich bringt, gehorchen zu müssen. Wir ziehen also in dem Satz mit *ὅτι* nicht mit fast allen Auslegern das *εἰς ὑπακοήν* zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden: „wem ihr euch als Knechte zur Verfügung stellt, dem seid ihr eben Knechte zum Gehorsam“; und als appositionelle Wiederholung tritt dann das relativisch angeknüpfte *ὃ ὑπακούετε* hinzu, welches ebenso selbstständig zu stehen kommt, als wäre asyndetisch geschrieben: „ihr gehorcht ihm.“ Bei der gewöhnlichen Erklärung: „wisset ihr nicht, daß, wem ihr euch als Knechte stellet zum Gehorsam, ihr Knechte dessen seid, dem ihr gehorcht“, bleibt das doppelte dative Object immer sinnwidrig; es müßte da entweder der Vorderatz ein hypothetischer sein, oder es dürfte im Nachsatz nicht *ὃ ὑπακούετε*, sondern *οἱ ὑπακούουσιν* heißen, wobei überdies noch eine lästige Tautologie in dem *εἰς ὑπακοήν* und *ὑπακούετε* entsteht.

Je sichtlich<sup>er</sup> aber der Apostel diesen allgemeinen Satz aus dem entnommen hat, was er soeben B. 13 gesagt hat, desto weniger befremdlich ist es, wenn er nun diesen allgemeinen Gedanken in eine nur auf das Verhältniß zu Gott passende Alternative ausgehen läßt. Nur zweierlei ist möglich: entweder ist man ein Knecht der Sünde oder des Gehorsams. Das dem gottwidrigen Verhalten entgegenstehende richtige Verhalten gegen Gott ist ja eben der Gehorsam, mit welchem man sich aneignet, was Gottes Gnade angeeignet haben will. Denn *ὑπακοή* ist nicht von der *nova obedientia* des Wiedergeborenen<sup>1)</sup>, sondern vom Gläubigwerden, vom Glaubensgehorsam<sup>2)</sup> zu verstehen. So paßt dann auch der Zusatz *εἰς δικαιοσύνην* trefflich; denn wo man diesem Glauben sich unterzieht, gleichsam Knecht dieses Glaubens wird, da kommts zur Gerechtigkeit, während wo man nicht gläubig wird, eben jener Zustand bleibt, aus dem der Glaube erlebigt, nämlich die Zugehörigkeit zu der unter der Sünde und ihrer im Tode sich vollziehenden Herrschaft stehenden adamitischen Menschheit. Hat sich nun aber der Christ dem Glauben unterstellt, so folgt daraus von selbst, daß der Glaube und das im Glauben gesetzte Verhältniß zu Gott das ist, dem er zu gehorchen, was ausschließlich sein Verhalten zu bestimmen hat. Wollte er also sündigen, so müßte er eben damit aus seinem durch den Glauben gesetzten Dienstverhältniß heraus- und in ein Dienstverhältniß zur Sünde eintreten. So wenig also der Knecht, der einen Herrn hat, für sein Thun noch eines anderweitigen Gesetzes bedarf, ebensowenig bedarf es für den Christen, um ihn zum rechten Verhalten zu weisen, einer Unterstellung unter das israelitische Gesetz, er braucht nur demjenigen, dem er sich zu Dienst begibt, auch wirklich gehorsam zu bleiben.

Bei den Lesern nun ist jene Alternative bereits dahin entschieden, daß sie der Sünde Knechte waren, jetzt aber glaubensgehorsam das Wort vom Heil angenommen haben. Sind sie aber damit von der Sünde frei geworden, so sind sie ebendamt doch nur wieder in ein Knechtsverhältniß, nämlich zur Gerechtigkeit getreten. Denn auf dem *ἔδουλώθητε* (B. 18) ruht aller Ton,

1) so z. B. Philippi. 2) vgl. Reiche.



ein Knechtsein ist gemeint wie es B. 16 beschrieben war. Gerade dieser Ausdruck soll nun nach den meisten Auslegern als ein zu massiver <sup>1)</sup> im Folgenden durch einen Zwischensatz entschuldigt werden. Allein ich kann weder etwas Massives in ἐδουλ., noch eine Entschuldigung im Folgenden finden. Denn ἀνθρώπινον ist nicht gleich κατὰ ἄνθρωπον, sondern Object zu λέγω: Menschliches rede ich; das Geknechtetwerden ist nur ein auf dem natürlich menschlichen Gebiet geschehender Vorgang. Διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν läßt sich auch nicht ohne Willkür von der schwachen Fassungskraft der Leser verstehen <sup>2)</sup>; sondern eben weil die Christen noch in dieser irdischen, Sünde und Tod ausgesetzten Leiblichkeit stehen, so ist eben auch ihr Dienstverhältniß zur Gerechtigkeit dasselbe, was auf dem natürlich menschlichen Gebiete ein δουλωθῆναι ist, es ist ein stetiges zwingendes, selbstüberwindendes Unterwerfen ihres Lebens unter die Gerechtigkeit nothwendig.

Nachdem nun bisher gezeigt war, wie das neue Dienstverhältniß des Christen die Unterstellung unter das Gesetz unnöthig macht, so wird von B. 21 an darauf hingedeutet, wie dieser Dienst, gegenüber dem einstigen Sündendienst, an seiner Ergiebigkeit ein hinreichend kräftiges Motiv zu seiner stetigen, bereitwilligen Einhaltung den Christen an die Hand gibt. Läßt man nun hier das ἐφ' οἷς noch zur Frage gehören <sup>3)</sup>; so begreift man das folgende γὰρ nicht. Denn ein οὐδένα vorher zu suppliren, wäre nur dann möglich, wenn dies Wort selbst schon in der Frage vorkäme, so daß nur darnach gefragt würde, ob sie wirklich keine Frucht gehabt haben. So bei Euripides: ΕΚ. σοὶ δ' οὐκ ἔχρησεν οὐδὲν ὧν ἔχεις κακῶν; ΠΟΛ. οὐ γὰρ ποτ' ἂν σὺ μ' εἶλες ὧδε σὺν δόλῳ <sup>4)</sup>. Sodann wäre dabei, nach der richtigen Auflösung der Attraction <sup>5)</sup>, καρπὸν ἔχειν wider den Sprachgebrauch mit ἐπί construirt. Wir nehmen also mit Luther und den meisten Neueren ἐφ' οἷς κτλ. als Antwort. Da ist dann ἐπαισχύνεσθαι, ebenso wie 5, 5, ganz gleich dem

1) so Philippi. 2) vgl. Kypke I. I. p. 168. 3) so neuerdings wieder Meyer. 4) Hee. 1268 f. b. Rost, griech. Gramm. 7. Ausg. S. 687. 5) Rost a. a. D. S. 674 f.

hebräischen  $\text{וְיָצַח}$  gebraucht, nicht von der Scham über die Gottlosigkeit der That, deren Erwähnung, mag man nun construiren wie man will, weder dem Zusammenhang der ganzen Stelle angemessen ist, noch auch für den Gedanken des V. 21 speciell irgend etwas austrägt, sondern von der Scham, von dem zu Schanden Werden, welches entsteht, wenn sich thatsächlich erweist, daß etwas nicht das ist, wofür man es angesehen <sup>4)</sup>). So sind dem Sünder die sündlichen Lüste und Thaten selbst ein Genuß, womit die Sünde ihn gleichsam lohnt, den sie aber thatsächlich nur trügerischer Weise benützt, um mittelst desselben an dem Menschen ihre Todesherrschaft zu erzeigen <sup>5)</sup>). So kommen also auch wir darauf hinaus, daß hier nur von dem Nichthaben einer Frucht, nicht bloß von einer qualitativ schlechten Frucht die Rede ist <sup>6)</sup>), es hat sich gezeigt, daß jene Dinge das, was sie an ihnen zu haben vermeinten, nämlich ein Gewinn, durchaus nicht waren. „Was hattet ihr damals für Frucht? Solche Dinge, die, wie sich zeigte, in der That gar keine Frucht sind, denn worauf sie hinauslaufen, ist der Tod.“

Jetzt aber, in ihrem Dienstverhältniß zu Gott, haben sie ihre Frucht  $\text{τὸν καρπὸν ὑμῶν}$ , d. h. den ihnen wie jedem in Dienst Stehenden zukommenden Lohn; und das ist zunächst eine abgeschlossene Aussage mit betontem  $\text{ἔχετε}$ , vor dem  $\text{εἰς}$  ist dann noch ein  $\text{καρπὸν}$  zu ergänzen: ihr habet eure Frucht als eine zur Heiligung führende. Die Frucht ist also nicht die Heiligung <sup>1)</sup>), oder besser der Thatbestand des Heiligseins, sondern das neue sittlich rechte Thun <sup>2)</sup>), welches ja ein Gewinn ist, insofern im Grunde Gott selbst es durch sie wirkt (V. 13), und welches in steigender Förderung das natürliche Leben heiligt. Als das schließlich zu erreichende Ziel aber haben sie ewiges Leben. V. 23 bringt nun die zusammenfassende Bestätigung für die Doppelaussage V. 21 und 22 in dem allgemeinen Satz: die Sünde bezahlt, und zwar gleichsam lohnweise, mit dem Tod, der Tod ist im Grunde der einzige und eigentliche Gewinn des Sünden-

1) vgl. de Wette.

2) vgl. 7, 11; Eph. 4, 22.

3) gegen van

Sengel S. 612.

4) so z. B. Baumgarten-Crusius.

5) vgl. Meyer,

Philippi.

dienstes! dagegen was Gott gibt, ist ein Gnadengeschenk, und besteht in ewigem Leben; und darum konnte der Apostel mit solcher Sicherheit sagen, daß die Gläubigen jene ihre Frucht wirklich besitzen, denn eben das, worauf es mit diesem Leben der Heiligkeit hinauskommen soll, nämlich ewiges Leben, eben das ist ja hier der schon vor allem sittlichen Verhalten und als Grundlage desselben wesentlich zu eigen gegebene Besitz.

Was in Cap. 6 vom Subject, vom Christen aus gezeigt war, das wird in Cap. 7 von Seiten des Objects, des Gesetzes aus dargethan, und zwar so, daß mit ἡ ἀγνοῖα auf eine unbezweifelte Thatsache hingewiesen wird, welche derjenige leugnen müßte, der das Vorhergehende nicht gelten lassen wollte. Der Gedanke war nämlich bisher nicht bloß der, daß der Stand unter der Gnade nicht Leichtsinns des Sündigens, sondern Ernst der Heiligung mit sich bringt<sup>1)</sup>, sondern daß durch das Dienstverhältniß zu Gott das zum Gesetz überflüssig gemacht wird. Es kann also das Folgende auch nicht ein Beweis sein dafür, daß der Christ nicht dem Gesetz untergeben sei<sup>2)</sup>, sondern gerade wie 6, 1—13 wird hervorgehoben, daß der Christ nicht anders als durch einen Tod, den er dem Gesetz gestorben, vom Gesetz freigekommen ist, und zwar um zu zeigen, wie unnöthig es ist, wie wenig gleichsam die objectiven Rechtsansprüche des Gesetzes es erfordern, daß der Christ ihm untergeben werde. Wenn sich da der Apostel, da er einen speciellen Fall aus dem israelitischen Gesetz zu seiner Beweisführung benützen will, auf die Gesetzeskenntniß seiner Leser beruft, so läßt sich daraus nicht auf den judenchristlichen Charakter der ganzen römischen Gemeinde schließen<sup>3)</sup>; gerade bei diesem Stand der Dinge wäre der Beisatz unmotivirt und befremdlich. Paulus wendet sich nicht einmal speciell an den judenchristlichen Theil der Gemeinde<sup>4)</sup>; denn dann müßte es heißen τοῖς ἰν., und das λαλῶ müßte durch ein τοῦτο oder ὡς auf diese kleine Stelle 7, 1—4 eingeschränkt werden, während es in solcher Allgemeinheit nur von dem ganzen Schreiben gelten kann. Der Apostel erinnert viel-

1) Hofmann II, 1. S. 236. 2) so z. B. Frißsche, Philippi. 3) gegen Krehl, S. XX. 4) gegen Reiche, Bising, Philippi.

mehr durch diese zwischenfällige Bemerkung die Gemeinde als eine heidenchristliche daran, daß sie das Gesetz kenne, wie denn in der That alle christliche Belehrung der Heiden an die im N. T. vorliegende Offenbarung des göttlichen Willens sich anschließen mußte. Dann aber mußten die Leser wissen, daß das Gesetz über den Menschen Herr bleibt, nicht „nur so lang er lebt“<sup>1)</sup>, sondern durch sein ganzes Leben, nur und erst der Tod erledigt vom Gesetz<sup>2)</sup>. Daß dem so sei, zeigt der Apostel an dem Beispiel der Ehe, weil dies der einzige Fall ist, wo Jemand vom Gesetz freikommt durch den Tod und doch im Leben bleibt, diese seine Freiheit also bethätigen kann<sup>3)</sup>. Die Frau, mit ihrem Manne in eins zusammengeschaut, muß erst, indem der Mann stirbt, gleichsam selbst den Tod erfahren, um des Gesetzes ledig zu werden, das sie als Frau an den Mann bindet. Denn *κατήγγηται* B. 2 heißt nicht blos „sie ist gänzlich geschieden“<sup>4)</sup>, sondern sie ist außer Bestand gesetzt, hat aufgehört zu sein. Subject ist ja *ἡ ὑπανδρος γυνή*, die Ehefrau existirt wirklich nicht mehr von dem Tod des Mannes an<sup>5)</sup>. *Ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός* ist nun aber nicht der Abschnitt des Gesetzes, der vom Manne handelt<sup>6)</sup>, einen solchen gibts nicht; und wäre der von der Ehe handelnde Theil gemeint, so würde der nach dem Zusammenhang offenbar vielmehr als *νόμος τῆς γυναικός* bezeichnet werden, sondern *τοῦ ἀνδρός* ist Apposition<sup>7)</sup>, oder wie wir besser sagen werden, exexegetischer Genitiv zu *νόμον*: das Gesetz, sofern es von der Ehe handelt, ist dem Weibe im Manne verkörpert, leibhaftig geworden. Ist also die Ehefrau durch des Mannes Tod außer Bestand gesetzt, so ist sie eben damit von dem Gesetz, welches eigentlich der Mann selbst war, losgekommen — *καταργεῖν ἀπό* prägnante Construction wie 2 Cor. 11, 3; Gal. 5, 4. Die Frau kann also rechtmäßiger Weise eines andern Mannes werden nur so, daß sie zuvor den Tod als Tod

1) gegen Meiche II, S. 7, Köllner, Krehl, Umbreit. 2) vgl. Meyer, Hofmann a. a. O. S. 237. 3) vgl. Hofmann a. a. O. S. 238.

4) gegen Fritzsche S. 8, Baumgarten-Ernstus, Philippi S. 231. 5) vgl. z. B. Meyer S. 205. 6) so neuerdings Bisping, Meyer, Philippi, Tholuck.

7) vgl. Bengel z. b. Et.

ihrer Mannes erfahren hat. In diesem Fall aber ist sie frei vom Gesetz, und wie sie frei ist, sagt der folgende Infinitivsatz, der weder als Folge, noch als Zweck<sup>1)</sup>, sondern als nähere Bestimmung zu fassen ist.

Das Alles ist nun aber nicht eine allegorische Vergleichung, so daß etwa der Christ das Weib, und das Gesetz der Mann wäre<sup>2)</sup>; denn, abgesehen von der vollständigen Undurchführbarkeit dieses Vergleiches, so heißt es ja B. 4 nicht *οὐτως*, sondern *ὡςτε*. Daß es mit dem Gesetz diese, soeben an einem Beispiel aufgezeigte Bewandniß hat, daher ist es gekommen, daß ihr dem Gesetz getödtet wurdet, daß das Leben, für dessen ganze Dauer das Gesetz gilt, ein Ende nehmen mußte<sup>3)</sup>, wenn anders das Verhältniß der Zugehörigkeit, in welches ihr zu Christo kommen solltet, nicht ein ehebreyerisches, unrechtmäßiges werden sollte — denn der Satz mit *εἰς* gehört eng zu *ἐθανατώθητε*. So aber ist dem Gesetz und dem Verhältniß zu ihm vollständig sein Recht geschehen, es kann keine Ansprüche mehr erheben: wollte man die Christen noch dem Gesetz unterstellen, so müßte man leugnen, daß sie durch den Tod dem Gesetz entnommen seien, müßte also ihr Verhältniß zu Christo für ein ehebreyerisches erklären. Wie aber in dem Beispiel die Frau den Tod mittelbar durch den Mann erfährt, so ist auch das leibliche Leben Christi, insofern er selbst getödtet wurde, das Mittel gewesen, wodurch uns jener vom Gesetz erlebigenende Tod widerfahren ist. Auch der eigene leibliche Tod würde ja den Menschen der Gesetzesherrschaft entrücken, aber eben weil es auf eine neue Zugehörigkeit zu Christo abgesehen ist, so muß er bei Leibesleben diesen erlebigenenden Tod erfahren<sup>4)</sup>. Wie nun Christi Leiblichkeit ihm selbst das Mittel war, wodurch er dies irdische, dem Gesetz untergebene Leben für immer zu Ende gehen lassen, und ein neues, nicht mehr den Folgen der Sünde, also auch nicht mehr dem Gesetz unterstelltes Leben aus dem Tode wiedernehmen konnte, so ist sie dasselbe auch uns vermöge jener Betheiligung an diesen beiden Widerfahrnissen Christi, von welchen 6, 3 f. die

1) so Meyer. 2) so Reiche S. 7, Philippi S. 229 f., Tholuc S. 324 f. 3) vgl. Hofmann a. a. D. S. 237. 4) Hofmann S. 238.

Rede war. So sind wir also durch Christum dem Gesetz wirklich ethisch gestorben, und stehen doch in einem Leben, welches den Eintritt in ein neues Zugehörigkeitsverhältniß zu Christo uns ermöglicht. Denn dasselbe, was uns möglich macht, seinen Tod uns anzueignen, nämlich das neue Leben, zu dem er erstanden ist, dasselbe ist es auch, für dessen Erlangung er uns eben durch seinen Tod dem Gesetz bei Leibesleben zu sterben ermöglicht hat.

Der folgende Absichtssatz zeigt nun schon durch den Wechsel der Person in *καρποφορήσωμεν*, daß das *ἵνα* nicht mit *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς κτλ.*, sondern mit *τῷ ἐγερθέντι* verbunden sein will <sup>1)</sup>. Als der auferweckte, wie schon vorhin angedeutet wurde, ist Christus der, von welchem uns die Kraft des neuen Lebens zuströmen soll, in der wir ein neues Verhalten der Heiligkeit üben, und dies kommt dann Gott gleichsam zu gute als Ertrag dessen, was er in Christo für uns gethan hat. Unter diesen Gesichtspunkt ist aber die Auferweckung gestellt auch wieder gegenüber dem Gesetz, von dem wir los sind, es soll gezeigt werden, wie wenig mit dieser neuen Zugehörigkeit zu Christo die Verpflichtung zu rechtem sittlichen Thun beschränkt oder aufgehoben ist. Daß nun, um das *καρποφορεῖν τῷ Θεῷ* zu ermöglichen, die Auferweckung Christi zu neuem Leben, und also, wie wir ergänzen, unsere Versetzung durch den Tod in die Gemeinschaft dieses neuen Lebens nothwendig war, das wird nun durch ein *argumentum e contrario* aus dem früheren Zustand erwiesen, es liegt also in B. 5 der Nachdruck auf der Zeitbestimmung *ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί* einerseits und auf dem absichtlich nachgestellten *εἰς τὸ καρποφ. τῷ Θεῷ ἀνάτω* andererseits. Vor allem ist nun wohl zu beachten, daß Paulus nicht, wie man nach B. 4 erwarten möchte, schreibt *ὅτε ἡμεν ὑπὸ τὸν νόμον* oder *ἐν τῷ νόμῳ*, obgleich man willkürlich so ausgelegt hat <sup>2)</sup>, sondern *ἐν τῇ σαρκί*. Es steht dieser Zustand ebenso unserer gegenwärtigen Zugehörigkeit zu Christo gegenüber, wie vorhin unsere Unterstellung unter das Gesetz, wir sind beiden Zuständen durch die eine Thatsache des Eintritts in Gemeinschaft des Auferstan-

1) so Koppe, Rosenmüller.

2) z. B. Krehl S. 203.

denen entnommen, somit müssen sie auch beide mit einander ver-  
schmilzt, es wird der eine Zustand nicht ohne den anderen  
vorhanden gewesen sein — und dies Zusammenfallen ist es, was  
hernach die Frage B. 7 veranlaßt. Damals nun, als wir von  
unserer angeborenen Natur ethisch bestimmt waren, war die Kraft,  
welche in unsern Gliedern, d. h. in den Mitteln unserer Selbst-  
bethätigung bestimmend wirksam war, nicht, wie jetzt, das Leben  
des Auferstandenen, sondern τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν.  
Das sind aber nicht die Leidenschaften, welche zur Sünde füh-  
ren<sup>1)</sup>, auch nicht die sündigen Leidenschaften<sup>2)</sup>, sondern die  
Sünden selbst als Leidenschaften, als über den Menschen Gewalt  
habende Mächte. Das Entstehen dieser παθήματα aber ist  
vermittelt durch das Gesetz; aber auch dies τὰ διὰ τοῦ νόμου  
steht unter der Zeitbestimmung ὅτε — σαρκί: das von der  
Sünde bestimmte von Geburt her überkommene Leben ließ das  
Gesetz keine andere Wirksamkeit üben, als daß es die schon vor-  
handene Sünde zur Thätigkeit erweckte, indem es die Begierde  
hervorrief, wie das B. 7 ff. näher gezeigt wird. War nun das  
in unsern Selbstbethätigungsorganen Wirkende das widergöttliche  
Verhalten der Sünde, so konnte der Erfolg eben auch nur der  
sein, daß wir dem entsprechenden gottwidrigen Zustand, dem Tod,  
gleichsam als sein Gewinn, anheimfielen.

Um nun in B. 6 den richtigen Gegensatz zu bekommen,  
muß man den Ton auf die Angabe der Art und Weise legen,  
wie wir vom Gesetz losgekommen sind, nämlich indem wir dem  
sarkischen Leben durch den Tod entnommen wurden. Da finden  
wir also wieder jenes Zusammenfallen des Standes unter dem  
Gesetz und in der sündigen Natur, so daß man von jenem nur  
freikommt, indem man dieses letzteren los wird. Wie nun jener  
frühere sarkische Lebenszustand für das Personleben ein Nieder-  
gehaltenwerden war, so daß der Wille sich nicht frei bewegen  
konnte, sondern einer zwingenden Macht, der Sünde, unter-  
stellt war. — ἐν ᾧ bezieht sich nicht auf das Gesetz<sup>3)</sup>, sondern

1) so z. B. Meyer, Tholuck. 2) so Olshausen, van Hengel, Hof-  
mann I S. 515 u. A. 3) so Rückert, Meyer, Bisping, Umbreit, Philippi,  
Tholuck; s. dagegen van Hengel, fasc. II, S. 33.

auf die von der Sünde bestimmte angeborene Natur —, so war damals auch nur ein Dienstverhältniß gesetzlicher Art vorhanden, nämlich die Unterstellung unter ein Gesetz, welches immer nur Forderung blieb, ohne eine Erfüllung bewirken zu können. Jetzt aber, nachdem wir jenem sarkischen Leben gestorben und in Gemeinschaft des verklärten Lebens Christi getreten sind, jetzt sind wir wirklich durch ein Widerfahrniß des Todes vom Gesetz losgekommen, haben als Gesetzesuntergebene zu existiren aufgehört, unser Dienstverhältniß kann also nur, wie das Leben Christi selbst, ein pneumatisch bestimmtes sein, d. h. ein solches, welches sich frei, nur in Kraft der uns einwohnenden und zur Erfüllung ebenso treibenden als befähigenden göttlichen Lebensmacht vollzieht.

So ist nun allerdings aufs neue erwiesen, wie das neue Dienstverhältniß zu Gott das alte zum Gesetz nicht blos aufhebt, sondern sogar, indem dies Loskommen vom Gesetz nur in und mit der Erledigung von dem natürlichen Leben der Sünde zu Stande gekommen ist, erst ein rechtes sittliches Thun ermöglicht. Eben darum scheint ja nun aber das Gesetz der Kategorie „Sünde“ zuzufallen — denn *ἀμαρτία*, nicht *ἡ ἀμαρτία* heißt es —, scheint zu den Dingen zu gehören, welche Sünde sind <sup>1)</sup>; um so mehr, da es schon R. 5 geheißen hatte, daß das Gesetz die Leidenschaften der Sünden bewirke. Dieser Mißverstand wird im Folgenden beseitigt; aber je widersinniger er schon an sich selbst ist, desto deutlicher sieht man auch, daß es dem Apostel nicht blos um seine Beseitigung zu thun sein kann, sondern um die Vermittlung eines weiteren selbstständigen Gedankens. Es wird nämlich nachgewiesen, inwiefern allerdings, obwohl das Gesetz nicht selbst Sünde ist, dennoch in dem Stand unter dem Gesetz ein vollkommenes sittliches Thun, ein rechtes Gottbienen, gar nicht möglich ist.

Da es sich im ganzen Zusammenhang durchweg um die richtige Würdigung des israelitischen Gesetzes handelt, so ist auch hier *νόμος* nicht auf jegliche in der Welt vorkommende Ordnung auszudehnen <sup>2)</sup>. Der Apostel spricht ja überdies von seiner be-

1) vgl. 14, 23 und van Hengel S. 44. 2) gegen Hofmann I. S. 541.



stimmten eigenen Erfahrung, welche aber eine Erfahrung aller derer ist, die mit ihm denselben Gesetz, nämlich dem mosaischen, untergeben waren. Was ihm nun durch dies Gesetz vermittelt worden ist, ist nicht die tiefinnerliche Erkenntniß des Wesens der Sünde<sup>1)</sup>, sondern das persönliche an sich Erfahren und Innwerden derselben<sup>2)</sup>. Inwiefern es dazu nur durchs Gesetz kam, sagt der zweitheilige folgende Satz, so daß mit *τέ* der negative, mit *δέ* B. 8 der positive Theil des Nachweises geliefert wird<sup>3)</sup>. Es liegt aber da der Nachdruck zuerst auf *την ἐπιθυμίαν* und *νόμον* und hernach auf *ἡ ἀμαρτία* und *κατεργάσατο*. Wenn nämlich die in dem einzelnen Menschen als Gattungswesen vorhandene Sünde zu persönlicher Erfahrung dieses einzelnen Ichs werden soll, so bedarf es eines persönlichen Actes, mittelst dessen, gleichwie auf einer Brücke, die Gattungssünde in persönliche Sünde übergeht. Diesen Akt bewerkstelligte die Sünde, indem sie die Willensbewegung, welche im Menschen durch das an ihn Herantretende Gebot hervorgerufen wird, und an der sie einen Ausgangspunkt bekam, zu einer Willensbewegung des Begehrens, der *ἐπιθυμία* machte, aus der dann, wie Jak. 1, 15 sagt, die Sünde als persönlicher Act und also auch als persönliches Erfahruniß geboren wird.

Allein da der Apostel diese letztgenannten Vermittlungen gar nicht bringt, sondern das von der *ἐπιθυμία* Gesagte als Beweis für jenes *την ἀμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμον* einfach hinstellt, so muß eben für diesen Beweis selbst wieder ein erklärender Nachweis geführt werden, und zwar in doppelter Beziehung: erstlich muß gezeigt werden, daß wirklich ein Stand der Dinge vorhanden war, bei dem ein solches Zustandekommen der *ἐπιθυμία* möglich war; und zweitens ist festzustellen, daß mit dem Aufhören jenes Standes der Dinge, mit dem durchs Gesetz vermittelten Entstehen der persönlichen bösen Gelüste, auch wirklich ein persönliches Erfahrungsmachen von der Sünde eingetreten ist. Beides geschieht in den zwei folgenden Paaren von Ausagen: das erste Paar *χωρίς γὰρ — χωρίς νόμον ποτέ*,

1) so Philippi S. 240, Tholud S. 348. 2) vgl. Baumgarten-Crusius S. 196, Meyer. 3) vgl. Hartung, Partikell. I. S. 115 u. 171, 10.

sagt, wie es mit der Sünde und dem Ich steht *χωρίς νόμου*. Dies kann aber, da Paulus der Israelite von seiner persönlichen Erfahrung berichten will, nicht von der Zeit gemeint sein, wo es überhaupt kein Gesetz gab <sup>1)</sup>, sondern der Satz, welcher, wie das artifellose *νόμος* an die Hand gibt, ein ganz allgemeiner ist, spricht nur davon, wie es ist, wenn der Mensch noch außer persönlicher Beziehung zu dem ihm geltenden Gesetze steht <sup>2)</sup>. Da ist die Sünde todt, Sünde ist da wohl in ihm, sofern bei ihm als Gattungswesen sein Wollen ebenso von Adam her sündig bestimmt ist, wie das aller Menschen, aber seinem Ich gegenüber kann sie sich nicht so an ihm bethätigen, daß sie eine persönliche Willensentscheidung hervorrufen und dadurch Sünde dieses persönlichen, sich selbst bestimmenden Ichs werden könnte.

Diese Zeit war daher für dies Ich eine Zeit des Lebens, des Lebens als Person. Es ist das jenes Leben des Menschen vor dem Eintritt persönlicher Willensbethätigung, wo das Personleben selbst noch ein werdendes ist. Da ist die sündige Bestimmtheit noch nicht durch persönliche That zur persönlichen Sünde dieses Ichs geworden, der Mensch also auch noch nicht als dieses individuelle Ich dem Tod verfallen, sondern er unterliegt als Ich noch der Bestimmtheit durch den Geist Gottes, der ihn als lebendige Person geschaffen. Sobald nun aber das Gebot an die sittliche Persönlichkeit appellirt, so bekommt die Sünde die Möglichkeit einer Selbstbethätigung an dem Ich; die schon vorhandene sündige Naturbestimmtheit des Willens bewirkt, daß jene persönliche Willensentscheidung widergöttlich ausfällt, die Sünde wird lebendig, sie tritt in eine Seinsweise ein, wo sie das Ich wirklich zum Object ihrer Selbstbethätigung hat. Ist aber also jene Bewirkung der Begierde wesentlich ein solches zum Leben Kommen der Sünde, so ist damit auch sofort das Ich als solches dem Tod verfallen, dem vorher der Mensch schon als Gattungswesen unterlag, und eben in diesem persönlichen Verfallen an den Tod vollzieht sich jenes persönliche Innwerden und Erfahren der Sünde. Der Beweis für den Ausspruch B. 7 *τὴν αἰ. οὐκ*

1) so z. B. Reiche S. 96, Bisping. 2) vgl. überhaupt Hofmann a. a. D. S. 542 ff.

πλ. ist nun vollständig geführt, das Gebot, welches als Offenbarung des gottgemäßen Thuns bestimmt war, dem Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und so zum Leben zu verhelfen, dies selbe Gebot hat sich thatsächlich erwiesen als ein zum Tode führendes, indem es der Sünde zum Mittel diente, den Menschen trügerisch zum Begehren des als Gut vorgespiegelten Verbotenen zu veranlassen, also zu jenem persönlichen Act, mit dem dann auch die persönliche Erfahrung von der Sünde und vom Tod gegeben, das Ich als solches sündig und todt geworden ist. Da ist also ἀμαρτία betont und ἐξπατήσῃ, letzteres als das neue Moment, welches erklärt, wie die Sünde durch das Gebot die Begierde wirken und so das Ich in den Tod bringen konnte.

Aus dem allen folgt dann aber, daß das Gesetz nicht bloß nicht Sünde (B. 7), sondern sogar positiv heilig, gottgemäß ist; und da der Mensch thatsächlich nie mit dem ganzen Gesetz auf einmal, sondern immer mit einer oder mehreren Einzelerforderungen desselben zu thun hat, die dann der Sünde in jener Weise dienen müssen, so wird absichtlich auch das Einzelgebot in dreifacher Weise nach seiner Untadeligkeit anerkannt. Die Sünde hat ja den Menschen vermocht, das Widerspiel des Gebots zu thun, deshalb (ὡς τε) muß dieses ἀγαθόν, δίκαιον sein; und da der Erfolg solchen Thuns nicht, wie die Sünde vorgespiegelt hatte, ein Gut, sondern das absolute Uebel des Todes war, so muß es mit dem Gebot selbst gut für den Menschen gemeint sein, denn darauf ist das ἀγαθόν zu beziehen <sup>1)</sup>).

Dann aber würde ja folgen, daß dies Gut des Gebots dem Ich zum Tode ward? Der Apostel verneint es, in derselben Weise wie oben B. 7. „Nicht das Gebot ist mir Tod geworden, sondern die Sünde, damit sie als Sünde erschiene, sich recht als Sünde zeigte, indem sie mir durch das an sich für mich Gute das Uebel des Todes zuzog, hat mir den Tod zugezogen durch das Gute“; denn so wird aus dem Absichtssatz zu ergänzen sein. Man erwartet nämlich ein κατεργάσατο, aber die Stellung des Verbums hinter γαίνεσθαι hat eine unwillkürliche Umbiegung ins Participium veranlaßt, ohne daß der Sinn dadurch alterirt

1) vgl. Philippi S. 248.

würde. Der zweite Absichtssatz steht dann dem ersten, ihn steigend, parallel. Die Sünde wird gleichsam überschwänglich sündig durchs Gebot, denn ist es schon gottwidrig, den zum Leben bestimmten Menschen in den gottwidrigen Zustand des Todes zu bringen, so ist es doppelt gottwidrig, dazu das gottgegebene Gebot zu benützen, welches ja gerade dem Menschen das Gut des Lebens vermitteln soll. Diese Absicht kann aber nicht die der Sünde selbst, sondern nur Absicht Gottes sein. Gott hat ein Gebotegesetz gegeben, welches der Sünde zum Mittel ihrer Selbstbethätigung am Ich des Menschen dient, damit auf diesem Wege doch zugleich dem der Sünde und dem Tod verfallenden Menschen die Erkenntniß der Sünde als solcher ermöglicht werde; vgl. 3, 20.

Das folgende *γὰρ* kann nun nicht wohl etwas Anderes bringen, als eine Bestätigung der in V. 13 ausgesprochenen Absicht <sup>1)</sup>, denn offenbar entspricht das *οἶδα* dem *φανῆναι*. Nicht daß die Sünde außer Wirksamkeit gesetzt werde, sondern nur, daß sie als Sünde erkannt werde, das ist beabsichtigt bei jener trügerischen Benützung des Gebotes durch die Sünde. Diese Absicht ist erreicht, wenn der Mensch einsieht, wie das Gesetz das Gegentheil von todbringend und sündig, nämlich geistlich von Art ist, womit dann aber freilich der thatsächliche sündige Zustand nicht aufhört. Es ist nämlich nicht *οἶδαμεν*, sondern *οἶδα μὲν* zu lesen <sup>2)</sup>, und dann entsteht ein passender Gegensatz zu *εἶμι*; und diese beiden in V. 14 zusammenbeschlossenen Gedanken legen sich dann im Folgenden näher auseinander. Das Gesetz wird gegen jenen falschen Vorwurf V. 13 verwahrt, so aber, daß zugleich gezeigt wird, wie eben der natürliche sündhafte Zustand des dem Gesetz unterstellten Menschen es mit sich bringt, daß das Gesetz ihm nur zu einer unseligen Disharmonie seines Wollens, nicht aber zum Thun des Rechts verhelfen kann. Dies aber ist gezeigt eben an dem, an welchem jene in V. 13 genannte Absicht sich verwirklicht, welcher die Sünde als Sünde und das Gesetz als geistlich erkannt hat. Während nämlich V. 7—12 der Vorgang dargestellt ist, durch welchen beim Ein-

1) vgl. Hofmann S. 546. 2) vgl. auch Reiche S. 110.

tritt der persönlichen Selbstbestimmung der Israelite auch als persönliches Ich der Sünde und dem Tod verfallen mußte, so wird von V. 14 an gezeigt, was der israelitische Mensch am Gesetz hat, nachdem es zu einer Erkenntniß von Wesen und Art der Sünde und des Gesetzes bei ihm gekommen ist.

Eben darum aber, weil dort ein vorübergehender Vorgang, hier aber ein von da aus gewordener dauernder Zustand beschrieben sein will, so tritt hier für das bisher gebrauchte Präteritum das Präsens ein, der Apostel stellt die einstige Gegenwart dieses Zustandes vor. Nach meiner Meinung spricht also allerdings nicht der Wiedergeborene <sup>1)</sup>, aber auch nicht schlecht-hin der Unwiedergeborene <sup>2)</sup>; Paulus spricht auch nicht „von dieser seiner (jetzigen) Gegenwart, so jedoch, daß er sich zunächst nur hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott darstellt, abgesehen von der aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung“ <sup>3)</sup>. Denn was die letztere Meinung anbelangt, so müßte es, wenn darunter nicht der Unwiedergeborene verstanden werden soll, ein dreifaches sittliches Verhalten geben, ein ganz naturwüchsiges, und dann beim Wiedergeborenen ein gedoppeltes, „sein eigenes“, und das aus der Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsende, — eine Unterscheidung, die ich nicht im Stande bin zu vollziehen. Wo von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo erwachsenden Befähigung abgesehen wird, da wird auch von dieser Lebensgemeinschaft selbst abgesehen, es müßte sich ja sonst auch umgewandt diese Lebensgemeinschaft ohne die von ihr ausgehende sittliche Wirkung denken lassen. Für jenes „eigene sittliche Verhalten“ weiß ich keinen Boden zu finden, denn die Abstraction, auf welcher die Annahme desselben beruht, ist ein *casus non dabilis*, und ich kann Philippi nur beistimmen, wenn er sagt <sup>4)</sup>: „Bin ich in Christo und schildere das, was ich außer Christo bin, so schildere ich in concreto nicht was ich wirklich bin,

---

1) so besonders Philippi; vgl. Delitzsch, die biblisch = proph. Theol. S. 260 Anm. 2) so Rückert, Meyer u. A. 3) so Hofmann S. 556; Thomasius, Christol. I, S. 276 f. 4) S. 250 Anm.

sondern nur, was ich einstmals außer Christo war". So setzt ja auch der Apostel dem Abschnitt 7, 13—25 eine Aussage entgegen nicht darüber, wie es ist, wenn dem schon in Christo Seienden nun auch eine sittliche Befähigung aus dieser Lebensgemeinschaft mit Christo erwächst, sondern wie es ist, wenn man in Christo ist; das Vorhergehende kann also auch nicht bloß von jener sittlichen Wirkung, sondern muß eben auch von der Lebensgemeinschaft mit Christo selbst abgesehen haben: dem *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 8, 1 kann nicht ein bloßes *χωρὶς τῆς ἐνεργείας τοῦ Χριστοῦ*, sondern nur ein *χωρὶς Χριστοῦ* selbst gegenüberstehen.

Die einzig haltbare Erklärung scheint mir vielmehr die schon von Bucer vorgetragene, daß hier der dem alttestamentlichen Heilsgemeinwesen Angehörige spricht <sup>1)</sup>, und zwar aus dem Zustand heraus, welcher bei ihm eingetreten ist, nachdem er in seinem Ich sündhaft geworden, damit aber auch zur Erkenntniß der Sünde gelangt ist. Da weiß er wohl, daß das Gesetz geistlich ist, d. h. daß es des lebendigen und lebendigmachenden Geistes Art an sich hat, gegenüber den von der Sünde durch das Gesetz vermittelten Wirkungen der Sünde und des Todes, allein er selbst, der Mensch, ist und bleibt bei dieser Erkenntniß eben doch *σάρκινος*. Der Ausdruck kann, wie er dasteht, nur so gemeint sein, daß der Gesamtzustand des Menschen vollständig und ausreichend damit bestimmt sein soll, daß er als *ἐγώ*, als persönliches Individuum in jenes von Natur überkommene sündige Leben gebunden ist. Das aber vom Wiedergeborenen zu verstehen, wäre nur möglich bei der textwidrigen Erklärung von *σάρκινός εἰμι* „es fleben mir noch reliquiae carnis an“ <sup>2)</sup>. Und nun vollends die folgende Näherbestimmung *πεπραμένως ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν!* Ein verkaufter Sklave dient nur vermöge eines von außenher ihn überkommenden Zwanges, es ist also dies *πεπρ.* nur ein besonders handgreiflicher Ausdruck für das Verhältniß des unerlösten Menschen zu der angeborenen Sündhaftigkeit, im Wesentlichen dasselbe wie jenes *βασιλεύειν* der

1) vgl. besonders Tholuck S. 341. 342. 347. 2) so Calvin.

Sünde 5, 21. Mag nun auch der Wiedergeborene oft und schwer sündigen, so bleibt doch dies gerade der durchgreifende Unterschied zwischen dem Stande des alten und des neuen Menschen, daß man im letzteren der Sünde nicht mehr willenlos als Knecht verkauft ist, ein Unterschied, welcher den Angelpunct der ganzen Darlegung des Apostels von 5, 12 an bildet.

In B. 15 wird nun die Nichtigkeit des *πεπε* erhärtet. *Γινώσκειν* heißt aber da weder billigen <sup>1)</sup>, noch Bewußtsein haben <sup>2)</sup>, denn auch das *μισεῖν* kann doch nur mit Bewußtsein geschehen, sondern die Meinung ist: was ich thue, bleibt meinem persönlichen Selbstbewußtsein ein Fremdes <sup>3)</sup>, und zwar deshalb, weil, wie das Folgende sagt, dies mein Thun nicht als Erzeugniß meiner Selbstbestimmung, sondern ohne und wider dieselbe geschieht. Denn *μισεῖν* steht nicht von ethischem Abscheu <sup>4)</sup>, sondern ist gleich dem *οὐ θέλειν*, welches B. 16 dafür eintritt. Ein Sklave weiß wohl, was er thut, aber es bleibt seinem Selbstbewußtsein fremd, weil es nicht Erzeugniß seiner eigenen, sondern der persönlichen Selbstbestimmung eines Andern, nämlich seines Herrn, ist. In diesem Sinn ist der Mensch verkauft unter die Sünde in seinem Thun. Es ist das aber der israelitische Mensch, welcher weiß, daß das Gesetz, dem er unterstellt ist, der heilige gute Wille Gottes, die Sünde aber das demselben widerstreitende Verhalten ist (B. 13); wenn nun auch bei ihm sein Sündethun seiner innersten persönlichen Selbstbestimmung widerstreitet, so folgt, daß dieser sein Wille denselben guten Inhalt hat, wie das göttliche Gesetz, oder (B. 16), daß er dem Gesetz zustimmt, indem er weiß und glaubt, daß es *καλός*, sittlich gut, untadelig ist. Wenn es aber so steht, so folgt daraus — *vvvi* logisch —, daß der Grund des Sündigens in einem Wollen liege, welches zwar im Menschen, aber doch von seinem auf das Gute gerichteten persönlichen Willen verschieden ist, und dies ist eben die Sünde. So hat sich der Gegensatz des Gutes wollenden und doch Sünde thuenden Menschen umgesetzt in den Gegensatz des persönlichen Ich und der in ihm wohnenden Sünde.

1) so Reiche, Glöckler.

2) dies auch gegen Wisping und Philippi.

3) vgl. Nielsen S. 135. 4) so z. B. Meyer.

Da nun aber diese Aussage selbst abschließende Folgerung aus dem Vorhergehenden war, so kann B. 18 nicht wieder begründen wollen, daß das die bösen Thaten Wirkende die Sünde sei <sup>1)</sup>, sondern daß und inwiefern ein solches Wohnen der Sünde im Menschen, wie B. 17 es ausgesagt hatte, neben dem auf das Gute gerichteten Ich möglich und vorhanden sei, wird im Folgenden dargethan. Da kommt dann Paulus auf den B. 14 ausgesprochenen, aber inzwischen zurückgestellten Gedanken zurück, daß das Verkauftein unter die Sünde mit dem Stehen in der sündigen Natur nothwendig gegeben ist. In dem für das gute göttliche Gesetz sich selbst bestimmenden Ich hätte das widergöttliche Wollen, die Sünde, keinen Raum; aber daß eben dies Ich im Menschen nicht anders da ist, als zusammenbeschlossen mit einer von Geburt her, ohne alle Selbstbestimmung, dem Menschen eignenden leiblichen Natur, das macht es der Sünde möglich, neben jenem Ich in derselben Person zu wohnen. Denn *ἡ σάρξ μου* ist nicht bloß ein Theil der Person, sondern es ist Bezeichnung derselben ganzen Person, welche soeben mit *ἐγώ* gemeint war, nur daß sie jetzt nicht als sich selbst bestimmende, sondern als in natürlich leiblichem Leben stehende in Betracht kommt.

Daß es aber mit dem Menschen, insofern er in solchem sarkistischen Leben steht, solche Bewandniß hat, das weiß er aus dem folgend angeführten Thatbestand. Bethätigen nämlich kann sich der Mensch nur als ein in leiblichem Leben stehender, kann er sich nun nicht nach dem Willen seines Ich bethätigen, so merkt er daran, daß er als bethätigungsfähiges, leiblich lebendiges Wesen von einem andern, als seinem persönlichen Wollen bestimmt sein muß; und da dies letztere das gesetzmäßige, gute ist, so kann jenes nur das widergöttliche, die Sünde sein.

Aber eben dies, woran er das merkt, der Inhalt von B. 18b, bedarf selbst wieder der Bestätigung, welche B. 19 bringt; und hier nun kann der Apostel, im Unterschied von B. 15, nach den vorhergegangenen Ausführungen, das Gewollte und nicht Ge-

1) so Hofmann S. 548.



wollte bestimmt als das Gute und das Böse bezeichnen. Auch hier wird nun aber das Thun des Bösen auf die ganze Person zurückgeführt; nicht ein Theil vom Menschen, etwa seine Leiblichkeit, ist das Handelnde, sondern der ganze Mensch als ein leiblich lebendiger bethätigt sich, und nur eben deshalb, weil der sich bethätigende dieselbe Person ist mit dem sich selbst bestimmenden, deshalb kann die dem Menschen einwohnende Sünde, obgleich sein persönlicher Wille auf das Gute geht, dennoch es bewirken, daß die Selbstbethätigung der ganzen Person ein Thun der Sünde wird. So haben wir hier schon die Grundlagen zu den in B. 23 hervortretenden Gedanken; für jetzt aber kehrt Paulus zu der inzwischen vollständig erhärteten Aussage von B. 17 zurück.

Dann kann aber das folgende ἄρα nicht bloß aus dem zunächst Vorhergegangenen, sondern, da überdies B. 17 mit dem Vorhergehenden eng zusammenhängt, nur aus dem B. 14—20 umfassenden Ganzen einen Schluß ziehen. Man sucht sich nun in B. 21 damit zu helfen, daß man ὁ νόμος allgemein für Norm, Nothwendigkeit nimmt, und mit ὅτι den Inhalt dieser Norm eingeführt sein läßt<sup>1)</sup>. Aber erstlich wäre da ein τοῦτον oder τοιοῦτον unentbehrlich, und dann ist es auch nicht möglich, den Inhalt des νόμος unmittelbar an νόμος mit ὅτι anzuschließen<sup>2)</sup>; überhaupt aber ist dagegen schon der Zusammenhang, in welchem ὁ νόμος durchweg das israelitische Gesetz bedeutet. Nimmt man aber τὸν νόμον als Object zu ποιεῖν, und τὸ καλὸν als Apposition zu νόμον<sup>3)</sup>, so ist das zweimalige ἐμοί unstatthaft, und εὐρίσκω steht eben nie so allein, mit folgendem ὅτι, wie unser „ich finde, daß“. Ueberhaupt aber wäre die ganze Wortstellung möglichst verworren, es müßte heißen: εὐρίσκω ἄρα (τοῦτον) τὸν νόμον, ὅτι ἐμοὶ τῷ θεῷ ποιεῖν τὸ καλὸν τὸ κακὸν παράκειται. Nimmt man endlich τὸν νόμον als Object zu εὐρίσκω, und τὸ καλὸν als Prädicat zu diesem Object<sup>4)</sup>, so fehlt dem ποιεῖν sein Object, welches, auch wenn es

1) vgl. z. B. Köllner, Baumgarten-Crusius, Wising, Philippi. 2) vgl. Rückert S. 384. 5). 3) so Olshausen, Tritschke. 4) Hofmann S. 549.

das Gesetz wäre, durch ein *αὐτόν* angedeutet werden müßte. Nun war ja aber im Bisherigen noch gar nicht von einem Thun des Gesetzes, wohl aber von einem Thun des Guten die Rede, und so nehmen wir denn auch hier diese Worte, der natürlichen Wortfolge gemäß, zusammen; τὸν νόμον gehört dann mit *ἐδοξίω* in demselben Sinn zusammen wie B. 10 *ἐντολή*: als was sich das Gesetz dem Israeliten thatsächlich erweist, das will hier und dort als Schlussfolgerung gezogen sein.

Nun soll ja aber die ganze Ausführung B. 14—20 nur dem Satz zum Erweis dienen, daß es durchs Gesetz nur zu einer Erkenntniß der Sünde als solcher kommt, während, wie gleich B. 14 hinzufügt, der Mensch selbst doch unter der Sünde verbleibt. Das Gesetz hilft das Gute wollen, aber nicht es thun und das Böse meiden. Darauf kommt B. 21 zurück, der mir eine abgebrochene Construction zu enthalten scheint. „Ich erfinde“ — so würde es regelrecht heißen — „ich erfinde das Gesetz für mich den Gutes thun Wollenden als ein solches, welches es dabei beläßt, daß mir immer wieder bei meinem Thun nur das Böse zur Hand ist“<sup>1)</sup>; statt dessen nennt er aber gleich die Folge, die für ihn aus jener Beschaffenheit des Gesetzes erwächst, eine Veränderung des Gedankens und der Structur wie etwa auch Luk. 21, 6; 2 Cor. 12, 17<sup>2)</sup>. Der Grund aber deß, daß das Gesetz sich also erweist, liegt darin, daß es nur das sich selbst bestimmende Ich für sich gewinnt, jenes im Menschen als leiblich lebenden und sich bethätigenden wohnende widergöttliche Wollen aber so wenig auszuliegen oder zu überwinden vermag, daß letzteres vielmehr den Menschen zu seinem Dienste zwingt, ihn nicht nach seiner persönlichen Selbstbestimmung sich bethätigen läßt. Es heißt aber auch hier nicht *συνάδεται* . . . . *ἔσω ἄνθρωπον*, sondern ich selbst, diese ganze Person, kann von mir eine Freude am Gesetz Gottes aussagen in Ansehung meines inwendigen sich selbst bestimmenden Ichs, während ich, sofern ich ein im Leibe lebender und mich bethätigender bin, ein anderes Gesetz in mir wahrnehme. Da ist nun weder von drei<sup>3)</sup>, noch

1) vgl. Chr. Fr. Schmid z. b. St. 2) vgl. Kofst a. a. O. S. 767 β).

3) so Philippi S. 273, Krehl.

von vier <sup>1)</sup> Gesetzen die Rede, sondern nur von zweien. Denn das erste *ἐν τοῖς μέλεσι μου* gehört nicht zu *ἕτερον νόμον*, da würde ein *ὄντα* nicht fehlen können, und übrigens wäre da *βλέπειν* ein ungeschickter Ausdruck; sondern *ἐν τ. μέλ. μου* ist Näherbestimmung zu *ἀντιστρατευόμενον*, zwar nicht bloß Ortsbestimmung <sup>2)</sup>, sondern es ist wie mit jenem *βασιλεύειν ἐν τῷ θανάτῳ* 5, 21: die Leiblichkeit, die Glieder sind gleichsam die Macht, in welcher der *ἕτερος νόμος* ins Feld rückt gegen den *νόμος τοῦ νοός*. Das ist nun auch wieder nicht ein Genitiv des Bereiches, und also gleich *νόμος ἐν τῷ νοῦ μου* <sup>3)</sup>, sondern wie bei jenem *νόμος τοῦ ἀνδρός*, so ist hier der *νοῦς* selbst als *νόμος* gedacht, und steht also passend den soeben als *νόμος* dargestellten *μέλη* gegenüber. Der *νοῦς* ist, wie man besonders aus der Zusammenfassung in B. 25 sieht, wesentlich dasselbe wie *ἔσω ἀνθρώπος*; es ist das geistige Innere des Menschen, wo Wollen und Erkennen beisammen ist <sup>4)</sup>. Dies ist aber dem Sprechenden Gesetz, Lebensordnung, insofern es, wie im Vorhergehenden hervorgehoben war, das Gesetz Gottes in sich aufnimmt und zum Inhalt seiner Selbstbestimmung macht <sup>5)</sup>. Der Ausgang des zwischen diesen beiden *νόμοις* entbrennenden Kampfes ist aber eine Gefangennehmung nicht bloß jenes Ichs, sondern des ganzen Menschen. Die ganze Person fällt als Untergebener jenem *νόμος τῶν μελῶν* anheim; oder vielmehr nicht ihm, sondern dem Gesetz der Sünde — wieder exegetischer Genitiv —, dessen Einwohnen in der Leiblichkeit diese eben zu einem *νόμος*, einem Gesetz für die Selbstbethätigung des Menschen macht. Es verhält sich also der *νόμος τῆς ἀμαρτίας* zu dem *νόμος τῶν μελῶν* ebenso, wie der *νόμος τοῦ Θεοῦ* zu dem *νόμος τοῦ νοός*.

So ist nun Paulus wieder auf die Aussage von B. 13 zurückgekommen. Das Gesetz ist wohl in seiner göttlichen Heiligkeit erwiesen, indem ja die Sünde es ist, die den Menschen ver-

---

1) so Hofmann S. 551. 2) gegen Fritzsche. 3) so z. B. Meyer.  
4) vgl. Eph. 3, 16 und Harlek z. d. St. 5) vgl. Olshausen, Baumgarten-Crusius.

möge seiner Leiblichkeit zum Sündigen bringt, und eben durch das Gesetz ihm die Erkenntniß der Sünde als solcher aufgegangen ist; allein da das Gesetz ihn eben doch in dieser *σάρξ* beläßt, so daß also nur ein harter Conflict zwischen dem das Gute thun Wollenden und dem das Böse Thunenden entsteht, so ist damit auch erwiesen, daß man, um zu wirklichem gottgemäßen Verhalten zu gelangen, vom Gesetz loskommen muß, und zwar so, daß man von der *σάρξ* erledigt wird: der Mensch muß, wie es B. 6 hieß, *ἀποθανεῖν ἐν ᾧ κατείχετο*. Der Apostel kehrt also nur zu dem schon 7, 1 zu Grunde gelegten Gedanken zurück, wenn er in 7, 25 jenen dem Gesetz Unterstellten ausrufen läßt: Ich elender Mensch ꝛc.

Es kann für uns gar kein Zweifel mehr sein, daß da *τούτου* nicht zu *θανάτου* <sup>1)</sup>, sondern zu dem ganzen Ausdruck *σώματος τ. θ.* gehört <sup>2)</sup>. Daß der Mensch an diese sarkische Leiblichkeit gebunden ist, das ist schuld daran, daß das Gesetz ihm immer nur Erkenntniß der Sünde vermitteln und nicht hindern kann, daß er nicht immer wieder sündige und also auch immer wieder und stetig die persönliche Erfahrung von der Sünde mache, indem er stetig dem Tode verfallen bleibt. Er muß also von dieser sarkischen Natur loskommen, die er eben als einzelner damit an sich hat, daß er einen Leib hat, dieses Leibes muß er also entledigt werden. Das kann nun nicht von leiblichem Sterben gemeint sein, denn er möchte ja in einem Leben stehen, wo er durch seine Leiblichkeit nicht gehindert wäre, seinen Willen, den Willen des göttlichen Gesetzes zu vollbringen; sondern der Klagende verlangt nach einer Erledigung von dem sündigen Naturleben, bei der er doch im Leben bleibt, nach dem also, was nach 6, 1 ff. dem Christen bereits widerfahren ist. Der noch nicht in Christo Wiedergeborene hat also geklagt, der wiedergeborene Christ antwortet mit dem Freudenrufe, mit dem er Gott für die bereits geschene Erfüllung jenes verzweifelungsvollen Wunsches dankt. So kurz aber ist hier der Apostel, weil er ja

1) so Frischke, Rückert S. 393, Visping, Meyer, Tholuck S. 379.

2) so Philippi S. 274, Hofmann S. 552.

hier nur auf das zurückkommt, was er 5, 12—7, 6 mit solcher Ausführlichkeit dargelegt hat.

Schon die Formel *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* läßt vermuthen, daß hier ein Abschnitt zu Ende sei wie 4, 24. 25; 5, 21; 6, 23; 8, 39; sodann ist es auch mißlich, die beiden *ἄρα* 7, 25 und 8, 1 auseinanderzureißen. Das *ἄρα οὖν* beginnt also eine neue Gedankenreihe, in der Art, daß es aus dem Dankruf eine Folgerung zieht, in welcher die ganze Darlegung B. 14—24 recapitulirt wird. Wenn ich durch J. Chr. von jener Leiblichkeit, um deren willen ich das Widerspiel des Gesetzes und meines eigenen Willens thun mußte, los geworden bin, so folgt, daß jener Conflict in mir selber nur in dem Zustande stattfinden kann, wo ich *αὐτός ἐγώ* bin, ohne Zugehörigkeit zu Christo, so wie ich an und für mich selbst, außer Christo, bin <sup>1)</sup>. In eng angeschlossenem Gegensatz wird dann daraus wieder gefolgert, daß dann jetzt, in der Zeit des Gnadenstandes in Christo — denn *νῦν* ist zeitlich <sup>2)</sup> — kein Verdammungsurtheil die betreffen kann, welche in Christo sind, indem sie ja dem sarkischen Leben entnommen sind. Diese *σάρξ* hat sich ja vormals als ein so starkes Gesetz geltend gemacht, daß sie das Ich des Menschen zwang, wider seinen Willen ihn, den ganzen Menschen, zum Thun der Sünde herzugeben, also auch das Ich des Menschen schuldbar und verdammtlich machte <sup>3)</sup>, jetzt aber, wo der Christ der *σάρξ* ledig ist, jetzt ist auch das sich selbst bestimmende Ich wirklich das die ganze Person, den ganzen Menschen Bestimmende, es ist die Macht der *μέλη* nicht mehr vorhanden, die den Menschen gleichsam seinem Ich abgewinnen und in den Dienst der Sünde gefangen nehmen könnte.

Aus dieser Stellung der ganzen Person zu ihrem Ich wird nun auch B. 2 der Beweis für die Aussage von B. 1 erholt, und deshalb auch statt des pluralischen *αὐτούς* das singularische pron. pers. gewählt. Der Mensch als ganzer ist nicht mehr gebunden unter jene Nothwendigkeit des Sündigens, sondern ist

---

1) Meyer, Hofmann S. 555 f.; Baur, Paulus S. 534. 2) gegen Philippi. 3) gegen Hofmann S. 556.

mit der Erledigung von seiner fleischlichen Natur auch von jener frei geworden. Wäre aber das nur so negativ geschehen, so würde ja jede Selbstbethätigung aufhören, die Befreiung ist also so geschehen, daß dem Christen zugleich positiv etwas Anderes als Lebensordnung zu Theil geworden ist, nämlich τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς — τοῦ πν. wieder eperegetischer Genitiv zu νόμος. Statt der weggekommenen σάρξ hat also der Christ den Geist des Lebens bekommen, eine Macht, welche zugleich sein Ich ebenso überwältigend bestimmt, wie vorher die im Fleisch wohnende Sünde, und welche zugleich auch ihn in ein Leben versetzt, das ihn befähigt, seinem so bestimmten Ich gemäß sich zu bethätigen. Das aber ist ihm widerfahren ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, damit daß er Jesu Christo persönlich zugehörig geworden: und dies ἐν Χρ. Ἰ. entspricht offenbar der gleichen Formel in dem zu begründenden Satz des B. 1.

Daß wir B. 2 richtig die Befreiung von der σάρξ als Mittelglied substituirt haben, bestätigt sich an B. 3, welcher ja in allen seinen Theilen die begründende Erläuterung z. B. 2 von Aussagen über die σάρξ hernimmt. Gleich im ersten Theil ist Alles bis διὰ τῆς σαρκός als ein Satz zu nehmen, und auf letztere Worte der Ton zu legen. Man hat nun meist τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου als eine im nom. abs. dem Hauptsatz vorangestellte Apposition genommen <sup>1)</sup>: Gott verurtheilte, was dem Gesetz unmöglich war u. c.; allein τὸ ἀδύν. hat lediglich die activische Bedeutung Unvermögen, Schwäche <sup>2)</sup>. Dann kann aber auch der Satz mit ἐν ᾧ nicht mehr bloße Erklärung der vorhergehenden Aussage sein, so daß ὁ νόμος Subject wäre, sondern es ist das ἐν ᾧ vermöge einer Trajection als die den ganzen Satz einleitende Conjunction zu nehmen; nicht aber in der Bedeutung „während“ <sup>3)</sup>, sondern „darum, daß“ <sup>4)</sup>. Subject ist dann τὸ ἀδύν. u. νόμ.: das Unvermögen des Gesetzes bestand schon an und für sich, das Unvermögen nämlich nicht, die Sünde

1) z. B. Meyer, Bisping, Umbreit, Philippi, Tholud. 2) vgl. z. B. Hebr. 7, 18; ep. ad Diogn. c. IX. 3) so Hofmann II, 1 S. 240. 4) vgl. Frijsche, Philippi, Winer S. 346.

zu verdammen, sondern (B. 4) eine Erfüllung des in ihm offenbarten Willens Gottes zu bewirken — das konnte das Gesetz seiner Art nach, als bloß forderndes Gebot, nicht. Diese Ohnmacht war aber wiederum schwach, wurde gleichsam intensiv noch schwächer durch unsere fleischliche Natur, die es dem Gebot unmöglich machte, bei uns zur Erfüllung seiner Forderung zu gelangen, indem durch dieselbe die Sünde uns zwang, das Widerspiel des Gebotes zu thun. Deshalb (*ἐν οἷ*), weil es so war, hat denn auch Gott nicht etwa bloß jene Ohnmacht des Gesetzes aufgehoben, das würde uns ja nichts geholfen haben wegen unserer angeborenen Natur; sondern er hat etwas gethan, wodurch diese leibliche Natur aufgehört hat, Organ und Gebiet der Herrschaft der Sünde zu sein — er hat der Sünde das Recht abgesprochen <sup>1)</sup>, das sie an uns als in leiblichem Leben Stehende hatte. Ein solches hatte sie an jeden Menschen dadurch, daß er nicht anders, denn als Glied jenes von Adam her der Sünde unterstellten Naturzusammenhanges, werden konnte. Ist nun aber einer vorhanden, welcher Mensch ist nicht aus jener natürlichen Entwicklung heraus, sondern unmittelbar von Gott her, welcher also Mensch ist und Menschenatur hat, ohne doch von der Sünde bestimmt zu sein, so ist in und an ihm die menschliche Natur zum Mittel geworden, der Sünde ihren Rechtsanspruch auf die menschliche Natur zu nehmen. Denn da dieser unsündliche Mensch nicht als beliebiger Einzelner, sondern aus Anlaß der Sünde, d. h. um sie wegzuschaffen, von Gott geschickt ist, oder, was dasselbe, da er der göttlich gegebene Heilmittler ist, so ist in ihm jener von Adam ausgehenden sündigen Lebensentwicklung ein neuer persönlicher Anfang unsündlichen Lebens gegenübergestellt, und es kommt nur darauf an, sich ihm einzuverleiben, um dann auch in der Kraft des neuen Lebens thun zu können, was in jenem alten Leben unmöglich war, nämlich ohne Unterstellung unter das Gesetz doch die Forderung des Gesetzes zu erfüllen — denn absichtlich heißt es in B. 4 nicht *ἵνα ὁ νόμος*, sondern *ἵνα τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ*.

---

1) vgl. Hofmann a. a. D. S. 239.

Damit tritt nun der Apostel aufs bestimmteste der letztvorhergegangenen Ausführung 7, 7—25 gegenüber.

Dort hat sich gezeigt, daß die Unterstellung des Christen unter das Gesetz nur dann Sinn und Erfolg haben könnte, wenn der Christ in jenen Lebensstand zurückversetzt würde, wo er allerdings um seiner sündigen Natur willen eines Gesetzes bedarf, wo er dann aber doch wieder eben infolge dieser seiner Naturbeschaffenheit nichts weiter vom Gesetz gewänne, als daß die ihm von Natur einwohnende Sünde es benützte, um vermittelst des ersten persönlichen Selbstentscheidungsactes in seinem Verhältniß zu Gott, ihm auch als Person Sünde und Tod zu eigen zu machen, und dann für Lebenszeit in der Art Gewalt über ihn zu üben, daß sie das vom Gesetz für sich gewonnene Wollen des Guten doch nie zum Thun werden ließe, und so ihn fortwährend in einem der Verzweiflung nahekommenden, stetig dem Tod unterliegenden Leben hielte.

Jetzt aber ist ein Stand der Dinge vorhanden, wo mit der geschenehen Befreiung von der *σάρξ* auch eine Erfüllung des im Gesetz geoffenbarten Willens Gottes möglich ist, welche nicht aus Gesetzgehorsam, sondern eben aus jenem neuen Leben frei herauswächst. Damit ist Paulus auf die Grundgedanken des 6. Cap. zurückgekommen, die aber hier die neue Wendung erhalten, daß gezeigt wird, wie es wirklich möglich ist, was dem Christen dazu hilft, nach jenen in Cap. 6 dargelegten Normen sich zu halten und so der Heilsvollendung sicher entgegenzugehen. Es ist das der Geist Gottes: *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*, *πνεῦμα Χριστοῦ*, *τὸ πνεῦμα*, *πνεῦμα*, das ist der immer wiederkehrende, das ganze Capitel beherrschende Grundbegriff.

Dieser Geist macht unsere Kräfte so lebendig, erhält sie so stark und stärkt sie immer mehr, daß wir wirklich das in Christo uns gewordene neue Leben fortwährend in unserm Verhalten bethätigen und ausgestalten können, andererseits aber ist er die Kraft, welche unser gegenwärtiges Leben fähig macht und erhält, Subject der einstigen Verklärung zu werden. Dies beides wird in B. 1—11 ebenso neben einander gestellt, wie vorhin das Loskommen von dem unkräftigen Gesetz und von der in Sünden todten *σάρξ* zusammengestellt war. Von B. 12 an wird dann



beides auseinandergelegt, und zwar wieder wird 1) die Vermahnung daraus hergeleitet, diesem Christenstand gemäß zu wandeln, und 2) die Gewißheit der dem Christen bevorstehenden Verklärung daraus begründet, jenes B. 12—16, dieses B. 18—30; B. 17 bildet den Uebergang. Gerade aber wie jener erste Abschnitt nicht eine, wenn auch noch so kurze, lehrhafte Darlegung der Lehre von der Erlösung oder Wiedergeburt oder Heiligung ist, sondern nur gerade den einen Punkt hervorheben will, daß an die Stelle jenes unfähigen Gesetzes und jenes todverfallenen natürlich leiblichen Lebens nunmehr die nach Seiten des Seins wie des Thuns belebende Macht des Geistes Gottes getreten ist, so steht auch B. 18—30 in der engsten Beziehung zu jenem Grundgedanken des Apostels, nämlich der Stellung des Christen zum Gesetz und dadurch zur israelitischen Heilsanstalt überhaupt. War doch bisher, besonders in Cap. 7, der Angelpunct der Gedankenbewegung dies, daß gerade die Gefangenschaft in diesem fleischlich natürlichen Leben an jener Unfähigkeit des Gesetzes schuld gewesen ist. Je mehr also Paulus die Erledigung von dieser sarkischen Natur als Grund unserer Erledigung von dem unvermögenden Gesetz und unserer Befähigung zum heiligen Wandel nach Gottes Willen und zum schließlichen Eintritt in den vollen Heilsbesitz der Verklärung geltend gemacht hat, desto mehr muß er nun auch dem Umstand Rechnung tragen, daß ja doch der Christ thatsächlich noch im Fleische steht. Aber auch so ist der Christenstand dennoch ein in sich selbst einheitlich Vollendetes und frei von innen heraus sich selbst Auswirkendes, denn diese noch bleibende Leiblichkeit des Lebens hat so wenig wesentliche Bedeutung für des Christen Sein und Leben, daß sie vielmehr an dem einwohnenden Geiste Gottes, demselben, der zu heiligem Verhalten befähigt, auch die Bürgschaft ihrer einstigen Verklärung, ja eigentlich den Anfang derselben schon als Besitz hat.

„Diejenigen gerade, welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“, das steht oben an, und es ist mir dann auch nicht unbedeutend, daß unmittelbar daran ein Gegensatz zu einem *πνεῦμα δουλείας*, und daran wieder der Begriff des Erbes sich schließt, von dem dann die ganze folgende Entwick-

lung ausgeht. So gewiß der Geist des Gnadenstandes den Menschen zu einem Kinde Gottes macht, so gewiß also damit auch nicht mehr eine Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft gegeben sein kann, bei welcher das entsprechende Verhalten wesentlich und im eigentlichsten Sinn *δουλεία*, Knechtschaft wäre, sondern ein solcher Heilsstand, der sein sittliches Verhalten mit eben so freier moralischer Nothwendigkeit aus sich heraussetzt wie das Verhalten des Kindes gegen den Vater aus seinem Kindesverhältniß herauswächst: so gewiß bedarf der Christ auch zur Theilnahme an dem von Gott dem Volk des Heils verheißenen Erbe der Herrlichkeit nicht einer leiblich äußerlichen Zugehörigkeit zu der vormaligen Heilsgemeinde, durch Gesetz oder Beschneidung, sondern es genügt dazu vollkommen jene auf dem Einwohnen des Geistes ruhende Kindschaft selbst, und zur Vergewisserung dieses Erbes das stetige versichernde Zeugniß dieses Geistes der Kindschaft von seinem Kindesverhältniß und Kindesrecht. So ist also der gegenwärtige Schwachheitsstand des Christen nur ein kurzer Durchgangspunct zu der unwandelbar gewissen Herrlichkeit; und was etwa noch diese Selbstgewißheit und Allgenugsamkeit des christlichen Heilsstandes zweifelhaft machen könnte, das beseitigt der Apostel, indem er zu dem zurückkehrt, wovon er Cap. 5 ausgegangen ist: die Liebe Gottes in Christo Jesu macht uns fröhlich und stark, all das zu überwinden, was in diesem doch immer noch unter der Sünde und ihren Folgen leidenden Leben als scheinbares Hinderniß der Erreichung des Zieles über uns kommen mag.

So hat nun Paulus nach dem Thema 1, 16. 17 seine Botschaft, das Werk seiner heidenapostolischen Verkündigung, dargelegt sowohl nach ihrem Wesen, als auch nach der daraus sich ergebenden Handhabung derselben von seiner Seite. Nicht daß er alles bisher Besprochene zum Inhalt seiner Predigt machte; nicht was er predigt, hat er gezeigt — wie gar Vieles würde man da vermissen, und wie Vieles steht da, was Paulus in keinem Fall die Heiden predigend lehrte<sup>1)</sup>! Sondern wie, von welchen Gesichtspuncten aus er seine Botschaft ausrichtet, das

1) vgl. besonders Köstlin a. a. D. S. 71 ff.

zeigt er an den Hauptstücken der gemeinchristlichen Wahrheit. Da müssen dann natürlich diese Stücke selbst nur in kurze Andeutungen zurücktreten, während die ganze Breite des Briefes von den Ausführungen eingenommen wird, in denen er die aus jenen Punkten sich ergebenden Normen und Gesichtspuncte für die Handhabung seiner Botschaft bespricht.

5. Der vierte Haupttheil des Briefes Cap. <sup>9—11</sup> §—8.

Wir haben schon im Verlauf der einleitenden Untersuchungen mehrfach auf den organisch nothwendigen Zusammenhang der drei Capp. 9—11 mit dem vorhergehenden Theil des Briefes aufmerksam gemacht<sup>1)</sup>; und je sorgfältiger wir bisher dem Gang des Briefes zu folgen bemüht waren, desto mehr muß es uns inzwischen noch klarer geworden sein, daß Paulus mit seiner Aufgabe noch nicht zu Ende ist<sup>2)</sup>. Wenn nämlich der Apostel so entschieden Geßes und Beschneidung, und also überhaupt die Zugehörigkeit zum israelitischen Gemeinwesen, bei Seite läßt, die Heiden als Heiden, nur auf Grund des Glaubens in die Heilsgemeinde aufnimmt, und wenn er diese Grundsätze seiner Amtsführung hier eben deshalb darlegt, weil er im Begriff ist, diese seine Predigt vom Orient in den heidnischen Occident zu übertragen, während doch Israel thatsächlich des Heils noch nicht theilhaftig ist, so scheint es entweder, als sei Israel, durch welches ja nach dem Verheißungswort das Heil an die Heiden kommen sollte, seiner göttlich heilsgeschichtlichen Würde verlustig, oder als setze sich Paulus mit seinem heidenapostolischen Thun, namentlich mit seinem gegenwärtigen Vorhaben, in einen Widerspruch mit jenen göttlichen Bestimmungen, der um so greller wäre, nachdem Paulus selbst 1, 16 mit jenem *πρωτον* das schon besprochene Vorrecht Israels als fortbestehend anerkannt<sup>3)</sup>, bisher aber sich nur negativ über die israelitischen Institutionen ausgesprochen hat. Wie er sich mit seiner Heidenmission, besonders mit dem jetzt zu beginnenden Stadium derselben, zu Israel

1) vgl. besonders S. 48. 57. 99 ff. 112 ff. 2) gegen Rückert II, S. 330, Krehl S. 313; Baur S. 352. 3) vgl. Philippi S. 349.

und seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung stellt; in Anbetracht der Thatsache, daß Israel als Volk noch nicht des Heils theilhaftig ist — das hat der Apostel, wenn er anders seiner Absicht und Aufgabe vollständig nachkommen will, noch auszuführen.

Also nicht so steht es, daß jener Satz von der für Juden und Heiden gleich nothwendigen und heilsamen Macht des Evangeliums (1, 16) selbst noch dies neue letzte Glied der Darlegung erfordere, gegenüber der Thatsache, daß das Evangelium gerade an dem Volke Gottes sich nicht heilsam erwiesen zu haben scheint<sup>1)</sup>, so daß es sich etwa um eine Apologie für die Wahrheit dieses neuen Heilsweges handelte<sup>2)</sup>. Ebensovienig aber will der Apostel nur beantworten, wie man es sich erklären solle, daß einem so großen Theil des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das erwählte Volk Gottes und der Gegenstand aller göttlichen Verheißungen war, das in Christus erschienene Heil nicht wirklich zu Theil werde, daß dagegen vielmehr die Heiden die vom Volke Gottes leergelassene Stelle einnehmen<sup>3)</sup>, so daß man diesen Theil des Briefes überschreiben könnte: „über die Ausschließung der Juden vom christlichen Heile“<sup>4)</sup>. Im Wesentlichen scheint mir Thiersch dem allen gegenüber das Richtige erkannt zu haben, wenn er mit Bezugnahme auf die „Fortschritte der Wirksamkeit des Heidenapostels,“ auf die „Schritte des Paulus“, die Bedeutung dieser drei Capp. in den Fragen charakterisirt: „darf der Messias so verkündigt werden, daß das Volk des Messias Ihn verkennen und Anstoß an Ihm nehmen muß? Darf man, um die Heiden zu bekehren, Israel in seinen heiligsten Gefühlen verletzen, darf man, um jene desto rascher selig zu machen, Israel zurückstoßen und vielleicht für ewige Zeiten aufopfern?“ Denn es ist auch hier wieder, wie in den acht ersten Capiteln, nicht auf die lehrhafte Entwicklung gewisser Glaubenssätze, sondern nur auf die Herausstellung von Gesichtspuncten abgesehen, von denen aus er selbst, Paulus der Heidenapostel, und sein Heidenbeführungswerk, besonders das jetzt beabsichtigte Unternehmen, gerechtfertigt erscheint. So lang aber

1) Hofmann I. S. 240. 2) Philippi S. 349. 3) Baur, d. Christenth. der drei erst. J. S. 62; vgl. Krehl S. 312. 4) so Bisping.

der Brief, besonders auf Grund der acht ersten Cap., als eine Darlegung des Stoffes der christlich paulinischen Lehre gefaßt wird, so lang muß meines Erachtens dieser Theil, Cap. 9—11, als anorganisch angefügter, höchstens aus einer Ideenassociation erklärbarer Anhang betrachtet werden — darin sehe ich das Recht und die Wahrheit der Baur'schen Critik.

Für die genauere Darlegung des Zusammenhanges dieser beiden Brieftheile werden wir uns füglich auf die eingehenden Erörterungen in den Abschnitten II. III. IV. berufen können, und gehen also gleich an die Entwicklung des Inhalts dieser drei Capitel 9—11 selbst. So unrichtig es also ist, dieselben zu einem „Anhang“ zu degradiren<sup>1)</sup>, so unpassend ist es, sie zu einer Abhandlung der geheimnißvollen Lehre von der Vorherbestimmung zu machen<sup>2)</sup>. Paulus hat nur vor, wie man das schon aus dem Anfang des 9. Cap. sieht, seine persönliche Stellung zu Israel zu beleuchten. Nicht aber nur als israelitischer Mensch redet er, sondern als Apostel; und zwar insofern er jetzt an jenen entscheidenden Wendepunct in seiner Berufsthätigkeit geführt worden ist; denn darin vor Allem wurzelt hier der unendlich tief gehende Schmerz des Paulus, daß er, der berufene Heidenapostel, von Geburt ein Israelite ist. Es schließt sich aber dieses Geständniß an 1, 16 an: dem Volk Israel gehört die Botschaft, die Paulus zu treiben hat, zuerst und zunächst, von ihm aus soll sie an die Heiden kommen. Nun steht es freilich so, daß allerdings gleichsam aus den Händen Israels nach Gen. 12, 3 das Heil den Völkern gebracht wird; aber der Schmerz des Apostels ist das, daß er nun in den eigentlichen Bereich der Heidentwelt treten soll nicht als Bote eines bekehrten, gläubigen Israel, sondern durch göttliche Weisung gezwungen, das ungläubige Volk dahinten zu lassen und neben ihm, mitten im Schooß des Heidenthums, heidnische Gemeinden zu gründen<sup>3)</sup>: eben deshalb, weil Paulus als Heidenapostel redet, um dies sein göttliches Amt vor aller Mißkennung und Verdächti-

---

1) so z. B. Meyer, Bisping. 2) so jüngst wieder Umbreit S. 101, vgl. dagegen Rückert II S. 332, Köstlin S. 74. 3) vgl. Rückert II S. 3.

gung sicher zu stellen <sup>1)</sup>, eben deshalb gebraucht er so heilige Bethenerungen <sup>2)</sup>, darum trennt er auch so scharf zwischen dem, was nur rein Persönliches, nur Ausdruck subjectiver Empfindung — *αὐτὸς ἐγώ* <sup>3)</sup> —, und zwischen dem, was pflichtmäßige Aeußerung seiner christlichen, göttlich gewirkten Berufsstellung ist (B. 1).

Zweierlei wird also da Paulus auszuführen haben: 1) daß die Freiheit der apostolischen Heidenmission in ihrer ganzen Ausdehnung, die Aufnahme der Heiden als solcher, nur auf Grund des Glaubens, in die christliche Kirche, trotz der noch bestehenden Unbefehrtheit Israels, doch nicht mit dem göttlichen Wort über Israel streite; 2) aber, daß auch für Israel selbst die Erfüllung des göttlichen Wortes in keiner Weise aufgehoben ist. Der erste Erweis entwickelt sich von B. 6 aus bis 10, 21; der andere ist in Cap. 11 gegeben. Nicht was er über Israel zu lehren pflegt, sondern nur die Voraussetzungen bespricht er, von denen aus sein heidenapostolisches Thun ermöglicht und gerechtfertigt ist.

Zuerst 9, 6—29 zeigt Paulus, daß die Berufung der Heiden nur Vollziehung desselben Gesetzes ist, das gleich bei der Grundlegung zu dem israelitischen Heilsgemeinwesen sich geltend gemacht hat, nach welchem also auch das Wort Gottes über Israel verstanden sein will. Der *λόγος τοῦ Θεοῦ* B. 6 kann nämlich wohl kein anderes Wort sein, als Gen. 12, 3 <sup>4)</sup>; nur darauf paßt das *γάρ* in B. 6, nur darauf die folgende Ausföhrung über *τέκνα* und *σπέρμα* <sup>Ἀβρ.</sup>. Wie ja Isaac nicht bloß auf Grund des natürlich selbstständigen Vorganges der Zeugung und Geburt, sondern wesentlich vermöge einer freien Willensthat der Gnade geboren und zum Träger der Heilsgeschichte gemacht worden ist, für Abraham also wesentlich ein Kind des Glaubens war: so sind also auch dort, Gen. 12, 3, nicht alle von Abraham Abstammenden gemeint, sondern nur die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας*, d. h. die, welche nur von der Verheißung her das sein wollen, was sie sind, welche glaubensgehorsam sich nur

1) s. oben S. 115 ff., 129 f. — 2) vgl. Olshausen S. 384; Tholud S. 467 u. oben S. 72. — 3) vgl. S. 284. 4) gegen Olshausen, Frißsche, Philippi.

der freien göttlichen Gnade gegenüberstellen und durch diesen Glauben erst ihre Zugehörigkeit zu dem von Abraham stammenden Heilsvolk zu einer wahrhaftigen machen wollen. Das damals in Isaaks Person und Geschichte von Gott aufgestellte Gesetz der Heilsgeschichte muß nun Jeder auf sich anwenden, der in Wahrheit Israelite sein will; d. h. er muß sich nicht auf die leibliche Abstammung von A. stützen, sondern glaubensgehorsam dem freien Gnadenwillen Gottes allein die Fortführung der Heilsgeschichte anheimgeben — wie ja auch Gott selbst sich dies Recht gewahrt hat, indem nur nach seinem freien Willen, ohne andere Mittelursachen, nicht Esau, sondern Jakob zum Träger der Heilsgeschichte erwählt wurde. Es ist also mit jenem Gotteswort über Israel so wenig dies gemeint, daß zuerst alle israelitischen Menschen des Heils theilhaftig sein, und dann und so erst dies Heil zu den Heiden kommen soll, daß vielmehr nach eben jenem Worte, wenn es nur auf Grund der Thatfachen richtig verstanden wird, einerseits manche dem Volk Israel leiblich Zugehörige der heilsgeschichtlichen Rechte und Güter Israels nicht theilhaftig werden können, während andererseits Viele, die nicht aus Israel sind, in den Genuß derselben eintreten. So ist es; die Consequenz ist als eine richtig gezogene in sich wohl begründet und bedarf keines Beweises mehr. Nur erhebt sich jetzt die andere Frage, ob die Festsetzung dieser Ordnung nicht eine Ungerechtigkeit von Gott ist, — denn auf die ganze Darlegung bis zu V. 6 zurück <sup>1)</sup>, nicht bloß auf V. 11—13 <sup>2)</sup>, bezieht sich die Frage V. 14, und man muß jene beiden Seiten dieser so eben aus 6—13 abgeleiteten heilsgeschichtlichen Ordnung zusammennehmen, um die folgenden Erörterungen richtig zu würdigen.

Wenn Gott den Eintritt in den Besitz der verheißenen Heilsgüter und Segnungen so gänzlich ohne Rücksicht auf die leibliche Zugehörigkeit zu dem doch von ihm selbst geschaffenen abrahamitisch-israelitischen Heilsgemeinwesen geschehen läßt, so läßt sich von Ungerechtigkeit Gottes schon darum nicht sprechen, weil ja, wo überhaupt an einem Menschen Gottes Gnadenwille sich ver-

1) vgl. Hofmann a. a. D. S. 242. — 2) so Olshausen S. 344, Frijsche II, S. 212, Tholuck S. 508.

wirklich, dies eben in der That auch wirklich nur Vollzug freien göttlichen Gnadenwillens ist <sup>1)</sup>). Denn auf *ἐλεῖσω* und *οὐκ-ελεῖσω* liegt in B. 15 der Ton, so zwar, daß dasjenige, was in den beiden Relativsätzen nur seinem factischen Geschehen nach ausgesagt ist, hier in den beiden Futuris seinem wesentlichen Begriff nach hervorgehoben wird <sup>2)</sup>). Man kann also des gottgewollten Heils nicht anders theilhaftig werden, als daß man den freien göttlichen Liebeswillen als solchen an sich zum Vollzug kommen läßt; dies aber geschieht ja eben nicht anders, als so, daß man den Heilsweg, die Art und Weise der Fortführung der Heilsgeschichte, welche festzusetzen eben allein Sache des freien Gnadenwillens Gottes ist, sich gefallen läßt, glaubensgehorsam, ohne Anspruch eigenen Seins oder Thuns, darauf als auf freie Willensordnung des göttlichen Erbarmens eingeht. Und umgekehrt kann man der Erfahrung des göttlichen Gnadenwillens verlustig gehen nicht etwa auf Grund eines sonderlichen Verwerfungswillens Gottes, sondern nur auf Grund des Widerstrebens wider eben jenen einheitlichen Liebes- und Gnadenwillen Gottes. Die zur Begründung dieser Wahrheiten und zur Abweisung jener Frage B. 14 beigezogenen Beispiele sind nun aber eigentlich gar nicht bloße Beispiele <sup>3)</sup>), sondern Moses und Pharao repräsentiren das einheitliche Gesetz, welches bei dem zweiten Wendepunct der israelitischen Geschichte, bei der Herstellung Israels zum Volke, sich geltend gemacht hat: das Gesetz, daß Gottes heilsgeschichtliche Führung nur auf seinem Liebeswillen beruht, ein Liebeswille, welcher sich durchsetzt auch an dem, der denselben sich nicht gefallen lassen will, bei diesem aber durch Verstockung. Denn es war ja derselbe heilsgeschichtliche Liebeswille Gottes, kraft dessen er Israel errettete, den Pharao aber dem Gericht der Verstockung unterwarf, weil er den heilsgeschichtlichen Willen Gottes sich nicht gefallen lassen wollte. Wie sehr die beiden Beispiele in Eins zusammengenommen sein wollen, sieht man schon daraus, daß Pharao zum Beleg dafür angeführt wird, daß die

1) vgl. Hofmann S. 243. 2) dies gegen Hofmann, vgl. Tholud S. 511. 3) so ungenügend Reiche, Wäcker, Baumgarten-Crusius, Philippi z. b. St.



Allen grundlegend vorausgehende Macht der erbarmende Gnadenwille Gottes sei, und sodann daraus, daß auch nachher wieder aus dem Beispiel Pharaos nicht bloß gefolgert wird, daß jede Verstockung, sondern auch daß jegliche Erfahrung der Gnade, des Erbarmens Gottes auf den Willen Gottes zurückgehe. Der Wille Gottes, welcher wesentlich Liebeswille ist, der ist die Alles bedingende, Allen vorausgehende Macht — so sehr, daß sogar der ihm Widerstrebende und dadurch seiner Erfahrung Entbehrende doch nur wieder diesem Gnadenwillen dienen muß, nur aber so, wie ers selbst gewollt, nämlich in einer ihn selbst des Heils verlustig machenden Weise.

Wenn also nach B. 6—13 eine Anzahl derer, welche Israel leiblich angehören, der heilsgeschichtlichen Segnungen verlustig geht, so ist das nicht göttliche Ungerechtigkeit, sondern nur Vollzug desselben Gnadenwillens Gottes, der sich auch an denen erfüllt, welche des Heils theilhaftig worden sind, weil sie sich ihn haben gefallen lassen, m. a. W.: die Rettung der gläubigen Israeliten aus der Knechtschaft des Gesetzes hat sich jetzt gerade so mit und neben einem Verstockungsgericht der ungläubigen vollzogen, wie damals die Rettung des glaubensgehorsamen Israel aus Aegypten mit und neben einem Verstockungsgericht an den ungläubig ungehorsamen Aegyptern geschehen ist. Die ungläubigen Israeliten haben eben durch ihr Widerstreben wider den freien Heilswillen Gottes sich selbst um das Recht des wahren Judenthums gebracht, sind gleich Pharaos und den Aegyptern unter die nicht zur Heilsgemeinde gehörige Welt zu rechnen, so daß sie also das Gericht Gottes nur sich selbst zuzuschreiben haben.

Denn auch der Einwand, der nun etwa noch erhoben werden könnte, und der ebenfalls, mittelbar, eine Ungerechtigkeit Gottes ergeben würde, wenn er zu Recht bestünde, nämlich daß dann Gott die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aufhebe, auch dieser Einwand ist nichtig. Denn die, an welchen sich Gottes Wille in verderblicher Weise vollzieht, waren ja auch mit den übrigen Israeliten — denn nur um diese handelt es sich hier — dasselbe *πρῶτα*; sie waren auch, schon bevor sie zu individuellem Dasein kamen, in der Masse, aus der Gott die Gefäße für die Verwirklichung seines heilsgeschichtlichen Willens bilden wollte;

sie konnten also auch Gefäße werden, an und in denen Gottes Wille sich in heilsamer Weise vollzog. Daß sie nun aber Gott dennoch hat werden lassen, obwohl sie nur in einer ihnen selbst verderblichen Weise der Ausrichtung des göttlichen Heilswillens dienen sollten, das ist Gottes Sache; er macht sie nicht zu etwas Andern, als die Andern, sondern er schafft sie nur, obgleich sie in einer anderen Weise der Verwendung seinem Willen dienen werden; gleichwie ein Töpfer nicht qualitativ verschiedene, ehrliche und unehrliche, sondern nur der Beschaffenheit nach gleiche Gefäße macht, nur aber so, daß, wenn er sie hinausgibt, die einen zu Ehren, die andern zu Unehren von den Menschen verwendet werden mögen. Denn das *οὐτως* 9, 20 ist nicht gleich *τοιούτο* zu nehmen und als Prädicat zu dem Object *με* zu ziehen, so daß an eine den Einzelnen anerschaffene verschiedene Qualität zu denken wäre <sup>1)</sup>; auch nicht die Art und Weise des Schaffens wird dadurch bezeichnet <sup>2)</sup>, sondern es steht für sich und heißt wie öfter „unter solchen Verhältnissen, wenn es so steht“ <sup>3)</sup>; es handelt sich nur um den Gegensatz von Schaffen und Nichtschaffen. Das Schaffen aber ist Gottes Sache und Recht; wer also jenen Vorwurf erheben wollte, müßte frevlerisch diese Schranke zwischen Geschöpf und Schöpfer abbrechen.

Mit B. 22 erst beginnt nach meiner Meinung eine neue Wendung. Denn erstlich schließt ja der Apostel an B. 23 in enger relativischer Anknüpfung eine Aussage, mit der er zu dem zurückkehrt, wovon er B. 14 ff. gezeigt hatte, daß es keine göttliche Ungerechtigkeit statuiren, nämlich zu der aus 6—13 sich ergebenden Möglichkeit einer Fortführung der Heilsgeschichte und des Heilsgemeinwesens durch Nichtisraeliten, welche begleitet ist von einer Heilsentbehrung, einem Heilsverlust wirklicher geborener Israeliten. Sodann aber läßt sich nicht verkennen, daß mit dem *εἰ* B. 22 nicht sowohl der unmittelbar vorhergehende, sondern der in B. 18 auf einen allgemeinen Ausdruck gebrachte Gedanke wieder aufgenommen und zu einer neuen Wendung benützt wird. Was nun Construction und Erklärung der Verse selbst

1) so Meyer, Bisping, auch Umbreit S. 105. 312; Mückert II, S. 49.

2) so Hofmann S. 247, Winer S. 413. 3) vgl. 1, 15; 5, 12; 1 Petr. 2, 15.

betrifft, so scheint mir hier Hofmann mit besonderer Schärfe die Aufgabe gelöst zu haben <sup>1)</sup>). Die beiden Satztheile *ἔνδεξασθαι κτλ.* und *καὶ ἵνα γνωρίσῃ* stehen einander parallel, so daß letzteres, von dem wiederholungsweise zu ergänzenden *ἤνεγκεν* abhängig, den Nachsatz bildet: „Hat Gott mit dem Willen, seinen Zorn zu beweisen und seine Macht kund zu thun, in großer Langmuth Geräthe des Zorns, die zum Verderben fertig waren, getragen, so zugleich auch mit der Absicht, den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun über Geräthe der Güte, die er für Herrlichkeit zubereitet hat.“ Nur kann ich nun nicht sehen, wie diese Bezeichnung (*μάκροθυμία*) des Verhaltens Gottes gegen die, welche Gegenstände seines Zorns sind, und wie dann vollends noch viel mehr die gleichzeitig mit jenem Willen vorhandene Absicht dieses langmüthigen Tragens, nämlich seine Güte über die Gegenstände seiner Liebeserweisung auszugießen — wie dies beides zur Abweisung des Wahnes jener *σκέυη ὀργῆς* dienen soll, als hätten sie ein Recht zur Beschwerde darüber, daß seine Willensmeinung über sie ist, seinen Zorn an ihnen zu erzeugen. So viel ich sehe, handelt es sich ja gar nicht um eine Beschwerde dieses Inhalts; durch die Aussage über Pharao ist sie vielmehr schon unmöglich gemacht, ehe sie nur erhoben ist. Der Apostel kann darum auch voraussetzen, daß der von ihm fingirte Opponent erkannt habe, daß diese Beschwerde gar nicht mehr geführt werden könne; er läßt ihn also auch nur die Einnrede erhoben, daß dann Gott die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aufhebe <sup>2)</sup>): Gott mag nach dem B. 15—18 Gesagten wohl Zorn erzeugen können wider die seinem Heilswillen Widerstrebenden, dies wird nicht mehr widersprochen, allein es geschieht das dann eben nur — wie es scheint — auf Kosten der vorher vernichteten sittlichen Zurechnungsfähigkeit der Menschen. Diese letztere Beschwerde aber bleibt bestehen, mag nun Gott auch mit noch so viel Langmuth das Zorngericht verschieben, und mag er noch so viel gnädige Absichten mit Anderen bei diesem langmüthigen Warten haben. Aber es bedarf

1) a. a. O. S. 248 ff.

2) vgl. Bisping, Umbreit S. 104, Philippi.

auch einer Zurückweisung jenes Einwands nicht mehr <sup>1)</sup>, nachdem eine solche, soweit Zusammenhang und Tendenz der ganzen Stelle darauf einzugehen erlaubte, schon in V. 20 und 21 gegeben ist.

Eben darum nun, weil inzwischen die Aussage von V. 18 in ihrer Unanfechtbarkeit erwiesen ist, kann jetzt Paulus daran gehen, diese Aussage selbst weiter zu führen, und er thut dies so, daß er nun die andere Seite der aus V. 6 — 13 folgenden heilsgeschichtlichen Ordnung bespricht, die nämlich, daß auch Nichtisraeliten in die Gemeinschaft des Heils eintreten können, während und trotzdem daß geborene Israeliten derselben verlustig werden — vorher hatte er nur das letztere im Auge gehabt. War nun offenbar oben V. 18 das *ἔλεειν*-der Kern, das Ziel der ganzen Beweisführung, so scheint mir bei der Hofmann'schen Erklärung von V. 22 die Stellung des *ἔλεων* nicht genug berücksichtigt; nach ihr nämlich würde *ὁ θεός* entweder vor *ἔλεων* oder unmittelbar bei *ἠνεγκεν* stehen müssen. Wo Einem Erbarmen, und wo Einem Verstockung und Gericht zu Theil wird, da ist es immer nur der Wille Gottes, der sich ausrichtet, das war oben gesagt. Wenn nun aber diese Wahrheit in einem historischen Factum so zum Vollzug gekommen ist, daß der richterliche Wackerweis Gottes nicht sofort eingetreten ist, sondern daß ein langmüthiges Warten Gottes, und also eine Verwirklichung des Willens Gottes insofern vorhanden war, als dies Warten begleitet war von einem wirklichen, auf künftigen Selbstvollzug in einem Zornereis gerichteten Willen Gottes — um es kurz zu fassen: wenn Gott mit seinem auf Zornereis gerichteten Willen verderbenreife Zorngeräthe langmüthig getragen hat, so hat er das auch in der Absicht gethan, um zc. Während oben der sich immer nur selbst vollziehende göttliche Wille principiell unter den Gesichtspunct der Gerechtigkeit gestellt war, so wird hier die Heiligkeit seines geschichtlichen Vollzugs an einer bestimmten historischen Thatsache aufgezeigt. Nicht aber bloß dies, daß factisch die in V. 23 genannte Absicht mit dabei

1) dies auch gegen Rückert S. 50. 62, Meyer S. 301, Tholud S. 533 u. A.

war, soll ausgesagt werden, sondern um deß willen, was B. 15—18 geltend gemacht war, lag es in der Natur der Sache, man muß folgerungsweise schließen können, daß diese Absicht mit dabei war. Da es nämlich nur einen einigen Willen Gottes gibt, der wesentlich Heilswille ist, der also nur bei denen, die ihm widerstreben, in einem Zorngericht sich vollzieht, so kann dieses langmüthige Warten Gottes, wenn es von solchem auf Selbstvollzug in einem Zorngericht über verderbenreife Zorngeräthe gerichteten Willen Gottes begleitet war, nicht bloß die in dieser Begleitung liegende Bestimmtheit an sich haben, sondern es muß, eben weil dies Begleitende jener einige Wille Gottes war, auch noch auf etwas Anderes abgesehen gewesen sein, nämlich diesen selbstigen Willen in einer Ausgießung des göttlichen Gnadenreichthums über Liebesgefäße Gottes kund werden zu lassen. Die Thatsache, an welche der Apostel hiebei denkt, ist „die jüngste und größte Erfahrung dieser Art, die Verstockung Israels, welche dazu gedient hat, die Heidenwelt zur Stätte des Reiches Gottes zu machen <sup>1)</sup>.“ Die folgenden Schriftstellen muß man dann aber nicht als unmittelbare Weissagungen auf die Aufnahme der Heiden ins Reich Gottes fassen <sup>2)</sup>, sondern dem ganzen Zusammenhang gemäß, insbesondere auch entsprechend dem *σκέπη ἐλεός* B. 23, worauf sich ja das *οὗς* bezieht, will mit diesen Stellen nur aus der Schrift bestätigt sein, daß die Berufung war, was sie sein mußte, wenn sie an Juden und Heiden, also ohne Berücksichtigung der leiblichen Zugehörigkeit zu der israelitischen Gemeinde erging, nämlich eine Berufung aus freiem göttlichem Gnadenwillen <sup>3)</sup>, gerade wie auch bei der endlichen Begnadigung Israels so wenig das maßgebend sein wird, was Israel ist, daß dieselbe Israel vielmehr nur als Errettung zu Theil werden wird, für die es lediglich dankbar zu sein hat.

Nachdem so der Beweis für die Vereinbarkeit des gegenwärtigen Standes der Heilsverkündigung und der Heilsgeschichte mit dem Wort Gen. 12, 3 (vgl. B. 6) geliefert ist, so wird

1) Hofmann S. 251. 2) gegen Olshausen, Meyer, aber auch gegen Bisping, Tholud 3 d. St., vgl. Rückert S. 64. 3) vgl. Hofmann S. 252 ff.

nun von Cap. 9, 30 — Cap. 10, 21<sup>1)</sup> nachgewiesen, wie diese Art der Erfüllung jenes Wortes, statt in einer Ungerechtigkeit Gottes, vielmehr in einem nicht gottgewollten, also unrichtigen Verhalten Israels seine Erklärung findet. Vermöge desselben falschen Begriffes von Gerechtigkeit, welcher der Frage 9, 14 zu Grunde liegt, ist Israel auch für sich selbst nicht dazu gekommen, nach der rechten Gerechtigkeit zu fragen. Der Gedankengang entwickelt sich ohne irgend einen bedeutenden Anstoß bis zum Ende von Cap. 10, wenn nur der Anfang des Abschnitts erst richtig gefaßt wird. Vor Allem kann *οτι* nicht die Antwort auf das dann selbstständig für sich stehende *τι ουν ερωουμεν* bringen<sup>2)</sup>. Denn dann wäre ja eben in der Antwort nur das Verwunderliche wiederholt, nach dessen Lösung gefragt wird. Ebenso kann umgekehrt die Frage nicht bis zu *εφθασε* reichen<sup>3)</sup>, denn dann würde erstlich das *διατι* befremden, und zweitens würde ja in Bezug auf die Heiden das Räthsel nicht gelöst; oder vielmehr das, was die Lösung enthält, würde in das zu Lösende hereingezogen, nämlich die Worte *δικαιοσύνην δε την εκ πιστεως*. Diese enthalten nämlich die Antwort<sup>4)</sup> auf die einheitliche Frage: Was sollen wir nun dazu sagen, daß Heiden u. c.? Dann ist *Ισραηλ δε κτλ.* der andere Theil der verwunderlichen Thatsache, welcher nun seinerseits in B. 32 seine Lösung erhält, so daß also vor *διατι* keine Interpunction zu setzen ist. Die Antwort auf dies *διατι* wird vollständig, wenn man aus dem vorhergehenden *εφθασε* den allgemeineren Begriff des Gehens oder Laufens ergänzt. Das *ως* ist aber weder ein *ως* der Art und Beschaffenheit<sup>5)</sup>, noch ein *ως* der subjectiven Vorstellung<sup>6)</sup>, sondern einfach das vergleichende, und der ganze Ausdruck *ως ες εργων νόμον* ist eine eingefügte Zwischenbemerkung: wie es sein mußte von Werken her. „Israel ist nicht zur Gerechtigkeit gelangt, weil es nicht vom Glauben her, vom Glauben aus, nach Gerechtigkeit lief, trachtete, sondern, wie es sein mußte in Folge von Werken, an dem Stein des Anstoßes zu Falle kam.“ —

1) vgl. Rückert S. 66. 2) so z. B. Rückert, Meyer, Wisping, Umbreit, Philippi. 3) so z. B. Olshausen. 4) insoweit richtig Reiche S. 327. 5) so Meyer. 6) so Philippi.

Der zweite Theil dieser drei Capp., nämlich Cap. 11, 1—36, zerfällt in zwei Abschnitte: zuerst 11, 1—10 wird gezeigt: Israel ist nicht verstoßen, es ist das Wort Gottes über Israel erfüllt, insofern ja thatsächlich ein Nachblieb, ein *λεῖμμα* von gläubigen Israeliten vorhanden ist, und nach dem Geseß des Verlaufs der israelitischen Geschichte diese Erfüllung eine vorläufige, auf die vollständige Erfüllung hinweisende ist.

Zweitens aber ist Israel und Gottes Verheißungswort über Israel in seiner alten Bedeutung geblieben, insofern ja die Erfüllung der Bestimmung Israels nur hinausgeschoben ist: 1) das Kommen des Heils zu den Heiden soll und wird Israel nach demselben eifersüchtig machen; 2) es bleibt auch jetzt dabei, daß Israel der Wurzelstock ist, die gläubigen Heiden nur aus Gnaden eingepropfte Zweige; 3) es wird endlich auch das ganze Israel als Volk zum Heil gelangen, wenn die Fülle der Heiden zuvor eingegangen sein wird. —

Wir konnten uns bei der Analyse dieses Haupttheils kürzer fassen, weil uns hier weniger schiefe Auffassungen des Einzelnen zu berücksichtigen vorlagen, und die Bedeutung und Nothwendigkeit dieses Theils schon aus unsern bisherigen Erörterungen über Zweck und Anlage des Briefes sich ergeben hat, so daß es nur eines kurzen bestätigenden Nachweises bedurfte. Bei der bisher üblichen Auffassung des Briefes (resp. der Capp. 1—8) kommt man dagegen nicht weiter, als daß man einen so ziemlich annehmbaren Zusammenhang der ersten acht und dieser drei Capp. herstellt. Aber damit ist die Sache noch nicht abgethan: warum Paulus diesen Theil schreiben mußte, das muß sich aus der Gesamtfassung des Briefes, aus dem als Thema angegebenen Gedanken, mit Nothwendigkeit ergeben. Hat aber Paulus nur eine Darstellung seiner Lehre beabsichtigt, so ist dieser Theil durchaus überflüssig. Denn wenn man sagt, nachdem Paulus Cap. 1—8 den neuen Heilsweg der Glaubensgerechtigkeit selbst dargelegt hat, müsse er auch die befremdliche Thatsache beleuchten, daß Israel sich bisher dawider entschieden habe, so ist das nichts weniger als ein Muß. Legt er doch auch im Galaterbrief, und zwar da mit noch vielmehr gebliffentlichem Nachdruck, den neuen Heilsweg der Gerechtigkeit dar, im Gegensatz

zur Gesezesgerechtigkeit — warum führt er nun dort nicht einen apologetischen Beweis in Beziehung auf Israel und sein Verhältniß zum Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit?

Der Grund kann nur ein historischer, in den factischen Verhältnissen liegender sein. Paulus steht eben, indem er den Römerbrief schreibt, in einer geschichtlichen Situation, die, als er an die Galater schrieb, nicht vorhanden war, in einer Situation, die ihn nicht bloß in die Nothwendigkeit versetzt, seine Stellung als Heidenapostel zu Israel sich selbst und Andern klar zu bestimmen, sondern die eben selbst der Grund ist, warum Israel so zu stehen kommt, wie Paulus 9—11 es voraussetzt. Denn welches ist denn der Zeitpunkt, der so scharf und abschließend in Israels Geschichte eingegriffen hat, von welchem aus rückwärts schauend Paulus jenes *οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λ. τ. θ.*, jenes *Ἰσραὴλ εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν*, jenes *προσέκοψαν*, jenes *ἀπόσαστο* schreiben kann? Es ist kein anderer, als eben der gegenwärtige Zeitpunkt, wo er schreibt, d. h. wo er die nothwendigen Vorkehrungen trifft, um das neue occidentalische Stadium seiner heidenapostolischen Thätigkeit, die es jetzt in eminentem Sinn werden soll, anzutreten. Denn so gewiß diese zweite große Epoche in der Geschichte der heidenapostolischen Missionsthätigkeit Pauli auch für Israel und seine heilsgeschichtliche Stellung entschiedene Bedeutung und Wirkung hatte, so gewiß werden wir eben auch von diesen drei Capp. aus auf das heidenapostolische Amt und Werk Pauli hingewiesen — ich sehe keine andere Brücke, die von hier zu der ersten Hälfte des Briefes hinüberführte.

Insofern hat Baur gewiß Recht, wenn er Standpunct und Thema des Apostels so angibt, daß dabei „die auf die Heiden gerichtete apostolische Thätigkeit“, und zwar nach ihrer universalistischen Realisirung wesentlich den Mittelpunkt bildet<sup>1)</sup>. Aber irrthümlich und unberechtigt ist es, wenn dann Baur die Heidenmission Pauli gegenüber den Anrechten oder Ansprüchen Israels zum Thema des ganzen Briefes macht; irrig insbe-

1) Paulus S. 333.



sondere, wenn er diese letztere Beziehung nicht anders zu construiren weiß, als aus dem subjectiven, theils unwilligen, theils ängstlichen Gedanken der Jüdenchristen, daß die factischen Erfolge der Heidenmission, das numerische Uebergewicht der Heidenchristen ihren bisher ungläubig gebliebenen Volksgenossen die denselben im wahren Volk Gottes vorbehaltene Stelle wegnehmen und sie also hinausdrängen könnte<sup>1)</sup>). Aber wir sahen schon, nicht subjective Erwägungen der Jüdenchristen<sup>2)</sup>, sondern objective geschichtliche Verhältnisse, die als Erzeugniß göttlichen heilsgeschichtlichen Willens dem Heidenapostel sich aufdrängten, die zwangen ihn, sein apostolisches Werk zwar nicht allein, aber doch auch Israel gegenüber in das rechte Licht zu stellen.

Bei Cap. 9—11 aber verdirbt sich Baur selbst wieder das Verständniß durch die schon oben gerügte unkritische Methode, als einzig denkbare äußere Veranlassung für die Abfassung dieser drei Capp. nur den unmittelbaren Gegensatz zu der hier von dem Apostel durchgeführten Idee gelten zu lassen, d. h. wie Baur behauptet, das im Bewußtsein der Juden und Jüdenchristen so tief wurzelnde religiöse Bedenken, daß, so lange nicht Israel als Nation an dieser Gnade Theil nehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den göttlichen Verheißungen erscheine<sup>3)</sup>, oder, wie es Baur ein andermal noch schärfer formulirt<sup>4)</sup>, die von den römischen Jüdenchristen aufgestellte Behauptung, daß um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuschließen seien, ja daß die Heiden nicht etwa nur als Proselyten, unter der Bedingung der Beschneidung, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürften, sondern daß die Heiden eben als Heiden nicht zuzulassen seien, daß ihre schon geschene und immer weiter gehende Aufnahme an sich eine Ungerechtigkeit gegen die Juden, eine Beeinträchtigung derselben sei. Jüdenchristen, die behauptet hätten, das christliche Heil habe ganz absolut nur

---

1) Paulus S. 347. 2) dies auch gegen Thiersch a. a. O. S. 167.  
3) S. 344. 4) S. 349.

particuläre Bedeutung, sind aber ein monströses Gebilde, dessen wirkliches Vorkommen noch Niemand nachgewiesen hat, und welches um so mythischer wird, da es von Baur selbst einmal als Repräsentant des extremsten, das anderemal eines mildereren Ebionitismus bezeichnet wird<sup>1)</sup>. In Rom aber müssen solche Judenchristen, und zwar in hellen Haufen, existirt haben, denn sonst könnte ja Baur den Römerbrief, sonderlich die Capp. 9—11, nicht so verstehen.

Höchstens konnten fanatische Juden sich zu solchem Wahn hinreißen lassen, und wenn Baur in der oben angeführten Stelle selbst jene Bedenken „im Bewußtsein der Juden und Judenchristen“ festgewurzelt sein läßt, so führt das doch — abgesehen von dem argen kritischen Verstoß — von selbst auf die Frage, warum denn nun die Capp. 9—11 so ausschließlich gegen Juden christen polemisiren sollen? eine Frage, die auch der neuesten Zusammenfassung der Baur'schen Anschauung vom Römerbrief gegenüber bestehen bleibt<sup>2)</sup>.

Baur ist vor Allem schon zu der auf der Hand liegenden Mißkennung des ganzen Abschnitts genöthigt, als sei es die letzte Absicht desselben, Alles zurückzuweisen, was das Judenthum und der jüdische Particularismus noch als sein absolutes Recht geltend machen konnte. Allein wird denn nicht vielmehr gleich im Anfang dieses Theils, 9, 6, der *λόγος τοῦ Θεοῦ*, der Israel sein Vorrecht sichert, als die Norm hingestellt, nach welcher auch die Heilsverkündigung unter den Heiden geregelt und beurtheilt sein will, und welche also überhaupt bei der gesammten Gestaltung der Verhältnisse des Christenthums nicht verletzt werden darf? Der ganze Abschnitt Cap. 9—11 steht also gar nicht unter dem Gesichtspunct der Negation, sondern der Position israelitischer Vorrechte und Ansprüche. Ohne die Voraussetzung der fortbestehenden heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels begreift sich schon gar nicht, wie Paulus nur dazu kommen, sich veranlaßt fühlen konnte, mit Israels heilsgeschichtlicher Stellung sich auseinanderzusetzen. Denn war nur die Vernichtung aller jüdi-

1) vgl. auch Olshausen, Stud. u. Crit. 1838. 4. S. 932 ff.; Philippi S. 14. 2) Baur, das Christenth. der drei erst. Jahrh. S. 59 ff.

sehen Ansprüche seine Absicht, so mußte es sich doch wohl nach Cap. 1—8 von selbst verstehen, daß Israel eben deshalb, weil es mit seinen eigensinnigen Ansprüchen der neuen göttlichen Heilsordnung widerstrebt habe, der heilsgeschichtlichen Rechte verlustig gegangen sein müsse. Aber wir sahen ja schon, daß der Apostel gerade darum, weil aus Cap. 1—8 dieser Wahn entspringen konnte, also eben zur Rettung des Volkes Israel, noch zur Anfügung der drei Capp. 9—11 genöthigt ist. Diese Capp. sind nicht die steigernde Fortsetzung, sondern das vervollständigende Gegenstück zu den ersten acht Capiteln, sie sind die andere Seite des Bildes, welche hervorzukehren den Apostel nicht polemischer Eifer, sondern der Drang apostolisch christlicher Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit veranlaßt.

Es bedarf auch nur eines aufmerksamen Blickes, um zu sehen, wie dieser Theil wesentlich nicht gegen, sondern für Israel gemeint ist. Was ist es z. B. für ein großartiges exegetisches Unrecht, wenn Baur bei der Inhaltsangabe der drei Capitel<sup>1)</sup> den Passus 11, 17—24 ganz übergeht, und nur zu 11, 11 u. 12 die möglichst unbestimmte Bemerkung macht: „An die Stelle der ungläubigen Juden sind indeß die gläubigen Heiden getreten.“ All das, was dort Paulus mit gewaltigem Ernst von der Demuth sagt, mit der die Heidenchristen zu dem Volk Gottes, zu Israel, sich stellen sollen, die ganze Wucht des Bildes vom wilden Delbaum und von der barmherzigen Einpflanzung der wilden Zweige in den edlen Stamm Israel, jenes centnerschwere *μη ὑψηλοφρονεῖ, ἀλλὰ φοβοῦ* 11, 20 — all das wird ohne Umstände in die Kappuse gegeben, als wärs Land, bedeutungslose Phraseologie! Es gehört in der That nicht viel dazu, zu sehen, daß allein schon von daher dieser ganze Theil eine andere Physiognomie bekommt, als die von Baur ihm aufgestempelte; wie denn die genannte Stelle auch allein schon ein hinreichender Beweis dafür wäre, daß Paulus nicht gegen Judenchristen sich richtete, sondern daß er nur Heidenchristen, dem Judenthum gegenüber, vor Augen habe.

---

1) Paulus S. 343.

Wenn Paulus zu Judenchristen redet, so ist auch die Einleitung 9, 1—5 sonderbar genug! Warum spricht da Paulus immer so exclusiv „meine Brüder, meine Verwandte“, was soll der Zusatz *οἰτινές εἰσιν Ἰσραηλιῖται*, was soll die Beschreibung ihrer heilsgeschichtlichen Vorzüge, wenn Paulus zu Judenchristen redet, zu geborenen Israeliten, die ja gerade weil sie ihre Brüder in den Juden sahen, beruhigt und belehrt werden sollten? Die ganze Stelle hat nur Sinn, wenn Paulus Heidenchristen gegenüber geltend machen will, wie er wohl wisse, was er an seiner Zugehörigkeit zu Israel habe, wenn er Heidenchristen über die rechte Würdigung Israels belehren will. Eben weil er von Anfang an Heidenchristen vor sich hat, eben daher kommt es, daß er gerade da, wo er sich anschickt, die unvergleichlich hohe Bedeutung Israels auf den erschöpfendsten, begeistertsten Ausdruck zu bringen, daß er also 11, 13 seine Leser nachdrücklich daran erinnert, daß sie eben diesem Israel gegenüber geborene Heiden sind, daß er zu ihnen nicht als zu Christen überhaupt, sondern zu ihnen, die sie Heidenchristen sind, redet, und ihnen zeigen will, wie sie gerade Israel und sich selbst in ihrem Verhältniß zu einander zu würdigen haben.

Doch es erscheint mir unnöthig, den Beweis für den heidenchristlichen Charakter der Leser weiter zu verfolgen, nachdem neuerdings derselbe von allen Seiten so vollständig geliefert worden ist, daß selbst Zeller sich der Anerkennung der römischen Gemeinde als einer heidenchristlichen nicht mehr zu entziehen vermocht hat<sup>1)</sup>. Von da aus stellen sich die Capp. 9—11 von selbst ins rechte Licht, und es bleibt, abgesehen von der bodenlosen Willkürlichkeit, nur ein vergebliches Experiment, wenn Baur die drei Capitel seiner Anschauung dadurch gerecht zu machen sucht, daß er behauptet<sup>2)</sup>: der ganze Abschnitt zeige, „daß sich der Apostel auf verschiedene, in ihrem strengen Gegensatz sich gegenseitig ausschließende Standpuncte stellt. Während das 9. Capitel der absoluten Prädestination das Wort redet, wird im 10. Capitel alles wieder auf die eigene freie Schuld des Men-

1) Zeller, die Apostelgesch. 2c. S. 377.

2) Paulus S. 353.

ſchen zurückgeführt; und was im 9. Capitel nur von einer absoluten Verwerfung eines Theils der Menſchen verſtanden werden zu können ſcheint, wird im eilften nur als temporäre, vorübergehende Ausſchließung dargeſtellt.“ Es iſt das ein um ſo ärgerer Mißbrauch der apoſtoliſchen Ausſagen, als es nur eines ſehr kurzen Ueberblickes bedarf, um den Unterſchied wahrzunehmen zwiſchen dem, was der Apoſtel von Iſrael und ſeiner heilsgeschichtlichen Bedeutung überhaupt, und was er von den jetzt lebenden ungläubigen Gliedern des Volkes und der gegenwärtigen geſchichtlichen Stellung dieſes gegenwärtigen Volkes ausſagt. —

Wir ſind mit der geſtellten Aufgabe nunmehr im Weſentlichen und eigentlich zu Ende: es wird ſich nur noch fragen, ob der letzte noch übrige Theil des Briefes, die Paräneſe der Cap. 12—14, mit den Ergebniffen unſerer bisherigen Unterſuchungen im Einklang ſteht. Wir werden deßhalb auch nur das, was nach unſerer Ueberzeugung als Geſammtergebniß ausführlicher Unterſuchung ſich herausſtellen muß, in ſeinen weſentlichen Hauptzügen vorführen; und zwar natürlicher Weiſe beſonders in der Richtung gegen Baur, der auf dieſe Capitel einen Hauptbeweis für den Ebionitiſmus der römischen Gemeinde gebaut hat.

#### 6. Der fünfte Haupttheil des Briefes Cap. 12—15, 13.

Was zunächſt Cap. 14 betrifft, ſo iſt feſtzuhalten, daß dasſelbe im unmittelbarſten Zuſammenhang ſteht mit den vorhergehenden Vermahnungen zu chriſtlicher Verleugnung der Weltluſt, des zuchtloſen, fleiſchlich ſinnlichen Lebensgenuffes, und zu einer Nüchternheit und Mäßigkeit, bei welcher die Pflege des leiblich ſinnlichen Lebens nur inſoweit ausgeſchloſſen iſt, als ſie zu einem Leben in Lüſten führen müßte. „Iſt nun aber, im Gegenſatz gegen 13, 14“ — ſo fährt 14, 1 fort — „iſt aber Einer bei euch, der dieſes weltentsagende Streben nach Heiligung aus gläubiger Schwäche ſo weit ausdehnt, daß er ſich auch der erlaubten *πρόνοια τῆς σαρκός* entſchlägt, ſo nehmt ihn auf!“ Nur ſo, als eine That chriſtlicher Freiheit (*ἐν τῷ ἰδίῳ νόῳ* B. 5) im Intereſſe der weltverleugnenden Heiligung, iſt dieſes aſketiſche Eſſen und Tagehalten gemeint; und eben weil es

das ist, darum kann der Apostel selbst dazu auffordern: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφροεῖσθω*. Ebenso ist das *κοινεῖν* hier offenbar nur ein solches Urtheilen, welches Essen oder Nichtessen nur nach der darin sich offenbarenden Verschiedenheit des Glaubens, nicht aber nach ihrem Verhältniß zu israelitischen gesetzlichen Vorschriften würdigt: der eine meint, des andern Glaube sei zu leichtfertig, dieser aber hält wieder den Glauben des ersteren für zu ängstlich und schwach.

Jedenfalls aber ist das Essen von Fleisch und Gemüse und das Unterscheiden gewisser Tage unter einen und denselben Gesichtspunct, nämlich den der Askese, zusammenzunehmen, die Enthaltung in Essen und Trinken fiel eben nur auf diese unterschiedenen Tage<sup>1)</sup>, worunter von vornherein, gerade nach dem *κοινεῖν ἡμέραν παρ' ἡμέραν*, unmdglich die Sabbathe oder sonstige jüdische Feiertage<sup>2)</sup> sein können. Ebenso ist durch nichts angedeutet, daß Fleisch und Gemüse um einer dualistisch dogmatischen Voraussetzung ihrer Reinheit oder Unreinheit willen gegessen und nicht gegessen wurden, sondern man sah nur, und sehr natürlich, im Fleischgenuß mehr Sinnlichkeit als in der frugalen Kost der *λάχανα*, und zeichnete also gewisse Tage — sei es nun, daß das durch Thatfachen in der Geschichte Christi oder der Kirche ausgezeichnete Tage waren, oder daß jene Schwachen glaubten, es sei überhaupt nothwendig, von Zeit zu Zeit an bestimmten Tagen, zum Behuf der Förderung des inneren Lebens, sich zu kasteien — durch eine Lebensweise aus, wie sie der nach innen gerichteten Stimmung, der geistlichen Sammlung der Seele angemessen war.

So hat ja auch in B. 20 *καθαρόν* zum Gegensatz nicht *ἀκαθαρόν* oder *κοινόν*, sondern *κακόν*; so ist auch *καλόν* B. 21 keine Bezeichnung für eine um jüdischer Gesetze willen geübte Enthalttsamkeit, sondern wie 1 Cor. 7, 38 Bezeichnung einer That der Freiheit, welche, wenn sie geschieht, löblich ist, wenn sie aber nicht geschieht, auch nicht gefordert werden darf.

1) vgl. Hofmann II, 1. S. 66. 2) so z. B. Meyer, Baur, Paulus S. 386.

So wenig also an Ebioniten oder Essener <sup>1)</sup> zu denken Anlaß ist, so sehr muß es nach der Stelle 15, 7 ff. für gewiß gelten, daß der Unterschied dieser Starken und Schwachen auf den Unterschied von Heiden- und Judenchristen zurückgeht <sup>2)</sup>. Dabei bleibt aber bestehen, daß auch das Thun der Schwachen als ein aus Glauben hervorgehendes dargestellt wird, was bei wirklichen Ebioniten reine Unmöglichkeit gewesen wäre. Nur Schwachgläubige und Starkgläubige sind einander entgegengestellt; und wenn man darauf achtet, wie 14, 1 die ganze Gemeinde angeredet und zu schonender, freundlicher Behandlung der Schwachen ermahnt wird <sup>3)</sup>, so liegt wohl klar zu Tage, daß es sich nur um einzelne wenige ängstliche Seelen innerhalb der Gemeinde, und nicht um eine förmliche Gethelltheit derselben in zwei Heerlager handle. Wie also einerseits gerade diese Stelle es unmöglich macht, die paränetische Capitelgruppe, oder gar den ganzen Brief aus einer conciliatorischen Absicht in Beziehung auf das Verhältniß von Heiden- und Judenchristen zu verstehen <sup>4)</sup>, so ist es andererseits noch viel unthunlicher, anzunehmen, Paulus wolle, besonders in 14, 13 ff., gegenüber den Judenchristen, denen er in der Bestreitung ihrer Ansprüche und Vorurtheile so ernste Wahrheiten gesagt hatte, den scheinbar den Heidenchristen vor ihnen gegebenen Vorzug dadurch wieder ins Gleichgewicht bringen, daß er nun auch der Selbstüberschätzung der Heidenchristen begegne <sup>5)</sup>. Selbst abgesehen von dem Hinderniß, welches dieser Meinung in dem soeben besprochenen numerischen Verhältniß der Juden- zu den Heidenchristen entsteht <sup>6)</sup>, so deckt sich nicht einmal der Unterschied der Schwachen und der Starken mit dem der Juden- und Heidenchristen, sondern wenn der Apostel mit dem *ἡμεῖς* 15, 1 sich selbst, den Judenchristen, den *δυνατοῖς* beizählet, so wird

---

1) gegen Ritschl, Entst. d. altkath. Kirche 2. A., S. 232 f. 2) vgl. z. B. Tholuck S. 698, Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. 1849. 4. S. 610, Kling a. a. D. S. 310. 3) vgl. Rückert II S. 368, Philippi S. 558. 4) dies auch gegen Fritzsche I S. 237, Baumgarten-Crusius S. 4, Delitzsch a. a. D. S. 602. 604, Kling a. a. D. S. 314, Hug, Einleitung II §. 115 S. 338 u. §. 117 S. 341. 5) Baur S. 395. 6) dies auch besonders gegen Neuß, Gesch. d. heil. Schr. x. §. 110 S. 94.

daraus unbedenklich geschlossen werden können, ja geschlossen werden müssen, daß einerseits nicht alle römischen Judenchristen, und andererseits vielmehr manche von den Heidenchristen zu den Schwachen gehörten <sup>1)</sup>. Es läuft Alles nur auf einen Gradunterschied des einigen rechten christlichen Glaubens hinaus — nur freilich, daß es den Judenchristen schwerer werden mußte, sich vollkommen der rechten *παύλοια*, der Freiheit des christlichen Glaubenslebens zu bemächtigen, daß es ihnen näher liegen mußte, ihren christlichen Glauben nach seiner rein ethischen Seite in einen zu engen Zusammenhang mit den immerhin in ihrer tiefen Wahrheit aufgefaßten alttestamentlichen ceremonialgesetzlichen Verordnungen zu bringen, und so auch der ethischen Bethätigung dieses Glaubens eine jenen Satzungen conforme Gestalt zu geben; wie denn überhaupt aus der ganzen Haltung des 14. Cap. im Ganzen wie im Einzelnen deutlich zu sehen ist, daß diese zumeist judenchristlichen *ἀσθενεῖς* nichts weniger als in unchristlichen, wirklich bedeutsamen Irrthümern befangene Leute gewesen seien, sondern nur ängstliche Christen <sup>2)</sup>, wie es deren auch heutzutage gar viele gibt, ohne daß es Jemand einfiele, sie Ebioniten zu nennen.

Die ganze Vermahnung aber paßt aufs beste zu unserer Auffassung des Römerbriefes. Paulus will ja die römische Gemeinde zum Stützpunkt für seine abendländische Mission haben. Dazu ist aber vor Allem erforderlich, daß dieselbe in festgeschlossener Einheit, in einmüthigem, freudigem Christenglauben zusammenstehe. Nur unter dieser Bedingung hatte er selbst und hatten die neu zu gründenden Gemeinden einen wirklichen Halt an der römischen Gemeinde, in rein geistlicher und moralischer, wie auch in ökonomischer, materieller Hinsicht. Es liegt das zu offen auf der Hand, als daß es eines eingehenderen Nachweises bedürfte. Darum hat denn auch Paulus schon von Cap. 12 an mit solchem Nachdruck zur Pflege, zur liebevollen, gewissenhaften, selbstüberwindenden Förderung der Einheitsliebe des Gemeindelebens ermahnt. Vornehmlich aber mußte dasselbe In-

---

1) vgl. Glöckler S. 338. 2) vgl. Reiche II S. 461, Meyer S. 388, Philippi S. 556.



teresse, welches ihn überhaupt schon bestimmte, das Verhältniß seines heidenapostolischen Thuns zu Israel so eingehend darzulegen, es ihm auch als unumgängliche Nothwendigkeit erscheinen lassen, daß in der römischen Gemeinde gerade thatsächlich das rechte Verhältniß und Verhalten der Heidenchristen zu den Christen aus Israel stattfinde. Nur so konnte die Gemeinde das, was sie werden sollte, so werden, wie sie es werden sollte, so nämlich, daß in ihr mit der Bürgerschaft für das Gelingen der Pläne des Apostels zugleich auch die Sicherheit gegeben war, daß jenes Werk auch ganz im Geiste des Apostels (Cap. 9—11) aufgefaßt und unterstützt werden würde; daß zugleich auch in dieser römischen Gemeinde ein lautes sprechendes Zeugniß für die Lauterkeit und Gewissenhaftigkeit des Heidenapostels gegenüber den Zwölfen und der israelitischen Muttergemeinde, und so ein festes, sicheres Bindeglied zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche vorhanden war.

Und dann: je mehr Paulus Vorsorge treffen mußte, daß nicht jene judaisirten Widersacher und Unruhestifter sich in die römische Gemeinde einschlichen, desto mehr mußte er ihrem Eingang und Einfluß bei denen vorbeugen, die noch nicht so vollkommen zur Plerophorie der christlichen Freiheit erwachsen waren, und also auch, von einer jüdisch gesetzlichen Befangenheit aus, leichter als andere Glieder der Gemeinde durch die trügerischen Einreden jener Menschen bethört und gegen Paulus mißtrauisch und feindselig gestimmt werden konnten. Dies letztere war aber um so leichter möglich, wenn diese Schwachen etwa von den übrigen, meist heidenchristlichen Gemeindegliedern scheel angesehen und hintangefetzt wurden. Es war dann leicht, sie gegen Heidenchristenthum, Heidenmission und Heidenapostolat überhaupt zu erbittern, und so innerhalb der Gemeinde den Funken der Zwietracht anzufachen, der bald um sich greifen und dem Apostel alle auf die Gemeinde gebauten Hoffnungen verzehren konnte. Paulus mußte also sorgen, daß gerade jene Schwachen so innig als möglich in den Schooß des einheitlichen Gemeindelcbens hereingezogen wurden.

Wie eng diese Vermahnung mit Zweck und Anlaß des ganzen Briefes zusammenhängt, sieht man besonders an Cap. 15,

1—13. Es ist aber das vor allem nicht, wie Baur als Grund für die Unächtheit des Abschnittes geltend macht, eine bloße Wiederholung dessen, was der Apostel schon 14, 1 ff. gesagt hat<sup>1)</sup>, sondern es tritt, nur freilich in engem Anschluß an das Vorige, eine neue Wendung des Gedankens ein. Nach 14, 13—23 könnte es scheinen, als ob das Thun der Stärkeren nur eine lobenswerthe Bethätigung ihres Glaubens sein könnte, die sie aber um der Schwächeren willen aufgeben oder beschränken sollen; B. 15, 1 ff. aber weist der Apostel darauf hin, daß jenem Thun gar wohl auch eine sündige Selbstgefälligkeit zu Grunde liegen könne<sup>2)</sup>. Eben darum ist auch in Cap. 14 das Subject des freier handelnden Christen gar nicht besonders näher bezeichnet, während Cap. 15 ein *οἱ δυνατοί* mit nachdrücklicher Betonung gleich an die Spitze tritt, um auf die in dieser Bezeichnung liegende Gefährdung des eigenen sittlichen Standes hinzuweisen. Je mehr aber dieser Unterschied der Starken und Schwachen im Grunde auf den der Heiden- und Judenchristen zurückgeht, desto mehr wird auch dies *ἐαυτοῖς ἀπέσκειν* eine Selbstgefälligkeit sein, die den *δυνατοῖς* sich selbst nicht nur als Glaubensstärkeren, sondern überhaupt schon als Heidenchristen, gegenüber dem schwächeren Judenchristen, überschätzen ließ; und insofern hat Baur Recht, wenn er schon zu 14, 13 ff. bemerkt, Paulus trete dort der Selbstüberschätzung der Heidenchristen entgegen und erinnere sie an die Pflichten, die sie gegen die Judenchristen zu beobachten haben. Es soll ein Jeder seinen schwächeren Bruder so hoch achten, daß er sogar sein ganzes Leben nur von dem Gesichtspunct aus gestaltet, diesem seinem Bruder einen ihm im Herzen wohlthuenden und sein christliches Leben fördernden Eindruck zu vermitteln (B. 2), und also des nicht achtet, daß er selbst dadurch sozusagen einen Act der Selbsterniedrigung begeht, sich scheinbar tiefer stellt, als er seinem eigentlichen persönlichen Werth nach zu stehen käme (B. 3. 4). Von hier aus kommt dann Paulus auf das zurück, wovon er Cap. 12 ausgegangen, auf den wesentlichen Gesichtspunct der ganzen Paränese: auf die

1) S. 399.

2) vgl. Umbreit S. 145.

Bermahnung zu — oder vielmehr auf die hoffnungsvolle Bitte um rechte Pflege und Erhaltung gemeindlicher Einmütigkeit. Denn es ist nicht zu übersehen, daß mit B. 6 die von uns schon vielfach beobachtete Schlußformel eintritt, und dann B. 7 mit einem *διό* fortgefahren wird, welches bei Paulus fast immer einen neuen Abschnitt, oder doch eine neue Wendung des Gedankens anzeigt.

Das neue Moment, das zu der zusammenfassenden Wiederaufnahme der Ermahnung 14, 1 ff. hier hinzutritt, ist in dem *καθώς και ὁ Χριστός προσελάβετο ὑμᾶς* gegeben. Es ist die schon B. 1—7 vorbereitete Mahnung an die heidenchristliche Demuth, die ihnen gerade ihren jüdenchristlichen Brüdern gegenüber ziemt. Denn daß B. 7 so zu verstehen sei, sagt der Apostel selbst in B. 8 f. „Ich meine das aber <sup>1)</sup> so“, sagt er in Bezug auf B. 7, „daß die Juden gleichsam ein Recht hatten, des Heils sich zu getrösten, da die göttliche Gnade, obwohl immerhin Gnade, sich doch durch die Verheißungen ihnen gleichsam rechtlich verbunden und verpflichtet hatte, während die Heiden aus reiner, bloßer Barmherzigkeit, ohne daß sie Gott gleichsam beim Wort nehmen, oder einen verbrieften Anspruch vorweisen konnten, an dem in Israel hergestellten Heile Theil bekommen haben“. Deß sollen sie nun gedenken und es im Verhalten gegen ihre schwächeren Brüder gleichwie in dankbarer Wiederholung betheiligen. So soll die Gemeinde thun, denn an sie als ein Ganzes geht das *προσλαμβάνεσθε*, wie auch das *προσελ. ὑμᾶς* von der Gesamtheit der Gemeinde gilt — ich wüßte keinen schlagenderen Beweis für den heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde <sup>2)</sup>.

Mit dieser Wendung ist der Apostel wieder seinem eigenen Vorhaben nahe getreten: geht er ja doch selbst auf ein solches *προσλαμβάνεσθαι τὰ ἔθνη* in großartigem Stile aus! Daher dann der Anschluß der Stelle 15, 14 ff., deren Zusammenhang mit dem Vorigen nach unsern in Abschnitt IV gepflogenen

1) vgl. Baumgarten-Crusius, Tholuck z. d. St. S. 266; auch Reiche II S. 494.

2) vgl. Rückert II

Untersuchungen wohl von selbst einleuchten wird. Ohne diesen Abschnitt hätte der Brief keinen Abschluß, Paulus mußte nothwendig noch einmal auf jenes persönliche apostolische Vorhaben zurückkommen, das den Brief veranlaßt hat,

Wir haben aber noch die Vermahnung 13, 1 ff. in ihrem Verhältniß zu den Lesern und zu dem Brief ins Auge zu fassen. Vor allem läßt der ganze Zusammenhang, innerhalb dessen sie steht, nur an Heidenchristen denken. Alle Ermahnungen von 12, 1 an haben nach Form und Inhalt einen Charakter, der uns von selbst an eine in christlicher Sitte noch nicht sehr gefestigte heidnische Gemeinde erinnert. Es wird überall einer Gesinnung entgegengetreten, die mehr oder weniger noch die selbstische, selbstzufriedene und selbstwillige Art des Heiden an sich trägt, welcher am Christenthum und der christlichen Freiheit das Recht zu haben meint, nach eigenem Willen und Belieben zu leben. Daher schon die Vermahnungen zum Unterordnen des eigenen Ich unter ein in Liebe zu übendes Gemeindegelieben, was gerade bei einer jüdenchristlichen Gemeinde weniger zu betonen nothwendig war. Daher dann von 12, 17 an die Vermahnung zur Selbstverleugnung und zur christlich demüthigen Bezähmung aller selbstischen feindseligen Gelüste wider den Andern. Dieselbe Vermahnung führt nun Paulus in 13, 1 nur weiter. Wie er vorhin 12, 19 gesagt hatte, daß der Christ sein persönliches Gelüste dem zu Lieb und Dienst aufgeben soll, der da sagt *ἐμὸν ἐκδιέησιν*, so sagt er hier, daß der Christ sich dem Träger und Vollstrecker jenes göttlichen *ἐκδινοῦν* untergeben soll.

Gerade dem bekehrten Heiden lag es nahe, kraft seiner christlichen Freiheit sich der Obrigkeit entnommen zu dünken, um so mehr, da ihm gerade der Gedanke schwerer werden mußte, eine Dienerin des einen wahren Gottes in ihr zu sehen. Er konnte im Gegentheil leichter als Andere zu dem Wahne kommen, daß die heidnische Obrigkeit als ein Erzeugniß heidnischen Volksthumes auch nur ein Erzeugniß der Sünde sei, daß er also sich, den erlösten Menschen, nicht durch Unterordnung unter dieselbe wieder in den Zusammenhang mit dem verlassenen sündigen Heidenthum verstricken dürfe. Darum muß gerade der ehemalige Heide erinnert werden, daß derselbe Gott, der ihn in

Christo zu seinem Kinde gemacht, auch die heidnische Obrigkeit bestellt hat, daß er also mit dem Gehorsam gegen diese im Grunde nur jenem seinem Gotte gehorsamt. Denn das nachdrückliche ἀπὸ Θεοῦ hat zum Gegensatz nicht ein ebionitisches ἀπὸ τοῦ σατανᾶ, sondern ein ἀπὸ τοῦ κόσμου, ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων: „aus der natürlich sündigen Entwicklung der heidnischen Menschheit“. Wie es aber einem so radicalen Ebionitismus gegenüber sehr ungenügend gewesen wäre, nur schlechtthin die Behauptung εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ aufzustellen <sup>1)</sup>, so ist ja auch von einem ebionitischen Verwerfen der Obrigkeit als einer Institution des Teufels nirgends die Rede <sup>2)</sup>, sondern nur von einer Lust, widerständig sich der Gewalt der Obrigkeit zu entziehen. Darum wird denn auch überall betont, was es mit dem Ungehorsam gegen sie auf sich habe; ihr widerstreben, heißt Gott widerstreben: vom Gehorchen aus ist das nachdrückliche ἀπὸ Θεοῦ zu verstehen. Es will also offenbar nur der Meinung gewehrt sein, als wenn der Christ, um aus der Weltgemeinschaft loskommen und Gotte gehorsam dienen zu können, sich dem Gehorsam gegen die Obrigkeit entziehen müsse. Nicht was die D. an sich ihrer religiösen Natur nach ist <sup>3)</sup>, sondern nur daß sie factisch Haupt, Repräsentant und ausdrückliches Organ des weltlichen Gemeinschaftslebens ist, das kommt hier in Betracht. Um des rechten sittlichen Verhaltens willen muß man sich der Obrigkeit so wenig entziehen, daß ja vielmehr die D. göttlich berufene Aufrechterhalterin der Sittlichkeit des Lebens ist. Gerade im Gegentheil also nur der, welcher Böses thun will und thut, der muß die Obrigkeit fürchten, sich ihr zu entziehen trachten; wer recht und gut leben will, muß eben gerade der D. sich unterstellen, sich an sie anschließen; sie wird ihn in seinem guten Verhalten so wenig hindern, daß sie vielmehr ihn in demselben schützen, es lobend anerkennen wird. Gerade also deshalb, weil der Christ sich bewußt ist, ein heiliges Verhalten üben zu wollen und zu sollen (διὰ τὴν συνείδησιν), ist es nicht bloß erlaubt und un-

1) vgl. Eholud S. 679.  
Hofmann II, 2. S. 414.

2) gegen Baur S. 387 ff.

3) vgl.

schädlich, sondern pflichtmäßige Nothwendigkeit für ihn, sich der Obrigkeit zu Gehorsam zu begeben (V. 5).

Was aber den Apostel zu dieser Vermahnung veranlaßt habe, ist unschwer zu sehen <sup>1)</sup>. Wollte Paulus die römische Gemeinde zum Stützpunkt seiner occidentalischen Apostelthätigkeit haben, so mußte sie ruhig, in gutem Frieden und ungestört von außen, ihre Kräfte diesem Werke zuzuwenden Muße haben. Dann aber galt es, mit aller Vorsicht und Demuth sich der römischen Staatsgewalt zu fügen, denn Paulus hatte nun selbst schon mehrfach die Erfahrung gemacht <sup>2)</sup>, daß man das Christenthum als ein staatsgefährliches Ding sowohl bei den römischen Staatsbehörden zu verdächtigen, als auch von deren Seite zu betrachten geneigt war. Besonders war es gerade sein missionirendes Umherwandern und Predigen, was den Anschein einer die Staatsordnung untergrabenden Propaganda um so mehr haben konnte, in je größerem Umfang es getrieben wurde. Nun aber hatte er ja gerade wieder einen solchen Werbezug für das Reich Gottes im großartigsten Maßstab vor, neue Provinzen wollte er besuchen, unter den Augen der kaiserlichen Regierung selbst wollte er dazu sich anschicken — was Wunder, wenn er da sich bewußt wird, daß der geringste Anschein revolutionärer Gesinnungen, die unscheinbarsten Spuren und Ansätze bürgerlichen Ungehorsams, der Gemeinde und ihm selbst die Hände binden, ja beiden zum Verderben reichen konnten? War doch schon den immer empörungslustigen Juden gegenüber, welche zu Tausenden in Rom wohnten, die äußerste Vorsicht, der strengste Unterthanengehorsam nöthig, um nicht mit ihnen vermengt und mit ihnen bestraft zu werden! Und mag nun jene Judenvertreibung unter Claudius die Christen mitbetroffen haben oder nicht, jedenfalls war die kaiserliche Regierung jetzt um so achtbarer und um so geneigter zu durchgreifenderen, strengeren Maßregeln, die dann allerdings auch die Christen mitbetreffen konnten. Sagt doch auch Sueton von der Judenvertreibung unter Ti-

1) vgl. überhaupt Meyer S. 374, Philippi S. 533.  
Apgsch. 16, 20 ff., 17, 7 ff.

2) vgl.

berius: reliquos ejusdem gentis vel similia sectantes urbe submovit. —

Damit sind wir nun am Ende unserer Untersuchung angelangt, denn die in Betreff des letzten Capitels und der Doro-logie sich erhebenden Fragen sind einerseits nicht zu dem Bereich unserer Aufgabe gehörig, andererseits ist ihre Beantwortung zur Lösung derselben entbehrlich. Dagegen mag allerdings gar manche mit Recht erwartete Antwort ausgeblieben, manches bedeutsame Moment, in Ansehung des pro und des contra, übersehen worden sein; und überhaupt bin ich mir gar wohl bewußt, in meinem ganzen Buche nur einen, freilich ernsthaft genug gemeinten Versuch hinauszugeben, bei welchem einzelne Irrungen, Schwächen und Täuschungen nicht ausbleiben können. Nur das Eine muß ich fest behaupten, daß ich, wenn ich unsern Brief aus einer paulinischen Glaubenslehre zu einer apologetischen Darstellung der paulinischen Missionsthätigkeit gemacht habe, einerseits nicht neologischer Selbstsucht gefolgt bin, und andererseits dem Briefe von seiner unendlichen Bedeutung für Kirche und kirchliches Glauben und Leben nichts entzogen habe. Unsere Kirche ist die Heidenkirche: es kann der göttlichen inspirirenden Vorsehung nicht unwürdig erscheinen, wenn sie uns eine apostolische Schrift gegeben hat, aus der wir das göttliche Recht und die göttliche Wahrheit des Werkes lernen, welches, indem es den Grund zu unserer eigenen christlich kirchlichen Existenz gelegt hat, uns und unserer Kirche auch anvertraut worden ist als theuerwerthes Pfand, als unwandelbare, heilige Pflicht, als unveräußerliches, köstliches Recht für alle Zeiten bis an das Ende. —



## Verzeichniß der Druckfehler.

- S. 15 Z. 5 v. u. I. Proömium st. Proemium.  
 „ 24 „ 8 v. u. I. 1—8 st. 1—  
 „ 40 „ 6 v. u. I. vorbeugenden st. verbeugenden.  
 „ 45 „ 8 v. o. I. προεπηγγειλατο st. προεπεγγειλατο.  
 „ 64 „ 15 v. o. I. Vers 8. 9. st. Vers 8.  
 „ 66 „ 7 v. o. I. B. 9 st. B. 10.  
 „ 69 „ 4 v. o. I. Vers 10 st. Vers 9 u. 10.  
 „ 102 „ 6 v. u. I. oben st. eben.  
 „ 103 „ 7 v. o. I. im st. in.  
 „ 121 „ 3 u. 4. v. o. I. Nebenbeziehung st. Nebeziehung.  
 „ 137 „ 7 v. u. nach solchen ist einzufügen: Verkündigung bedürfen, einer.  
 „ 169 „ 15 v. o. I. B. 12 st. B. 14.  
 „ 177 „ 2 v. u. I. noch st. nach.  
 „ 199 „ 14 v. u. I. ποιήσωμεν st. ποιησώμεν.  
 „ 206 „ 1 v. u. I. jeden st. jeder.  
 „ 241 „ 8 v. o. sind die Worte τί γὰρ εἰ zu tilgen.  
 „ 247 „ 6 v. o. I. sicheren st. höheren.  
 „ 268 „ 1 v. u. I. welcher st. welchen.
-





BS  
3665  
.S37

6708

Schott,  
Der R  erbrief...

BS 3665  
.S37

6708

UNIVERSITY OF CHICAGO



50 710 079