



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



0000327021

42.

1099.









**K o m m e n t a r**

zum

**Briefe Pauli an die Römer**

von

**Dr. A. E h o l n e**



---

**Neue Ausarbeitung.**

---

**Halle,**  
bei Eduard Anton.  
**1842.**

1099.



۹۹۰

## V o r w o r t.

---

Obgleich die dritte Auflage dieses Kommentars seit etwa zehn Jahren nicht mehr im Buchhandel war, bin ich doch bisher verhindert gewesen, diese neue Ausarbeitung erscheinen zu lassen. Ich will nicht leugnen, daß an dieser Verzögerung auch die große Zahl der seitdem gerade über diesen Brief erschienenen exegetischen Werke ihren Antheil hat, denn während sie einerseits zu einer neuen Bearbeitung des meinigen reizte, mußte sie andererseits auch bedenklich machen, ob es gelingen würde, die große Masse des Stoffes zu bewältigen und nach so vielen rühmlichen Bestrebungen neue und fruchtbare Ergebnisse zu Tage zu fördern. Als jedoch vor einigen Jahren die Gefahr mich zu bedrohen anfing, des Augenlichtes verlustig zu gehen, fühlte ich mich dringend aufgefordert, mit demjenigen Werke meine exegetisch-literarische Laufbahn zu beschließen, mit welchem ich sie begonnen hatte, und ging mit angestrebter Kraft an die ausgedehnte Arbeit, zu welcher bereits vereinzelte Vorarbeiten vorlagen. Ich preise dankbar den Herrn, welcher sie mich nicht nur vollenden ließ, sondern auch die drohende Gefahr für jetzt abwendete.

Als ich, als vier und zwanzigjähriger Jüngling, durch Melancthons dogmatische Auslegung des Briefs an die Römer mächtig angeregt, es unternahm, die Herausgabe eines eigenen Kommentars zu versuchen, kam ein solches Werk einem weitverbreiteten Bedürfnisse der Zeit entgegen und vermochte daher auch eine allgemeinere Anregung in der Zeit hervorzubringen. Die Stimmung und Richtung der Gegenwart ist wesentlich eine andere geworden — mögen wenigstens Einige seyn, für welche diese mühsame Arbeit nicht vergeblich unternommen worden.

Halle, den 18. Januar 1842.

**Dr. Tholud.**

---

# Einleitung.

---

## §. 1.

### Authentie und Integrität des Briefes.

Der Brief an die Römer von dem Apostel Paulus gegeben sei, ist — mit einziger Ausnahme des unkritischen Skeptikers Evanson — niemals bezweifelt worden. Sicherweise könnte schon die Stelle, wo sich der zweite Petri auf die Briefe des Paulus bezieht, eine Hinweisung auf den Ausspruch Röm. 2, 4. enthalten (2 Petr. 3, 15. 16.). In dem Briefe finden sich bei den apostolischen Vätern des ersten und zweiten Jahrhunderts, bei Clemens Romanus ad Corinth. c. 35. (Röm. 1, 29—32.), Polykarp Philipp. c. 6. (Röm. 14, 10. 12.), bei den Gnostikern des ersten Jahrhunderts u. s. w. Zu diesen äußeren Zeugnissen kommt das aus dem Charakter des Briefes. Müßte man der alten Kritik beistimmen, nach welcher von Dr. Baur außer dem Briefe an die Römer nur der an die Galater und die an die Korinther für unzweifelhaft paulinische Schriften erklärt sind, und sollte, wie von eben diesem Kritiker geschehen, der Apostelgeschichte die Glaubwürdigkeit abgesprochen werden, so stünde freilich zu befürchten, daß bei noch einigen weitern Fortschritten dieser Kritik es immer mehr unmöglich würde, zu bestimmen, was Paulus und die Eigenthümlichkeit seines Briefes war: bis jetzt aber können wir uns noch darauf beruhigen, daß der Brief an die Römer eine deutliche Ausprägung paulinischen Geistes nach Sache und Form ist.

Nur die Integrität des Briefes hat bis jetzt einige Aufmerksamkeit erfahren. Schon Marcion hat aus dogmatischem Vorurtheil, Comment. i. Röm. Br.

urtheil Kap. 15. und 16. verworfen. Heumann hatte Kap. 12 — 15. als einen später geschriebenen Brief angesehen und Kap. 16. als eine Nachschrift zu Kap. 11.; Semler hatte Kap. 15. für eine nicht an die Römer geschriebene Privatnachricht angesehen, welche von den reisenden Brüdern allen denen, bei welchen sie einsprachen, mitgetheilt werden sollte, und Kap. 16. als ein von Paulus besonders geschriebenes Verzeichniß der Namen verschiedener Christen, welche von den Ueberbringern des Briefs an die Römer auf verschiedenen Stationen besucht werden sollten; Schulz in den Stud. u. Kritiken 1829. Hft. 3. S. 609 f. will, daß Paulus das 16te Kap. von Rom an die Epheser geschrieben, und Schott in der Isagoge S. 159., daß Kap. 16. aus Fragmenten eines von Paulus in Korinth an eine asiatische Gemeinde geschriebenen kleineren Briefes zusammengesetzt sei. Da alle diese Meinungen das ausschließliche Eigenthum ihrer Urheber geblieben sind, so kann es genügen, sie erwähnt zu haben, von Neander (Pflanzung der Christl. Kirche I. S. 343. g. N.), Credner (Einleit. 1. Th. 2. Abth. §. 143.), de Wette (Komment. 3. Br. an d. Römer. 2. Aufl. S. 170.) wird die Richtigkeit der beiden Kapitel anerkannt. Ihr neuester Gegner ist Dr. Baur, den de Wette auch in der 2. Aufl. ganz unerwähnt gelassen hat, — von ihm ist in seinem Aufsatze: über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, Tüb. Zeitschr. 1836. H. 3. das 15. und 16. Kapitel des Briefs für unächt erklärt worden. Die Kritik dieses Gelehrten beruht auch in diesem Falle auf der durchaus eigenthümlichen kirchenhistorischen Ansicht, welche er sich über das Verhältniß der petrinischen und paulinischen christlichen Partei der ersten zwei Jahrhunderte gebildet hat, und wie er es selbst erklärt (a. a. D. S. 118.), so ist diese Abhandlung nur eine weitere Fortführung des Aufsatzes «die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christenthums in der ersten Zeit der Kirche» in der Tüb. Zeitschr. 1831. H. 4. Da nun der Hauptgrund zur Verwerfung dieser beiden Kapitel für diesen Gelehrten darin liegt, daß sie mehreres enthalten, was mit jenen Ansichten über die damaligen Zeitverhältnisse, die er sich gebildet hat, nicht übereinstimmt, so würde er selbst wohl nur dann zur Zurück-

nahme derselben bewogen werden können, wenn seine Grundansicht auf historischem Wege widerlegt würde. \*) Derjenige aber, welcher dieselbe nicht theilt, wird um so weniger in den gegen die Richtigkeit dieser Kapitel aufgestellten Bedenken Beweiskraft finden, als sie so Vieles enthalten, was sich sofort als falsch darthun läßt, vergl. die Beurtheilung der Baur'schen Ansicht von Kling, Stud. u. Kritiken. 1837. S. 2. Einige wenige Beispiele mögen dieses zeigen. Herr Dr. Baur findet die günstige Meinung von der guten Gesinnung und christlichen Einsicht der Gemeinde, welche Kap. 15, 14. ausspricht, im Widerspruch mit der dogmatischen Polemik, welche der Apostel in dem Briefe zu üben sich veranlaßt sieht, und mit dem Kap. 1, 11. ausgesprochenen Zwecke; aber welchen Widerspruch muß man dann nicht erst im ersten Briefe an die Korinther finden, wo der Apostel so viel zu rügen und zu berichtigen hat, den Mangel an christlicher Weisheit der Gemeinde so wiederholt vorhält, Kap. 6, 5. 10, 15. 14, 20., und nichts desto weniger Kap. 1, 5. von ihnen rühmt, daß sie ἐν παντί λόγῳ καὶ πάντῃ γνώσει reich seien! Unvereinbar findet es ferner Dr. Baur mit dem paulinischen Ursprünge des 15. Kapitels, daß daselbst im 23. Verse der Verfasser als eigentlichen Grund seiner Reise nach Rom angebe, daß er seinen Lauf im Orient vollendet habe, und von dem Endzweck, den Kap. 1, 11. aussprach, gar nichts weiter erwähnt werde; wer wollte jedoch etwas Auffallendes darin finden, daß bei der beabsichtigten Reise des Apostels mehrere Rücksichten zugleich obwalteten, und daß er im Eingange des Briefes denjenigen Grund hervorhebt, in welchem sich besonders die liebevolle Rücksicht auf die Gemeinde ausspricht, — zumal da jener Kritiker selbst darauf aufmerksam macht (S. 160.), daß B. 22. gerade wie Kap. 1, 13. des öfteren Vorsatzes Erwähnung thut, die römische Gemeinde zu besuchen. Daß Herr Dr. Baur eine größere Zahl solcher Gründe aufstellt, deren Unhaltbarkeit sofort einleuchtet, erweckt das Vorurtheil, daß die Kraft der ganzen Beweisführung nur in den Voraussetzungen liegt, mit welchen derselbe zur Kritik dieser beiden Kapitel hinzuge treten.

\*) Einiges zur Widerlegung Dienende findet sich in der Niehause'schen Abhandlung. Stud. u. Krit. 1838. S. 4. S. 927. erwähnt.

Allgemeiner ist das Bedenken gegen die Richtigkeit eines Theils des 16. Kapitels, nämlich der dort den Brief beschließenden Dorologie gewesen. Nachdem Schmidt in seiner Einleitung in's N. T. und Vater zuerst einen Verdacht dagegen ausgesprochen, ist von Reiche, dem de Wette in der 1. Aufl. sich anzuschließen geneigt war, die Unächtheit dieser Verse mit Entschiedenheit behauptet worden, und zwar sollte nach Reiche ein Interpolator sie ungeschickterweise der Stelle Judä B. 24. 25. nachgebildet haben; de Wette bemerkt (in der 1. Aufl.) wenigstens, daß „die sehr parallele Dorologie am Ende des Briefes Judä Nachdenken erregt.“ Anlaß zum Zweifel ist bei dieser Dorologie allerdings vorhanden. Derselbe wird zunächst auf äußere Weise dadurch erregt, daß sie sich in cod. J., fast sämtlichen minusc., bei Chrys., Damasc. u. a. am Schlusse des 14., in cod. BCD\*E, Pesch., Kopt., einigen lat. Vätern am Schlusse des 16. Kap., in cod. A. 17., Arm., an beiden Stellen, in einigen Zeugnissen gar nicht findet (cod. D\*\*, der sie aber ursprünglich am Schluß des letzten Kapitels hatte, FG, der indeß am Schluß eine Lücke von sechs Zeilen hat, und in noch einigen unbedeutenden Zeugnissen). Dazu kommt nun, 1) daß sie weder an der einen noch an der andern Stelle recht am Orte zu seyn scheint, 2) daß sie eine gewisse Dunkelheit und Ungeschicktheit des Ausdrucks zu enthalten scheint; 3) daß kein anderer paulinischer, ja kein neutestamentlicher Brief mit einer Dorologie schließt, außer der Brief Judä und der verwandte zweite Petrinische, und mit jener Dorologie hat gerade die unstrige einige Verwandtschaft (s. jedoch die Dorologie Eph. 3, 20. 21. vor dem paränetischen Theile). — Eine sehr ausführliche und genaue Untersuchung hat dem Gegenstande Frißsche gewidmet, der zunächst das Paulinische des Ausdrucks und der Gedanken zu zeigen sucht, wie auch das Passende gerade für diesen Brief an die Römer; sodann, daß nicht am Ende des 14. Kap., sondern nur an dem des 16. die richtige Stelle seyn könne; endlich, daß sich auch ein Grund angeben lasse, warum die Abschreiber die Worte an den Schluß des 14. Kap. hinzugefügt. Das Nachlässige und Ungeschickte im Ausdrucke hat auch dieser Ausleger nicht hinwegbringen können. Das Anacoluth  $\psi \eta \delta\acute{o}\zeta\alpha$  in einem so kurzen Satze behält immer etwas Auffallendes;

warum der Apostel gerade allein am Briefe an die Römer und zwar nicht nach dem Haupttheile, auch nicht einmal nach dem paränetischen, sondern nach den Grüßen, und zwar nachdem er bereits den gewöhnlichen Schluß-Segenswunsch ausgesprochen, die Dorologie hinzugefügt haben sollte, dafür sieht man wenigstens nicht die Nothwendigkeit. Indes läßt sich immerhin Einiges erwidern. Zunächst, daß doch auch mancher von den Briefstellern unserer Zeit, wenn gefragt, warum er denn einem Briefe noch einen frommen Wunsch beigefügt, dem andern nicht, in Verlegenheit gerathen würde; ferner, daß gerade in demjenigen Briefe, dessen Inhalt es am ehesten erwarten lassen könnte, im Brief an die Epheser 3, 21., sich wirklich eine Dorologie findet; sodann, daß der Schriftsteller, sei es aus innerem Antrieb, sei es durch äußere Gründe bewogen, gerade unserm Briefe mehrere Zusätze hinzugefügt und dadurch auch zu einem mehrmaligen Schlusse veranlaßt worden, Kap. 15, 13 und 33. und 16, 20. (vgl. 2. Theff. 3, 16. 18.); endlich, daß das Anathem und das Ungeschickte im Ausdruck der Dorologie jedenfalls um vieles weniger bei einem Interpolator, als bei einem Apostel begreiflich ist, bei welchem große Eile als Grund der Nachlässigkeit angenommen werden mag.

Positivverweise spricht für die Richtigkeit der Worte einmal, daß die kritischen Zeugnisse, welche sie ganz weglassen, nicht in Betracht kommen gegen die, welche sie haben, sodann, daß die darin ausgedrückten Gedanken paulinisch sind, ja insbesondere auch für den Inhalt des Römerbriefs passend. Was die Stellung derselben anlangt, so müssen wir den von dem neuesten Interpreten des Briefe beigebrachten Gründen, daß sie am Schlusse des Briefs an der rechten Stelle stehen, beitreten. Hätten sie ursprünglich am Schluß von Kap. 14. gestanden, so müßte man entweder annehmen, der Apostel hätte den schwachgläubigen Christen, von denen Kap. 14. handelt, die göttliche Stärkung ihres Glaubens gewünscht — diesen Zusammenhang haben schon die griechischen Ausleger angenommen — wie zwecklos würde nun aber gerade in diesem Zusammenhange die Erwähnung des Evangeliums als eines von Ewigkeit beschlossenen, jetzt aber geoffenbarten Mysteriums seyn! Wie störend würde auch der Zusammenhang mit Kap. 15. unterbrochen! —



oder wir müßten sagen, daß der Apostel mit R. 14. den Brief zu schließen beabsichtigt habe und daß die Worte als Schlussformel des ganzen Briefs zu betrachten seien, so Grotius, Rückert. Sollte indeß von Kap. 15. an ein späterer Zusatz folgen, würde nicht dann der Apostel die den Zusammenhang unterbrechende Dorologie — dieselbe nämlich als Schlussformel betrachtet — an das Ende des Briefs gestellt haben? Frägt man ferner, was aber wohl die Abschreiber bewogen haben könne, die Worte, die am Schlusse so passend sind, gerade an das Ende von R. 14. zu stellen, so läßt sich gewiß als Grund annehmen, was eben auch von vorn herein auffällt, daß der Apostel, nachdem er R. 16. bereits den Segenswunsch geschrieben, dann noch die Dorologie hinzugefügt hat. Eine merkwürdige Bestätigung dieser Vermuthung ergibt sich aus dem Nachweis von Frischke, daß gerade diejenigen kritischen Zeugnisse, welche die Dorologie am Schluß von Kap. 16. haben, theils den Segenswunsch lassen, theils der Dorologie nach setzen. Das Erste thut A. C. Kopt. Aethiop. Bulg. ms. und Rufin, das Letzte cod. 17. 80. Syr. Erpen. und Philox. Gerade als Schluß des Römerbriefs erscheint die Dorologie passend. Denn es war ja hier das Evangelium als ein der Welt neu offenbartes Mysterium dargestellt worden.

## §. 2.

### Stiftung und Bestandtheile der römischen Gemeinde.

Die römische Kirche bezeichnet Petrus als den Stifter und ersten Bischof der in Rom gesammelten christlichen Gemeinde. Das Unbegründete dieser Behauptung haben indeß forschende Mitglieder dieser Kirche selbst eingesehen, ein Valerius, Pagi, Baluz, Hug, Klee. Die neueste ausführliche Untersuchung, welche katholischerseits über den Gegenstand veranstaltet worden, die Abhandlung in der Tübinger theologischen Quartalschr. Jahrg. 1824. 4. H. „über den Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom“, giebt als Resultat einer genauern chronologischen Untersuchung, daß jener Apostel zwar allerdings in der römischen Gemeinde gelehrt und den Märtyrertod erlitten habe, daß aber sein Aufenthalt daselbst nur auf

etwas über ein Jahr gesetzt werden könne. Um so auffallender ist es, daß noch in neuerer Zeit ein protestantischer Gelehrter die Stiftung der römischen Gemeinde durch Petrus in den letzten Jahren des Claudius, oder in den allerersten des Nero behauptet hat. \*) Die herrschende Ansicht unter protestantischen und katholischen Schriftforschern und Kirchenhistorikern ist die, daß Petrus zwar allerdings nach der Welthauptstadt gekommen und dort auch den Martyrtod gelitten, nur daß er auf keinen Fall die römische Gemeinde begründet, und auch überhaupt nicht vor Abfassung unseres Briefes in Rom gewesen. Nach dem Vorgange mehrerer älterer Kirchenhistoriker, namentlich aus der reformirten Kirche, hat sich auch entschieden dahin ausgesprochen Schröckh, Gieseler und Neander in ihren Kirchengeschichten und v. Cölln in der Encyclopädie von Ersch und Gruber Th. 18. S. 43. Die Annahme, Petrus sei gar nicht nach Rom gekommen, erklären sie sämmtlich für Hyperkritik. Doch hat Dr. Baur in den beiden angeführten Abhandlungen auch dieses Faktum in Zweifel gestellt, und nach seinem Vorgange Neander in der Pflanzung d. Christl. K. Th. 2. S. 458., die Schwächen im Beweise dafür, Dischhausen aber im Komm. und in dem Aufsatze in den Studien und Kritiken 1838. S. 4. die Schwächen im Beweise dagegen gezeigt. Was Dischhausen entgegensezt, um den Martyrtod des Apostels in Rom als unzweifelhaftes Faktum zu erweisen, ist allerdings nicht im Stande, die von Dr. Baur behauptete Möglichkeit abzuschneiden, daß der Bericht des römischen Presbyter Gajus, welcher etwa 130 Jahre nachher sich darauf beruft, daß in Rom am Vatican und an der Straße nach Ostia die Grabmäler des Petrus und Paulus gezeigt würden — daß dieser Bericht, so wie die Aussage des etwa 50 Jahre früher schreibenden korinthischen Bischof Dionysius des historischen Grundes ermangeln könnte; indeß wird der unbefangene Kritiker

---

\*) Mynster. Kleine theolog. Schriften, Kopenhagen 1825. in der Abhandl. über den ersten Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom. Es ist daher ein Versehen, wenn Reiche in seinem Kommentar zum Brief an die Römer I. S. 39. diesen Gelehrten mit in der Zahl derjenigen nennt, welche den frühern Aufenthalt des Petrus in Rom bestreiten.

gesehen müssen, daß die Thatsache nur dann in Zweifel gezogen werden könnte, wenn sich ihr wichtige Gegenstände gegenüber stellen ließen, solche nun sind nicht vorhanden; wenn sich aber Winer im Realexikon II. 1. S. 280. durch die genetische Entwicklung, welche die Kombination des Tübinger Kritikers gegeben, ihm beizustimmen geneigt machen läßt, so darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß diese genetische Entwicklung in historischen Voraussetzungen ihre Basis hat, durch welche Mißtrauen in dieselbe erweckt wird.

Daß der Same des Evangelii schon früh in die römische Hauptstadt gekommen sei, ist sehr wahrscheinlich. Man hat darauf hingewiesen, daß schon die römischen Juden, welche beim Pfingstfest anwesend waren (Apg. 2, 10.), eine Kunde vom Christenthum nach Rom bringen konnten; daß die nach Stephani Martyrtode in verschiedene Gegenden zerstreuten Judenchristen — obzwar Lukas nur Samaritanen, Phöniciern, Cyprern und Antiochiern erwähnt (Apg. 8, 1. 11, 19.) — doch auch nach der Hauptstadt gekommen seyn könnten; daß — falls das Christenthum nicht schon unter Claudius in der Hauptstadt vorhanden gewesen wäre — die durch ihn vertriebenen Juden es auswärts kennen lernen und bei ihrer Rückkehr dahin verpflanzen konnten. Auch abgesehen von allem diesem, macht der außerordentliche Zusammenfluß aus den Provinzen in Rom wahrscheinlich, daß schon früh Mitglieder der jungen Kirche dorthin kamen; bezeichnend sagt Ovid: *orbis in urbe erat*, und Athenäus, *Deipnosoph.* 1, 20. nennt Rom eine *ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης*, worin *ὅλα τὰ ἔθνη ἀθρόως συνῴκισται*. Zur Zeit, wo Paulus schrieb, ist die Gemeinde schon zahlreich gewesen, wie sich aus ihrem weitverbreiteten Ruf und Ruhm ergibt (1, 8.), aus der großen Zahl ihrer Lehrer (Kap. 16.) und aus den verschiedenen Versammlungsplätzen in der Hauptstadt (16, 5. 14. 15.) — vorausgesetzt daß man hier wirklich an Versammlungsplätze der Christen zu denken hat. Dieser blühende Zustand, so wie auch die Erklärung des Apostels, daß er schon seit längerer Zeit einen Besuch bei der Gemeinde beschlossen (Kap. 15, 23.), dienen ebenfalls zum Erweise, daß, als Paulus schrieb, die Christengemeinde in Rom bereits seit geraumer Zeit bestehen mußte.

Unter den in Kap. 16. aufgeführten Lehrern finden wir viele Schüler des Apostels, auch zeigt sich Paulus mit den Verhältnissen der Gemeinde bekannt, und spricht mit einer gewissen Vertraulichkeit zu ihr, so daß sich daran nicht zweifeln läßt, daß Schüler des Apostels einen bedeutenden Antheil an dem Aufbau der Gemeinde gehabt haben, daß sie jedoch, wie Eichhorn will (Einl. III. 1. S. 208.), Begründer derselben gewesen seien, läßt sich darum noch nicht behaupten. Die Annahme, daß Priscilla und Aquilas, als sie aus Rom vertrieben wurden und sich in Korinth an Paulus anschlossen, bereits Christen waren, läßt sich zwar nicht mit völliger Entschiedenheit vertheidigen, sobald man ihr aber mit der Mehrzahl der neueren Gelehrten beitrifft, so ergibt sich, daß die Verreibung unter Claudius auch die äußerlich von den Juden sich nicht unterscheidenden Judenchristen mitbetraf, und es würde hieraus folgen, daß das Christenthum schon unabhängig von paulinischen Schülern in Rom bekannt geworden war. Dasselbe wird wahrscheinlich, wenn man Kap. 16, 7. solche Lehrer in der Gemeinde findet, die schon vor der Bekehrung des Paulus sich zu Christo bekannt hatten.

Was die nationalen Bestandtheile der Gemeinde anlangt, so denkt man sich nach der herrschenden Ansicht am ersten Anfange als den Kern einen jüdenchristlichen Bestandtheil, wozu jedoch später eine überwiegende Anzahl Heidenchristen hinzugekommen sei. So Paulus, Neander (Pflanzung der christl. R. I. S. 344. 347. g. A.), Rückert, de Wette, Dishausen, wogegen die Zahl der Judenchristen als die überwiegende angesehen worden ist von Henke, Koppe, Hänlein und neuerdings namentlich von Meyer, Daur, dessen Ansicht sofort näher zu erörtern seyn wird. Daß beide Bestandtheile sich in der Gemeinde fanden, darauf läßt schon der Inhalt des Briefes schließen, dazu kommt die bestimmte Anrede an die Heidenchristen Kap. 11, 13. und das *κατ' ἑμὸν* Kap. 4, 1. 12., welches sich auf die Judenchristen bezieht — auf Kap. 7, 1. läßt sich kein Schluß gründen. \*). Wie die ersten Verkündiger

\*) Meyer ist der einzige, welcher auf diese St. entscheidendes Gewicht legt, Einleitung zum Briefe an die Römer. S. 15.

der Heilsbotschaft sich überall zunächst an die jüdische Bevölkerung wendeten, so wird es ohne Zweifel auch in der Hauptstadt geschehen seyn, wo die Judenschaft so zahlreich war, daß ihre Menge den Römern Bedenken einflößte; zur Zeit des Augustus schlossen sich einst einer jüdischen Gesandtschaft aus Rom selbst 8000 Juden an, Josephus Antiquit. I. XVII. c. 12. §. 1. Augustus hatte ihnen freie Uebung ihres Gottesdienstes gestattet und ein Quartier jenseits der Tiber zur Wohnung angewiesen, Philo, leg. ad Caium, p. 1014. ed. Fr. Dio Cassius historiar. XXXVII. 17. Der zahlreiche Zutritt von Heiden zu der christlichen Gemeinde wird zunächst durch das im Heidenthum damals so weit verbreitete religiöse Bedürfniß wahrscheinlich gemacht. Nachdem ein Caligula in die Zahl der Gottheiten erhoben worden, konnte ja wohl die heidnische Religion kaum noch etwas haben, was ernstern Gemüthern Genüge leistete, daher sich die Römer so zahlreich zur jüdischen Religion wendeten, daß Seneca in einem Fragment (de superst. in Aug. de civ. Dei I. VII. c. 11.) sagt: so viele Römer hätten die jüdische Religion angenommen, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. Auch Juvenal spottet bitter über die judaisirenden Römer, Satyr. XIV. V. 100. ff. Ohne Zweifel haben daher die ersten Verbreiter des Christenthums nicht bloß heilsbedürftige Heiden, sondern auch eine Anzahl proselyti portae in Rom vorgefunden. Von den häufigen Uebergängen der Heiden zum Christenthum spricht auch Tacitus Annal. XV. 44.: *represaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat non modo per Judaeam — sed per urbem etiam.* Wenn nun so schon a priori die überwiegende Zahl der Heidenchristen in Rom wahrscheinlich ist, so hat Rückert überdies noch mehrere aus dem Briefe selbst entlehnte Beweise geltend gemacht, zunächst solche, die — mit Einer, weiter unten zu besprechenden Ausnahme — allzu zweifelhafter Natur sind, um hier wiederholt zu werden, sodann die, welche er selbst als völlig entscheidend betrachtet, nämlich die Worte des Apostels, Röm. 1, 5. und 13., nach deren Anführung er hinzusetzt: «Auch hier bedarf es keines Wortes um zu erkennen, er selbst betrachte seinen Brief als gerichtet an eine heidenchristliche Gemeinde» und — hiemit abbricht.

Es ist aber unverantwortlich, daß Rückert die Untersuchungen von Dr. Baur, welche der gewöhnlichen Ansicht so bedeutende Einwürfe entgegenstellen und dieser Frage überhaupt eine viel größere Bedeutsamkeit gegeben haben, als sie bisher hatte, gänzlich unberücksichtigt gelassen hat — wie es S. 366. in der Anmerkung heißt: « um nicht den Kommentar zu sehr anzuschwellen » und weil er die Absicht habe, die Baur'sche Abhandlung anderwärts im Einzelnen zu prüfen. Die S. 2. erwähnte zweite Baur'sche Abhandlung hat im Zusammenhang mit der Frage über den Hauptbestandtheil der römischen Gemeinde auch die bisherige Ansicht über die in ihr herrschende Geistesrichtung, so wie über die Tendenz und den Lehrgehalt des Briefes, zugleich auch über die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte wankend zu machen gesucht, und zwar mit Gründen, welche eine nähere Erwägung erheischen. Es wird von diesem Kritiker zuvörderst darauf aufmerksam gemacht, daß ein bisher nicht beachteter, unauflöslicher Widerspruch bestände zwischen der Stelle Apg. 28, 22. und dem, was uns unser Brief über die damaligen Zustände der römischen Gemeinde lehrt. Wie läßt sich, so wird gefragt, wenn zur Zeit, wo Paulus seinen Brief schrieb, die römische Gemeinde sich in einem so blühenden Zustand befand, irgend damit vereinigen, daß die dortige Judenthumschaft mit der christlichen Lehre so gänzlich unbekannt ist, als es ihre Repräsentanten nach der Apostelgesch. aussprechen? (a. a. D. S. 109. ff.) Daß man in der Rede der Juden eine Verstellung anzunehmen nicht berechtigt sei, hatte Dishausen in seinem Kommentar mit Entschiedenheit behauptet, und Dr. Baur spricht seine Freude aus, durch seinen Gegner selbst diesen Ausweg abgeschnitten zu sehen. Der sel. Dishausen hatte durch folgende Hypothese die Schwierigkeit zu beseitigen gesucht: durch das Edikt, welches Claudius gegen die Juden erlassen, von dem Sueton spricht, seien die Christen bewogen worden, ihre Verschiedenheit von den Juden stärker hervortreten zu lassen. Es sei dazu gekommen, daß sich durch paulinische Schüler die antijudaistische Richtung in Rom festgesetzt, auch sei wohl die Zahl der zurückgekehrten Juden nicht so bedeutend gewesen, und man habe vielleicht mehr neue Einwanderer, als eigentliche Zurückgekehrte anzunehmen; so lasse es

sich denn denken, daß die römische Judenschaft von dem Christenthümlein in Rom keine Kunde hatte. Um diese Hypothese behaupten zu können, wird dann von Dischhausen (wie auch von Rückert) nachdrücklich die Ansicht vertheidigt, daß die Richtung der römischen Gemeinde durchaus antijudaistisch, im Gegensatz zu der bei den Galatern herrschenden, denn hätte sich eine judaisirende Richtung unter den Christen gefunden, so würden sie auch den Synagagalverband einigermaßen aufrecht erhalten haben und die römische Judenschaft hätte Kenntniß von ihnen besitzen müssen. Da nun Dr. Baur diese Auskunft eben so unbefriedigend findet, als alle früheren, so kommt er zu dem Schlusse, daß sowohl bei jener Stelle der Apostelgeschichte, als bei allen andern, welche erwähnen, daß sich Paulus mit seiner Predigt immer zuerst an die Juden gewendet habe, der historische Charakter aufzugeben und eine bloße Fiktion anzunehmen sei, nämlich zu dem apologetischen Zwecke, den Heidenapostel vor seinen zelotischen Mitbrüdern darüber zu rechtfertigen, daß er sich überhaupt mit seiner Predigt vorzugsweise an die Heiden gewandt habe. Dieselbe apologetische Tendenz soll nun aber auch das Hauptmoment unseres Briefes seyn, als dessen Haupttheil Kap. 9—11. anzusehen, worin gezeigt werde, es geschehe dem Bundesvolke dadurch kein Unrecht, daß in Folge ihres Unglaubens eine so große Masse Heiden in die christliche Kirche eingehe. So diene denn der Brief an die Römer zur Unterstützung der aus mehreren kirchlichen Denkmälern resultirenden Thatsache, daß die römische Gemeinde eine streng judaisirende, dem Apostel Paulus feindlich gesinnte, der petrinitischen Partei angehörige gewesen sei; daß auch Heidenchristen zu ihr gehörten, solle zwar nicht geleugnet werden, aber — «wir wissen nicht, auf welchem Wege sie bekehrt worden sind» (??) und wenn sie Kap. 11, 13. vom Apostel besonders ange-redet werden, so lasse sich eben daraus abnehmen, sie seien der zurücktretende und unbedeutendere Theil der Gemeinde gewesen.

Erwägen wir zuvörderst den Widerspruch, in welchem Apostelgesch. 28, 22. mit den aus unsrem Briefe resultirenden Datis stehen soll. Wir gestehen, daß, falls die Worte der Juden in der Apostelgeschichte im strengen Sinne als Wahrheit genommen werden, die vom verewigten Dischhausen getroffene

Auskunft und eben so wenig befriedigt, als Dr. Baur dadurch zufrieden gestellt wird. Die Juden sprechen nämlich so, als ob sie nicht nur nicht mit den Lehren des Christenthums näher bekannt seien, sondern als ob sie sogar vom Vorhandenseyn einer christlichen Gemeinde in Rom durchaus Nichts wüßten « von dieser Seite ist uns kund, daß ihr allenthalben widersprochen wird » — ist dies denkbar? Es ist wahr, die urbs hatte einen ungeheuren Umfang, aber dennoch von dem Vorhandenseyn der Christen in Rom nichts zu wissen, war damals wohl kaum möglich. Nach der gewöhnlichen Annahme war nur 2 Jahre später — wie Baur erinnert — die große Neronische Feuerbrunst und die durch sie veranlaßte Christenverfolgung, wie allgemein bekannt die Christen damals in Rom gewesen, bezeugt die ausdrückliche Angabe des Tacitus Annal. XV, 44. *Nero subdidit reos et quae-sitissimis poënis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.* Kling in dem Aufsatz Stud. und Krit. 1837. S. 2. S. 302. giebt der Dischhausen'schen Hypothese eine andere Wendung, es sei nämlich die Absonderung von der Judenschaft ausgegangen, welche die Berührung mit der Christengemeinde gemieden habe, um sich nicht die Verfolgung der Obrigkeit zuzuziehen; es wird nämlich die Stelle des Sueton, wo von dem tumultuari der Juden impulsore Chresto die Rede ist, von Kling auf Streitigkeiten bezogen, die in der Mitte der römischen Juden aus Veranlassung des bei ihnen eindringenden Christenthumes entstanden seien. Wir haben gegen diese Fassung der Hypothese daselbe Bedenken, wie gegen die andere; die römische Judenschaft konnte — so scheint es uns — nicht in dem Grade mit dem Christenthum unbekannt seyn. Es sei, daß der Verkehr mit der Christengemeinde in der Hauptstadt abgebrochen war, wir wollen das zugeben: sollte denn nicht einer der vielen Reisenden, sollten nicht die jährlichen officiellen Gesandtschaften der Juden nach Jerusalem \*) einige Kunde über die Tendenz der neuen Lehre mitgebracht haben? Wir bekennen uns daher zu

\*) Cicero pro Flacco c. 28.: *cum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus vestris provinciis Hierosolymam exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret.*



der älteren Ansicht, daß die Rede der Juden in der Apostelgeschichte nicht ehrlich gemeint ist. Paulus tritt vor den jüdischen Oberen mit der Voraussetzung auf, daß sie nicht nur vom Christenthum, sondern von ihm selbst schon gehört haben würden und sucht die römische Judenschaft mit der Versicherung zu begütigen, Nichts wider das Volk und die Väter gethan zu haben (V. 17.) Die jüdischen Vorsteher sehen diese Aeußerung als eine Unwahrheit an und glauben ihm nur mit gleicher Münze zu vergelten, wenn auch sie thun, als ob sie von ihm nichts wüßten, indem sie so hoffen, ihn zu einer desto unbefangeneren Mittheilung zu bewegen. Zur Unterstützung dieser Ansicht der Sache dient, wie uns scheint, die vorausgeschickte Erklärung V. 21., daß sie weder durch Briefe, noch durch mündliche böse Kunde etwas von Paulus vernommen hätten; denn daß die römische Judenschaft von diesem berühmten Apostaten, der seit etwa 15 Jahren durch ganz Kleinasien und Griechenland die Juden wider sich aufgeregt, seit etwa 6 Jahren seinen Schauplatz nach Europa verlegt, der in Handelsstädten wie Ephesus und Korinth gelehrt, von wo beständiger Verkehr mit Rom war — daß sie von diesem überhaupt Nichts gehört haben sollten, ist gewiß unwahrscheinlich, wie denn auch Paulus selbst das Gegentheil voraussetzt\*), ja es scheint sogar, er habe gemeint, es sei zugleich mit seiner Abreise eine officiële Nachricht über ihn von der Synagoge in Jerusalem an die römische Judenschaft gelangt, denn was Meyer im Kommentar zu d. St. der Apostelgesch. angiebt, um hievon die Unmöglichkeit zu erweisen, ist keinesweges zwingend. — Nach der Beseitigung dieses Bedenkens, wenden wir uns nun der Frage zu, ob der Brief entscheidende Beweise enthält, daß die Masse der Gemeinde aus Heidenchristen

---

\*) Freilich ließe sich fragen: „Leugnen die Juden denn, seinen Namen zu kennen? Sagen sie nicht bloß, nichts Böses über ihn durch Briefe oder mündlich erfahren zu haben, wie er voraussetze“? So will Eichhorn (Einl. III. 1. S. 210.) allerdings das Bedenken entfernen. Aber 1) wie sollten die Juden nicht, wenn sie überhaupt durch ihre Brüder von ihm gehört hatten, auch Böses über ihn gehört haben? 2) sieht man nicht aus der Fremdheit, mit der sie über die Beschaffenheit der Sekte sprechen, daß sie auch als mit seiner Person unbekannt erscheinen wollen?

bestanden habe, in welchem Falle denn auch der Baur'schen Ansicht von dem petrinisch-judaisirten Christenthume in Rom und damit zugleich von der Haupttendenz dieses Briefes die vornehmste Stütze entzogen würde. Allerdings halten auch wir die von Rückert als entscheidend angeführten Beweisgründe für zwingend, nämlich die Aussprüche Kap. 1, 7. und 13. Dr. Baur hat diesem in die Augen fallenden Beweise sich durch die einfache Bemerkung zu entziehen gewußt, daß ja ἔθνη hier keineswegs die Heiden, sondern die Völker bedeute (S. 117. d. a. A.); und in der That bedarf diese Auffassung einer nähern Prüfung. Da der Apostel πάντα τὰ ἔθνη in B. 5. schreibt, so kann man wirklich auf den Gedanken kommen, die Juden seien mit einbegriffen, und geneigt werden, mit Reiche an das Wort Christi Matth. 28, 19. zu erinnern. Aber hat sich der Apostel jemals so gleichmäßig als Juden- und Heidenapostel bezeichnet? Kennt er sich nicht Kap. 11, 13. 15, 16. den Heidenapostel und sagt dort, ähnlich wie hier: διὰ τὴν χάριν τῆν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη; wenn er Kap. 1, 5. vom Empfange des Apostolates spricht — ist er nicht bei seiner Berufung zur Predigt für die Heiden geweiht worden Apostelgesch. 21, 22. 26, 17. 18.? \*) Muß nun an dieser ersten Stelle, schon wenn wir sie an und für sich betrachten, ἔθνη auf die Heiden bezogen werden, so kann man um so weniger daran zweifeln, wenn man B. 13. vergleicht. Daß der Apostel B. 13. unter ἔθνη nicht die Juden mit einbegriffen haben kann, geht deutlich genug aus dem ganzen Zusammenhange von B. 14 — 16. hervor, vergleiche die Auslegung der Stelle. Ueberhaupt dürfte τὰ ἔθνη im neutestamentlichen Sprachgebrauch und insbesondere bei Paulus an keiner Stelle so vorkommen, daß es die Juden und die heidnischen Völker zusammenfaßt, man vgl. den Gebrauch von τὰ ἔθνη z. B. im Römerbriefe 2, 14. 24. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 13. 25. 15, 9. 10. 11.

\*) Zwar heißt es Apg. 9, 15. „Meinen Namen zu tragen vor die Heiden und Könige und Kinder Israel“, aber dort ist doch nicht sowohl an die eigentliche Predigt des Evangeliums gedacht, sondern, wie das vor Königen (vgl. Matth. 10, 18.) zeigt, ist hier mehr von einem muthigen Zeugnisablegen die Rede.

(hier πάντα τὰ Ἑθνη). 12. 16. 18. 27. 16, 4. 26. In dieser zuletzt erwähnten Stelle steht ebenfalls, wie Kap. 1, 7. πάντα τὰ Ἑθνη, der Apostel hat indes wohl auch hier vorzugsweise an die heidnischen Völker gedacht, welchen früher auch nicht einmal durch die γραφαὶ προφητικαὶ das Christenthum kund geworden war. Ein nicht geringes Gewicht müssen wir aber in dieser Sache noch einer andern Stelle des Briefes beilegen, welche Rückert mit Unrecht unter die weniger beweiskräftigen gerechnet hat, dem Ausspruche Röm. 15, 15. 16. Wenn nämlich dort der Apostel sein Recht, überhaupt die Gemeinde zu ermahnen, oder mit größerer Kühnheit an sie zu schreiben, darauf gründet, daß er zum Heidenapostel erwählt sei, sollte nicht jeder Unbefangene hierin einen deutlichen Beweis sehen, daß die Gemeinde der Masse nach aus ehemaligen Heiden bestanden haben muß? Wohl schloß der Beruf zum Heidenapostel Wirksamkeit unter Judenchristen nicht aus; wenn aber Paulus an Judenchristen schrieb, würde er sich nicht vor ihnen bloß auf den allgemeinen Charakter eines ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, der dem Heidenapostel, wie dem Judenapostel auf gleiche Weise zuzam; berufen haben? — Berücksichtigen wir noch die Stelle Kap. 11, 13., in welcher Herr Dr. Baur einen positiven Beweis für seine Ansicht zu finden gemeint hat. Es hat indes doch gar keine Wahrscheinlichkeit, daß hier die Heiden deshalb vom Apostel insbesondere angedehet seyn sollten, weil sie nur den kleineren Theil der Gemeinde ausmachten: da Kap. 9. und 10. gegen jüdische Anmaßung gerichtet war, und der Apostel Kap. 11. dazu schreitet, auch heidnischen Anmaßungen entgegenzutreten, so ergab sich diese direkte Anrede an die Heiden ganz natürlich.

Ist die Masse der Gemeinde heidnischen Ursprungs gewesen, so wird schon hiedurch die Annahme einer antijudaistischen Tendenz wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, da ja auch die großentheils heidenchristliche Galatergemeinde durch Gesezes-eiferer in eine judaistische Richtung hineingetrieben wurde; diese Untersuchung hängt jedoch mit der über Veranlassung und Zweck des Briefes so sehr zusammen, daß wir sie zweckmäßiger im Zusammenhange mit dieser Frage anstellen.

## §. 3.

## Ort und Zeit der Abfassung des Briefes.

Wie schon Theodoret in seiner Einleitung bemerkt, so wird uns Ort und Zeit der Abfassung durch Röm. 15, 25—30. sehr gewiß, zumal wenn wir damit den Reiseplan, Apostelgesch. 19, 21. und einige Stellen der Korintherbriefe vergleichen. 1 Kor. 16, 1—3. nämlich fordert Paulus zu einer Beisteuer für die armen palästinenfischen Christen auf, welche er selbst nach Jerusalem bringen will; in dem nicht lange darauf geschriebenen zweiten Briefe meldet er Kap. 9., daß die macedonischen Brüder reichlich beigeuert haben, und läßt die Vollendung der Sammlung unter den Korinthern vorbereiten. In unserem Briefe nun meldet er, daß er im Begriff stehe, mit der für die Palästinenfer eingesammelten Kollekte nach Jerusalem zu reisen (Röm. 15, 25. *vvv* mit dem Präsens *πορεύομαι*). Diese Data führen uns darauf, daß der Brief in Korinth geschrieben sei, von welchem Orte aus er auch einige Jahre vorher zur Reise nach Jerusalem sich einschiffte, Apostelgesch. 18, 21. Damit stimmen ferner auch gänzlich die in dem Briefe selbst erwähnten historischen Beziehungen überein. Er sendet den Brief durch Phöbe, eine Diakonissin der Gemeinde zu Kenchredä, der zu Korinth gehörigen asiatischen Hafenstadt, von wo man eben nach Äthen überzuschiffen pflegte, Kap. 16, 1. Paulus grüßt von Cajus, als seinem und der Gemeinde Gastfreund, 16, 23. Cajus aber war ein geborner Korinther, den Paulus selbst getauft hatte, 1 Kor. 1, 14. Auch grüßt er von Crastus, indem er ihn *οἰκονόμος τῆς πόλεως* (es ist also von einer den Römern bekannten Stadt die Rede, durch welche er nicht bloß durchgereist, in der er sich aufgehalten hatte,) nennt, Kap. 16, 23. Ob dies derselbe Crastus sei, welcher Apostelgesch. 19, 22. angeführt wird, ist ungewiß, doch ist er wohl nicht von dem 2 Tim. 4, 20. genannten verschieden, und von diesem heißt es dort, er sei in Korinth geblieben. Demnach werden wir die Abfassung des Briefes in jenen dreimonatlichen Aufenthalt in Griechenland zu setzen haben, von welchem Apostelgesch. 20, 2. spricht. Korinth giebt auch schon die Unterschrift als Abfassungsort an. Nach der gangbaren Ansicht fällt dieser Aufenthalt des Apostels in Korinth in das Jahr 54 oder 55.

## §. 4.

## Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefes.

Seidem man angefangen hat, im historisch-kritischen Interesse die Veranlassung zu diesem Sendschreiben zu untersuchen, hat die Ansicht, daß der Apostel die heiden- und die jüden-christliche Partei in der Gemeinde zu versöhnen beabsichtigt, unter verschiedenen Modifikationen am meisten Beifall gefunden; sie wird ausgesprochen von Kleuker, Hug, Eichhorn, Hänlein, Bertholdt, Flatt, Schott, Rückert in der 1ten Aufl. Man hat aus Kap. 14, 11. 15. 16. 17., vornehmlich aus 15, 7. 8. auf vorhandene Zwistigkeiten geschlossen und namentlich Hug hat auch noch historische Verhältnisse hinzugenommen, durch welche die Spaltungen herbeigeführt worden seien, nämlich die Zurückkunft der — vorauszüglich — unter Claudius vertriebenen Jüdenchristen zu ihren zurückgebliebenen heidenchristlichen Brüdern. Nachdem ich in den früheren Ausgaben des Kommentars diese Ansicht zurückgewiesen und die Meinung ausgesprochen, daß sich der Inhalt der ersten dogmatischen Masse des Briefes vollkommen durch den allgemeinen Endzweck des Apostels erkläre, das Wesen und die Bedeutung der christlichen Wahrheit überhaupt darzustellen \*), sind alle späteren Ausleger, Glöckler, Köllner, Reiche, de Wette, Meyer, Olshausen dieser Ansicht, welche schon Luther, Calvin, Melancthon, Pellicanus, von dem Briefe haben, beigetreten und nur von Schmid in dem Programm *de Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento* 1830., von Credner in der Einleitung I. 2, §. 141. ff. und namentlich von Baur in der angeführten Abhandlung ist aufs Neue die Veranlassung des Briefes in speciellen persönlichen und örtlichen Verhältnissen gesucht worden. Am Stärksten macht sich bei Rückert auch hier seine Subjektivität geltend, indem er, ohne die entgegengesetzten Ansichten auch nur einer Erwähnung zu würdigen, es eine Thorheit nennt, einen andern Zweck in irgend welchen historischen Umständen

\*) Auch Feilmoser Einl. 2. X. §. 103. hatte vorgezogen, in dieser Hinsicht von Hug abzuweichen.

zu suchen, als den von Paulus selbst in Röm. 1, 12. angegebenen (2. Aufl. II. S. 377.).

Die Art, wie Dr. Baur die Polemik gegen den Jüdalismus der Gemeinde aus dem Inhalt des Briefes erweist, ist ihm ganz eigenthümlich und hängt so sehr mit seinen Ansichten über die Partei der Petriener und Pauliner zusammen, daß, wer diese nicht theilt, auch auf die von ihm gegebene Darstellung des Ganges des Briefes nicht eingehen wird. Dagegen sind die Andeutungen, welche Kap. 14. 15. und 16. über den Zustand der Gemeinde geben, wohl der Art, daß man mit Dr. Schmid sich dazu genöthigt glauben kann, auch in dem dogmatischen Theile des Briefes eine Rücksichtnahme auf die Vorurtheile des Jüdalismus zu finden, und somit der von dem sel. Olshausen aufgestellten Meinung entgegen zu treten, daß die römische Kirche durchaus von antijüdaistischer Tendenz beherrscht gewesen sei. Da Kap. 15, 7—9. in bestimmten Worten auf Zwistigkeiten zwischen Jüdenchristen und Heidenchristen hindeutet, so hat sich auch Olshausen genöthigt gesehen, wenigstens bei jenen Schwachgläubigen, von denen Kap. 14. handelt, jüdische Einflüsse zuzugeben, er hält nämlich dieselben «für Asketen mit jüdischen Grundideen, aber mit heidnischen Elementen gemischt» (S. 421. des Komm.)\*). In der Stelle Röm. 16, 17. findet er bloß die Möglichkeit angedeutet, daß solche Leute auch in Rom auftreten könnten, was jedoch nicht zugegeben werden kann, denn wie hätte dann Paulus sagen mögen: «Der Gott des Friedens wird den Satan in der Kürze unter eure Füße

---

\*) Es drückt sich in jener Stelle der verewigte Verf. nicht deutlich darüber aus, ob er die Leute als Jüdenchristen angesehen wissen will, worauf die Worte hindeuten: „darauf leitet u. s. w.“, oder für Heidenchristen, wofür die Worte sprechen: „Seneca ep. 108. beschreibt, wie er selbst eine Zeitlang in einem ähnlichen Streben begriffen war.“ Nach den im Text angeführten Worten kann man sowohl an Heidenchristen denken, bei denen heidnische Elemente zurückgeblieben, als an Jüdenchristen, die heidnische Elemente angenommen — dies letztere aber wird Niemand für glaublich halten.

treten»? Nach dieser Stelle kann man nicht anders urtheilen, als daß sich wirklich solche zelotische Judaisiren in Rom eingefunden hatten, wie die, durch welche die galatische Gemeinde verwirrt worden war. Man kann die Klage im Briefe an die Kolosser (K. 4, 11.) hinzunehmen, daß nur einige Mitarbeiter aus der Beschneidung ihm in Rom kräftig beigestanden. Auch nimmt Paulus allem Anschein nach in dem Abschnitte über die Schwachgläubigen K. 15, 17. auf judaisirische Gegner Rücksicht, wengleich diese Schwachgläubigen selbst als unberührt von zelotischem Einflusse erscheinen. Blickt man nun auf den dogmatischen Theil des Briefs und findet hier die Bestreitung der rechtfertigenden Kraft des Gesetzes, und Kap. 9. 10. die Nichtigkeit der fleischlichen Ansprüche Israels ausführlich entwickelt, so wird man sich allerdings der Meinung zuneigen, daß dieß im Hinblick auf judaisirische Irrlehre geschehen sei. Immer aber liegt darin noch keine Berechtigung, die Absicht einer solchen Polemik als Veranlassung dieses Sendschreibens anzusehen. Wäre sie es, so könnte der Brief nicht eine so umfassende und allgemeine Anlage haben, als er wirklich hat, und dieß stellen wir der erwähnten Meinung zunächst entgegen. Ferner leitet eben jene Stelle im 16ten Kap. B. 17—20. auch nur darauf, daß die Irrlehrer ihr Glück bei der Gemeinde zu versuchen angefangen hatten; daß diese Versuche von bedeutendem Erfolge begleitet gewesen, muß dagegen verneint werden, denn wie wäre es denkbar, daß Paulus die Ermahnung nur so beiläufig in den Appendix des Briefes hätte einfließen lassen, wenn die Irrlehre sich schon festgesetzt, wenn sie einen Theil der Gemeinde ergriffen hatte? Die Entscheidung über den Charakter der Schwachgläubigen K. 14. ist schwierig; wir glauben an ängstliche Judenchristen denken zu müssen. Gerade der Umstand nun, daß sie einen andern Charakter als die galatischen hatten, daß sie nicht auf die Beschneidung bringen, daß sie den Zustand der Heiden zwar für sehr bedenklich, doch nicht für absolut die Seligkeit gefährdend hielten, zeigt, daß diese ihre Richtung nicht durch die Pseudapostel hervorgerufen worden seyn kann. Ueberdieß müssen wir bei der Frage

nach der Veranlassung des Sendschreibens doch auch auf die eigene Erklärung des Paulus ein bedeutendes Gewicht legen, und durch diese werden wir nur auf die allgemeine Absicht einer freundlichen Annäherung geführt. Der Apostel erklärt, daß schon seit Jahren der Wunsch in ihm lebendig gewesen sei, in der Hauptstadt des römischen Reichs die Botschaft von Christo erschallen zu lassen, und daß bisher nur von außen kommende Hindernisse es ihm unmöglich gemacht (Kap. 1, 13. 15, 22. ff. vgl. Apg. 19, 21.). Schon diesen Erklärungen nach könnte man sich nicht wundern, wenn eine solche Veranlassung, wie die Abreise der Phöbe nach Rom (R. 16, 1.), bei dem Apostel den Gedanken geweckt hätte, mittlerweile eine briefliche Predigt an die Stelle der mündlichen treten zu lassen. Da, wo er am Anfange des Briefes die Stimmung ausdrückt, in welcher er an das Schreiben gegangen, erwähnt er keine andere Absicht, als die einer wechselseitigen Aufmunterung im Glauben, und knüpft diese Aeußerung ganz, wie man es nach den vorhererwähnten Stellen erwartet, an seine Sehnsucht, gerade die Gemeinde der Metropolis einmal zu besuchen. Auch Kap. 15, 15. 16. erwähnt keinen speciellen Zweck, sondern gründet vielmehr das Recht, so wie er an sie geschrieben hat, zu schreiben, darauf, daß er göttlicher Weise zum Apostel der Heiden erwählt sei. So muß ich denn auch jetzt die in den früheren Auflagen des Kommentars ausgesprochene Ansicht wiederholen, daß die vornehmste Veranlassung zu dem Sendschreiben der Wunsch war, dieser Gemeinde den Kern der Heilswahrheit schriftlich vorzutragen, da es mündlich bisher nicht hatte geschehen können. Diese aus der Erklärung des Apostels sich ergebende Annahme findet ihre Bestätigung in dem Plane und Inhalte des dogmatischen Theiles des Briefes.

Damit ist jedoch noch keineswegs ausgesprochen, daß nicht auch die Rücksicht auf specielle Bedürfnisse der Gemeinde zur Abfassung mitgewirkt haben. Wenn der paränetische Abschnitt die Materie von der Obrigkeit, die Bedenklichkeiten der Schwachgläubigen, die Scheelsucht zwischen heidens- und judenchristlichen Mitgliedern berücksichtigt, so kann dies und anderes, was er von der Gemeinde erfahren hatte, auf seinen Entschluß, an



sie zu schreiben, eingewirkt haben. Finden sich in dem dogmatischen Theil Erörterungen, welche der Ueberschätzung des Gesetzes entgentreten, und läßt die Stelle Kap. 16, 17. ff. auf das Vorhandenseyn judaisirender Zeloten in Rom schließen, so mag man immerhin auch diese Rücksicht als mitwirkend bei der Abfassung des Briefes ansehen. Ja da so vieles in dem Briefe sich dazu benutzen läßt, das Unbefriedigende der alttestamentlichen Religionsstufe zu erweisen, so könnte selbst die Meinung, der wir schon bei Theodoret begegnen, sich aufdrängen, daß wohl auch eine direkte Polemik gegen das Judenthum vom Apostel beabsichtigt sei und Anlaß zur Abfassung des Briefes gegeben habe. Eichhorn, welcher in neuerer Zeit am Entschiedensten diese Meinung vertreten, findet so deutlich den Gegensatz nicht gegen judaisirendes Christenthum, sondern gegen Judenthum im Allgemeinen in dem Briefe ausgesprochen, daß er sagt (a. a. D. S. 217.): «Das reine Christenthum ist allerwärts dem reinen Judenthume, reine Christen sind reinen Juden entgegengesetzt: nach dem Inhalt des Briefs sollte man glauben, es habe gar keine judaisirende Christen, welche Beschneidung und mosaisches Gesetz mit dem Christenthum zu verbinden pflegten, in Rom gegeben.» Auch E. Chr. Schmidt, Flatt, de Wette, Schott, sind dieser Meinung beigetreten. Indes, was sollte gerade in Rom diese Polemik gegen die alttestamentliche Religion? Es müßten ganz eigenthümliche Verhältnisse obgewaltet haben, wodurch sie nothwendig geworden wäre. Eichhorn sucht solche nachzuweisen: die große Zahl der proselyti portae, namentlich auch unter den Reichen und Vornehmen, habe, als Pauli Schüler mit Lehren nach Rom gekommen, welche «der Aufklärung jener Zeit mehr Genüge thaten» (sic!), sich dieser aufgeklärten Lehre zugewendet; die Juden seien eifersüchtig geworden und hätten das Zureichende der mosaischen Religion zu erweisen gesucht; die wieder wankend gewordenen Christen zu befestigen, habe nun Paulus geschrieben. Wäre jedoch Polemik gegen das Judenthum die Hauptsache, so müßte die Anlage des Briefes eine andere seyn. Derselbe beginnt damit, zu zeigen, daß Heiden und Juden gleicherweise der christlichen Heilsanstalt bedürfen, daß der im Christenthum geforderte Glaube auch schon im alten Testamente als

Mittel der Rechtfertigung genannt werde; er thut dar, daß das Christenthum einen Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Geschlechts ausmacht, daß es erfüllt, was das Gesetz nicht geben konnte, daß der Gläubige eine herrliche Aussicht in die jenseitige Zukunft habe; er verkündigt das Eingehen der Masse des Heidenthums in die Kirche und schließlich auch die Bekehrung von Israel. Das alles nun läßt sich zwar mehr oder weniger zur Polemik gegen das Judenthum gebrauchen, würde aber doch in einem andern Zusammenhange vorgetragen seyn müssen, wenn man diese Polemik als direkten Endzweck des Briefes ansehen sollte. Dazu kommt, daß die von Eichhorn vorausgesetzte Veranlassung zu solcher Streitschrift gänzlich der historischen Grundlage entbehrt.\*)

Der Inhalt zerfällt in einen dogmatischen und paränetischen Theil; der dogmatische stellt einen Ueberblick der ganzen Heilslehre auf und geht von Kap. 1—8., Kap. 9—11. kann man als ein historisches Korollarium dazu ansehen, und, mit dem Uebergang bildend, gründet der Apostel auf diese dogmatische Grundlage seine Paränese von Kap. 12—16. Gleich das Thema seines Briefes zeigt die Allgemeinheit seines Endzweckes. Es ist in den Worten Kap. 1, 16. 17. ausgesprochen. Daß das, was es verkündigt, Bedürfnis der ganzen Menschheit sei, wird Kap. 1. und 2. erwiesen, nämlich in Betreff der Heiden und in Betreff der Juden. So bedürfen denn Heiden und Juden gleicherweise einer Versöhnung und Rechtfertigung aus freier Gnade (3, 1—21.), und von B. 21. an folgt die Verkündigung der neuen Gnadenanstalt für beide Völkermassen. Kap. 4. thut dar, daß diese Art der Rechtfertigung auch schon im A. T. vorgebildet. Kap. 5, 1—11. spricht von den Früchten derselben; B. 12—Ende zeigt die Größe des mitgetheilten Heils durch den Nachweis, daß es die verderblichen Folgen überwiegt, die vom Sündenfall ausgegangen. Kap. 6. lehrt, daß durch solche Predigt der

\*) Eine Mitwirkung polemischer Absichten nehmen auch mehrere der vorher S. 18. angegebenen Theologen an, z. B. Rückert (1 A. S. 690.), Reiche (I. S. 81.) eine indirekte Polemik gegen Judenthüm; de Wette (2 A. S. 2.), gegen Juden; auch Pellicanus sieht den Brief als prophylaktisch gegen die Juden an; dagegen Andere, wie Olshausen (S. 45.), Exebner (Einl. I. 2. S. 377.), polemische Zwecke gänzlich leugnen.

Sündendienst nicht gefördert werde; denn der gläubige Christ, theilnehmend an dem Tode Christi, ist für die Sünde gestorben, um Gott in Christo zu leben. Dem Gesetz abzustreben, um mit Christo eine neue Verbindung einzugehn, sind die Gläubigen berechtigt, denn vermöge der inwohnenden bösen Lust des Menschen schlug im gesetzlichen Leben das Gesetz gerade zu einem Antriebe zum Bösen aus (Kap. 7.). Bei denen, die in Christo sind, ist dagegen der Zwiespalt gelöst und die Verdammniß hinweggenommen, denn was das geistige Gesetz fordert, vollendet der Geist Christi in uns, der einst auch den sterblichen Leib mit Leben erfüllen wird. Wer diesen Geist hat, nur dieser ist ein Kind Gottes und ein Erbe der Herrlichkeit, und alle Leiden der Zeit kommen dagegen nicht in Betracht, können auch von der Liebe Gottes in Christo nicht scheiden (Kap. 8.). Dieses reichen Heiles in Christo ist nun zwar mehr die Heidenwelt als das Gottesvolk theilhaft geworden, doch folgt daraus nicht die Nichtigkeit des göttlichen Rathschlusses, der von Anfang an nur die ächten Abrahamskinder, das sind die geistigen, die da glauben wie Abraham, selig machen wollte: nach freiem Rathschlusse hat Gott nur dem Glauben den Zugang zum Reiche seines Sohnes, eröffnet (Kap. 9.). So liegt es denn auf keine Weise an Gott, sondern an Israel selbst, wenn es des Heils verlustig geht (Kap. 10.). Aber auch Israels Ausschluß ist nur temporär und keine völlige Verstoßung. Wird die Fülle der Heidenwelt eingegangen seyn, so wird auch ganz Israel selig werden, denn wie Gott der Ausgang und das Mittel, so ist er auch das Ziel aller Dinge, denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge; ihm sei Ehre in Ewigkeit (R. 11.)! Wo so reiche Gnade, da gebührt sich auch, ihrer würdiglich zu wandeln — so leitet der Apostel mit dem folgernden *οὖν* die besonderen Paränesen ein, zu denen er sich aufgefordert fühlt.

Aus diesem Inhalt geht die dogmatische Wichtigkeit des Briefes hervor. Er ist ein System der paulinisch-christlichen Lehre, oder — wie man auch mit einem großen Philosophen sagen mag — eine religiöse Philosophie der Weltgeschichte; daher denn auch das erste dogmatische Lehrbuch der protestantischen Kirche auf dem Grunde von Vorles-

fungen über diesen Brief entstanden ist; die *loci theologici* von Melancthon, wie er dieses in der Dedication der ersten Ausgabe an Plattener erklärt; und den Anfängern des theologischen Studiums wurde aus eben diesem Grunde, weil dieser Brief eine rein auf der Schrift ruhende Dogmatik sei, das Studium desselben an's Herz gelegt. \*)

## §. 5.

## Sprache und Styl des Briefs.

Daß ein Brief an römische Christen in griechischer Sprache abgefaßt ist, hat nicht das mindeste Auffallende. Die Juden, welche in Rom lebten, verstanden wahrscheinlich, wie die meisten im Auslande lebenden Juden, griechisch, inwiefern damals die griechische Sprache die *lingua Franca* der alten Welt war; die alten jüdischen Grabmäler in Rom haben nur griechische Inschriften (P. Aringhi *Roma subterranea* I. S. 397 f.); aber auch die Heidenchristen verstanden wahrscheinlich größtentheils griechisch. Es reichen für diese Annahme folgende Belegstellen aus den Alten aus. Tacitus, *de Oratoribus* c. 29: *nunc natus infans delegatur Graeculae ancillae*. Martial, *Epigr.* I. XIV. ep. 56: *rusticus es? nescis quid Graeco nomine dicar. Spuma vocor nitri. Graecus es? ἀρρόμιτρον*. Juvenal, von den römischen Frauen, *Sat.* VI. 184—190.: *se non putat ulla formosam, ni quae de Tusca Graecula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta*. Tertull. *de pallio* c. 3. *lingua (Graeca) jam penes Latium est*. Vgl. Bernhardt, *Grundriß der römischen Litteratur* S. 26. Auch Ignatius, Dionys von Korinth und Irenäus schrieben griechisch an die

\*) Daß gegen den ewigen Gehalt des Briefes die Wertgerechtigkeit der römischen Kirche ganz auf gleiche Weise blind machte, wie die Selbstgenügsamkeit der Aufklärungsperiode, dafür giebt einen merkwürdigen Beleg, was Melancthon in der Vorrede zu s. Romm. sagt: *multi tantum hanc postremam pagellam (den paränetischen Theil des Briefes) legunt ut Hesiodi. aut Phocylidis poema. Superiora nihil arbitratur ad nos pertinere, quia putant tantum rixas esse de Judaicis caeremoniis, de quibus nunc nemo litigat.*

römischen Christen, auch der römische Bischof Clemens schrieb griechisch (s. Credner, Einl. II. 1. S. 383.). Zwar gehörte die Mehrzahl der Heidenchristen der niederen Klasse an, von der man meinen könnte, daß sie nur des Lateinischen kundig gewesen, allein durch den Verkehr mit der großen Zahl von Ausländern haben wohl auch von diesen viele griechisch gelernt; auch waren die Handwerker und Sklaven in Rom zum großen Theile Griechen.

Wie überall der Styl des Menschen im Zusammenhang mit seinem Charakter am Richtigsten begriffen und gewürdigt wird, so auch beim Ap. Paulus. Vgl. meine Abhandlung über die Lebensumstände und den Charakter des Paulus in den Stud. und Krit. 1835. H. 2. (erweitert und verbessert in meinen vermischten Schriften Th. 2.).

Als diejenigen Eigenschaften, welche die schriftstellerische Originalität des Paulus vorzüglich charakterisiren, sind zu nennen Kraft, Fülle und Feuer. Kommt zu diesen Eigenschaften auch noch die Klarheit der Gedankenentwicklung hinzu, so ist Alles vereinigt, was einen Redner groß macht. Doch ist mit Fülle der Gedanken und mit Gluth der Gefühle nicht selten eine gewisse Formlosigkeit im Ausdruck verbunden, der Reichtum der Produktionskraft läßt nicht immer Zeit, die an das Licht geborenen Gedanken — wie Hamann sich ausdrückt — zu erziehen, die Gefühle zu ordnen und zu sichten. Neben den erwähnten Vorzügen findet sich etwas von diesen Mängeln auch in den Schriften des großen Heidenapostels. Einiges von dem, was Dionysius von Halikarnas de comp. verbh. c. XXII. von der *compositio austera* sagt, hat auch auf die Darstellungsweise des Apostels Anwendung. *Οὔτε* — heißt es daselbst — *πάρισα βούλεται τὰ κῶλα ἀλλήλοις εἶναι, οὔτε παρόμοια, οὔτε ἀναγκαίᾳ δουλεύοντα ἀκολουθίᾳ, ἀλλ' εὐγενῆ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἐλεύθερα· φύσει τ' εἰκέναι μᾶλλον αὐτὰ βούλεται, ἢ τέγγη, καὶ κατὰ πάθος λέγεσθαι μᾶλλον, ἢ κατ' ἦθος. Περίοδους δὲ συντιθέναι συναρτιζούσας (i. e. συμπληροῦν) τὸν νοῦν τὰ πολλὰ μὲν οὔτε βούλεται· εἰ δέ ποτε αὐτομάτως ἐπὶ τοῦτο κατενεχθεῖη, τὸ ἀνεπιτηδευτον ἐμφαίνειν ἐθέλει καὶ ἀφελές. κτλ.* Die hohen Ansprüche des Paulus auf den Ruhm der Beredsamkeit hat schon das höchste christliche

Alterthum anerkannt. Ja vielleicht besitzen wir selbst ein ehrenvolles Zeugniß über dieselbe von einem der berühmtesten Kunsttrichter des römischen Heidenthums; daß nämlich jenes Fragment des Rhetor Longinus, in welchem derselbe den Paulus den ersten Rednern des Alterthums zur Seite stellt, wiewohl mit dem Bemerkn, daß er mehr zu überreden, als zu beweisen scheine — daß dieses Fragment für ächt zu halten sei, dafür hat Hug in der Einleitung ins N. T. II. S. 334 ff. beachtenswerthe Gründe beigebracht. Aus dem christlichen Alterthum führen wir den Ausspruch des Hieronymus an, ep. 48. ad Pammachiam c. 13. (ed. Vall. I.): *Paulum proferam, quem quotiescunque lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua... Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocumque respexeris, fulmina sunt. Haeret in causa, capit omne, quod tetigerit, tergum vertit, ut superet; fugam simulat, ut occidat.* Aus der griechischen Kirche führen wir hinzu, was Chrysostomus de sacerdotio I. IV. c. 7. sagt: *ὡσπερ γὰρ τεῖχος ἐξ ἀδάμαντος κατασκευασθὲν, οὕτω τὰς πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐκκλησίας τὰ τοῦτου τελεῖται γράμματα· καὶ καθάπερ τις ἀριστεὺς γενναϊότατος ἔστῃκε καὶ νῦν μέσος, αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπτακοῆν τοῦ Χριστοῦ καὶ καθαιρῶν λογισμοὺς καὶ πᾶν ὑψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ.*

In neuester Zeit sind in den Urtheilen über den schriftstellerischen Charakter des Apostels kontradiktorische Gegensätze laut geworden. In der 1ten Auflage seines Kommentars zum Briefe an die Römer, so wie auch in andern seiner Commentare, betrachtet Rückert den von ihm erklärten Schriftsteller als einen Mann, bei welchem die Ueberschwänglichkeit des Gefühls sehr häufig der Klarheit und Sicherheit des Gedankens Eintrag gethan. Er findet z. B. daß in dem Abschnitte Röm. 5, 15—19. «der Apostel in 5 langen Versen so gut wie gar nicht vorwärts rückt», daß er, «weil es ihm an rechter Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, seine Sätze immer von Neuem dreht und wendet, bis er endlich am Ziel zu seyn meint»; bei dem Terminus *πνευματικός* R. 7, 14. stellt er es in Frage, «ob Paulus selbst einen recht klaren Begriff gehabt, indem er dieses

Prädikat gebrauchte»; sehr häufig findet er die paulinischen Weise unlogisch, ja er scheut die schlimmste aller Beschuldigungen nicht, die wohl gegen das *judicium* eines Schriftstellers ausgesprochen werden kann, daß Paulus wohl auch je zuweilen etwas Falsches zu sagen beabsichtigte, aber aus Unklarheit das Wahre sagt, so bei Kap. 5, 8. Die Unbedachtsamkeit und Vorschnelligkeit dieses Labels hat den Unwillen aller späteren Ausleger erregt. Der sorgfältig bedachtsame Interpreter Harleß erklärt, sich von Rückert unter allen Kommentatoren am meisten entfernen zu müssen (Komm. über den Brief an die Epheser S. V.). Dr. Fritzsche (Comm. in epist. ad Rom. I. S. 280.) ertheilt ihm den Rath: *Qui hic quoque suas mentis tenebras rectius accusavisset, quam Paulum, virum acutissimum et subtilissimum, perturbate dixisse contendit.* Der rebliche und um seiner Offenheit willen achtungswerthe Mann hat aber auch selbst eingesehen, daß er zu weit gegangen ist. Die erste Aufl. seines Komm. zum Brief an die Römer sprach bereits den Vorwurf der Unklarheit und Begriffsverwirrung gegen den Apostel mit größerer Mäßigung aus, als «die christliche Philosophie» (Vgl. z. B. in diesem Werke Th. 2. S. 201.): die zweite Auflage des Kommentars ist in solchen Aeußerungen noch sparsamer geworden. Gewiß hätte, wer den Apostel als einen sentimentalen Gefühlsenthusiasten betrachten wollte, dem — wie man sagt — alle Augenblicke das Herz mit dem Kopfe davon läuft, sich von ihm ein völlig unhistorisches Bild gemacht. Er fühlt kräftig, verschiedenartige Gefühle drängen sich, sie treten nicht immer geordnet auf, aber das wird man nicht leicht sagen können, daß sie den Gedanken blind mit sich dahinreißen. Auch seine Gedanken sind gedrängt, einer entwickelt sich schnell an dem andern, daher fehlt die sorgfältige Entwicklung und Ausführung, aber gewiß weiß er, was er sagen will, und verredet sich nicht. Unrichtig ist es, wenn von Neueren und Aelteren (s. schon Orig. in den Philokalien zu Röm. 7, 7. Opp. de la Rue, IV. S. 581.) dem Römerbrief vorzugsweise Mangel an Zusammenhang vorgeworfen wird. An Gewalt und an Zucht des Gedankens fehlt es wohl diesem Briefe am Wenigsten, und von Ueberschwang des Gefühls ist er fast ganz frei. Sollten wir einen

Paulinischen Brief nennen, in welchem sich Vorzüge und Mängel des Styles des Apostels am Meisten neben einander finden, so wäre es der zweite Brief an die Korinther, der es übrigens gewiß verdient, wenn ihn Rückert als ein Meisterstück der Beredsamkeit der oratio de corona des Demosthenes zur Seite stellt.

Den kontradiktorischen Gegensatz zu der Rückert'schen Ansicht von dem schriftstellerischen Charakter des Apostels bildet die Voraussetzung, mit welcher R. Rothe in seiner trefflichen Schrift: «Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. Wittenberg 1836.» zu der Auslegung der paulinischen Schriften herangegangen ist. Von einem andern Punkte aus ist er zu derselben Voraussetzung gelangt, auf welche einige orthodoxe Dogmatiker durch ihre Inspirationstheorie geführt wurden, daß nämlich alle anscheinende Regellosigkeit und stylistische Unvollkommenheit des Apostels «gerade nur aus der Schärfe der Gedanken, aus der wohlüberlegten Freiheit der schriftstellerischen Intention und aus der Präcision des Ausdruckes entspringen, die immer, je bewußtvoller sie sind, desto leichter zur Concision wird.» Vorrede S. VII. Demgemäß erscheint es dem verehrten Manne als eine Versündigung an der «schriftstellerischen Ehre des Apostels», auch nur an irgend einer Stelle einen unpassenden Ausdruck oder eine nicht völlig genau syllogistische Schlussfolge zuzulassen (S. 50. 51.). Ein gleiches gutes Vorurtheil für die Schriften des Apostels spricht die Vorrede des Werkes von Glöckler über unsern Brief aus; er hat die Hoffnungen, welche er erregt, unerfüllt gelassen, was dagegen Rothe geleistet, wird von bleibendem Einfluß auf die Erklärung des von ihm bearbeiteten Abschnittes seyn und muß zugleich als ein treffliches hermeneutisches Bildungsmittel allen Anfängern der Exegese empfohlen werden. Nichtsdestoweniger kann die über die Stylfertigkeit und logische Exaktheit des Apostels ausgesprochene Meinung keine Bestätigung erhalten. Ich muß zuvörderst gestehen, aus den Aeußerungen meines scharfsinnigen Freundes in der Borr. S. V—VII. nicht ganz gewiß darüber geworden zu seyn, ob er jenes Urtheil über die schriftstellerische Tüchtigkeit des Apostels als Resultat oder als Voraussetzung der Exegese ange-



sehen wissen will, glaube mich indes nicht zu irren, wenn ich sowohl das eine als das andere annehme. Auf eine strenge Inspirationstheorie, wie bei den älteren Theologen, wird sich jene gute Voraussetzung freilich nicht gründen, aber doch auf die apostolische Bestimmung eines Mannes, wie Paulus, und seine Bedeutung für die Kirche. Wie dann überall zwischen dem Gesamteindruck, der sich uns aus einem Schriftsteller ergibt, und der Interpretation der einzelnen Stellen ein Wechselverhältnis statt findet, so wird die genauere Beschäftigung mit den Geisteswerken des Apostels im Einzelnen jene Voraussetzung unterstützt und gerechtfertigt haben. So haben denn auch wir uns die Frage aufzuwerfen: mit welchen Voraussetzungen über die schriftstellerische Tüchtigkeit der Apostel hat der gläubige Christ zu ihren Schriften hinzuzutreten? Und was ist das Resultat, wenn wir in dieser Hinsicht die Briefe des Paulus im Einzelnen prüfen? Daß der Gesamtcharakter der christlichen Anstalt nicht darauf führe, in der Form des neuen Testaments Klassicität zu suchen, ist oftmals schon von Kirchenvätern ausgesprochen worden: wie der Gottessohn in seinem Erdenleben im Stande der Erniedrigung auftritt, so auch das Gotteswort. In diesem Sinne sagt — um nur Einen unter Vielen reden zu lassen — Calvin zu Röm. 5, 15.: *Quum autem multoties discriminis mentionem repetat, nulla tamen est repetitio, in qua non sit ἀνατροπὸδοτον, vel saltem ellipsis aliqua: quae sunt quidem orationis vitia, sed quibus nihil majestati decedit coelestis sapientiae, quae nobis per apostolum traditur. Quin potius singulari Dei providentia factum est, ut sub contemptibili verborum humilitate altissima haec mysteria nobis traderentur: ut non humanae eloquentiae potentia, sed sola spiritus efficacia niteretur nostra fides.* Freilich hat nun aber diese unsere Resignation in Betreff der formellen Vollendung der apostolischen Schriften ihre Grenzen; denn wollten wir zugeben, daß die Unvollkommenheit der Form auch zur völligen Formlosigkeit würde, so wäre ja damit auch der Inhalt preisgegeben. Soll der Zweck der apostolischen Lehre nicht verfehlt werden, so kann man daher auch der Voraussetzung nicht entsagen, daß die göttlichen Gedanken in einer solchen

Form vorgetragen sind, aus welcher sie bei treuer Anwendung der erforderlichen Mittel herausgefunden und in ihrem Gehalte erkannt werden können. Ist dies richtig, so können sich auch solche grobe Mängel in den paulinischen Schriften nicht finden, wie die von Rückert dem Apostel schuldgegebenen. Andererseits sehen wir aber auch nicht ein, daß der gläubige Christ die Berechtigung haben sollte, eine schulgerechte scharfe Syllogistik, ein bis in den Gebrauch jeder Partikel hinein sicheres und deutliches Bewußtseyn von der Angemessenheit des Ausdrucks bei dem Apostel vorauszusetzen: müßte man diese Vorzüge von einem apostolischen Schriftsteller fordern, warum nicht auch die durchgängige Klassicität des Ausdrucks? Erwägt man überdies die oben bezeichnete Charaktereigenthümlichkeit des Apostels, muß man nicht sagen, daß eine solche durchgängige Reflexion, ein solches Berechnen, wie dieses die Rothe'sche Ansicht voraussetzt, mit derselben ganz im Widerspruch steht, daß eine solche durchgängig abgemessene Darstellungsweise gerade bei einem Geiste, wie der Apostel, kaum erklärlich seyn würde, außer bei Voraussetzung einer passiven Inspiration? Was jedoch die Hauptsache ist, ich sehe auch nicht, daß die paulinischen Schriften im Einzelnen betrachtet jenes günstige Vorurtheil rechtfertigen, auch nicht nach den scharfsinnigen Ausführungen von Rothe selbst. Nur Einiges will ich hier besprechen. Daß der Apostel den Satz Röm. 5, 12. mit *ὅσπερ* begann, ohne die Vergleichung zu beendigen, ist nach S. 3. nicht «bloße Nachlässigkeit», sondern «bestimmte Absichtlichkeit». Der Apostel erkannte nämlich, als er bis B. 14. geschrieben hatte, daß «bei aller Analogie doch kein genauer Parallelismus statt finde, indem er dem *εἰς πάντα ἀνθρώπους* auf Adams Seite nicht auch auf der Seite Christi ein Gleiches im strengen Sinne des Wortes gegenüberstellen konnte» (S. 58.), weshalb er denn von nun an dem *οἱ πολλοί* vor dem *πάντες* den Vorzug giebt. Ist dies die Rechtfertigung des *εὐανταπόδοτον*, so sehen wir so viel freilich ein, daß der Apostel nicht ohne Grund aus der Konstruktion gefallen ist, aber keinesweges das Recht, nunmehr diese Nachlässigkeit eine «absichtliche, d. h. bloß scheinbare» zu nennen. Denn ist hiemit nicht zugestanden, daß der Vergleich von Anfang an von dem Apostel nicht erakt

genug gedacht worden ist, und daß er den Mangel an Gractheit durch einen syntaktischen Fehler gut zu machen suchte? Nun erweist sich aber überdies auch nicht einmal der für die Abweichung von der Struktur angegebene Grund als richtig; denn im 18. Verse finden wir wirklich auch auf der Seite Christi jenes *eis πάντας*, welches der Apostel zu vermeiden so beflissen gewesen seyn soll. Der Scharfsinn des Ergeten weiß nun zwar auch hier Rath: indem nämlich der Apostel in diesem 18. Verse die Verba ausgelassen hat, giebt er zu erkennen, daß die Wiederherstellung der Menschheit in Christo « auf keine Weise unter eine Zeitbestimmung gestellt ist » (S. 145.). Daß diese Rechtfertigung eine spitzfindige sei, kann wohl nicht geleugnet werden, denn wenn indem ersten Versgliede mit *ὡς* nur der Aorist ergänzt werden konnte, welches andere Tempus hätte wohl im zweiten zu dem *eis δικαιοσιν ζωῆς* ergänzt werden sollen? Und auch der Grund, welchen wir für die Wahl des *οἱ πολλοί* statt *οἱ πάντες* hier lesen, macht uns — wir gestehen es — nur den Eindruck der Spitzfindigkeit. Es wird uns gesagt, aus keinem andern Grunde habe der Apostel mit dem Ausdrücke gewechselt, als um die Affirmation der Herstellung Aller in Christo zwar anzudeuten, aber nicht bestimmt auszusprechen, S. 59. 154. 155.: « Mit völlig bewusster Absicht will Paulus in dem Leser die bestimmte Vermuthung erregen, daß auch die geschichtliche Verwirklichung jener realen Möglichkeit von ihm mitgemeint seyn möge, aber auch, eben nur als Vermuthung. » Wenn jedoch *οἱ πολλοί*, von den Erlösten gebraucht, dem *οἱ πολλοί*, von den Sündern gebraucht, korrespondirt, wenn *οἱ πολλοί* dem Sinne nach so viel wie *πάντες* seyn kann, und wenn sich der Satz B. 19. durch das begründende *γάρ* an B. 18., wo *πάντες* steht, anschließt, so ist es doch wahrlich sehr schwer, die Grenzlinie zwischen der bestimmten Vermuthung und der Gewißheit zu erkennen. Diese Beispiele mögen genügen. Nach ihnen und mehreren andern muß ich glauben, daß mein verehrtester Freund bei der Auslegung dieses Abschnittes im Scharfsinn eben so zu viel gethan hat, als andere Ausleger vor ihm in stumpfsinniger Ungenauigkeit. Daß Paulus kein schlechter Denker gewesen, daß er nicht, nach Art der Enthusiasten, von Gefühlshitze übermannt, niedergeschrieben, was er selbst nicht

verstand, ist unzweifelhaft: daß aber alles, was bisher bei ihm für Ungenauigkeit, Negligenz des Ausdrucks erklärt wurde, aus bewusster Intention des Schreibenden hervorgegangen sei, läßt sich weder a priori mit Recht voraussetzen, noch a posteriori überzeugend erweisen.

## §. 6.

## A u s l e g e r.

Ein umfangreiches Verzeichniß der Ausleger des Briefes nach dem Reformationszeitalter findet sich in Ge. Walch's *bibliotheca theol.* T. IV. und der Ausleger aller Zeiten bei Reiche *Erklär.* des Römerbr. I. §. 9; auch dieses ließe sich noch vervollständigen, wir ziehen es indessen vor, nur einen beurtheilenden Ueberblick über die wichtigeren Kommentatoren der verschiedenen Perioden zu geben. Die Vorzüge, nach denen der Werth der Ausleger zu bestimmen, bestehen entweder in Förderung des sprachlich-historischen Verständnisses, oder in dem tieferen Eindringen in die Gedanken des Autors, welchem Letzteren, wenn es nicht abirren soll, das Erstere vorausgehen muß. Es kommt also theils auf das Maas der formellen sprachlich-historischen Gelehrsamkeit an, theils auf Originalität der Auffassung, die sich entweder mehr als Scharfsinn in Entwiclung und genauer Begränzung der Gedanken zeigt, oder mehr als Tieffinn in deren Durchdringung und Zusammenfassung zu erkennen giebt.

1) Die Kirchenväter und Catenen. Der vornehmste Mangel dieser ältesten Periode der Gregese ist bekanntlich der einer sichern und gelehrten Grundlage der sprachlich-historischen Erklärung. Das meiste Verdienst um die Auslegung der paulinischen Briefe und des Römerbriefs insbesondere dürfte in dieser Periode den Homilien des Chrysostomus zukommen (st. 407.); von ihm *homiliae XXXII. in ep. ad Rom. ed. Montfaucon T. IX.* Durch die Innigkeit, mit welcher er sich an den Autor, den er erklärt, hingegeben hat, ist es ihm auch ohne Bewußtseyn über die Anforderungen einer sprachlich-historischen Auslegung gelungen, nicht nur den Geist des Apostels im Ganzen tief und wahr zu erfassen, auch das Einzelne hat er — wenn gleich zuweilen mehr vom Standpunkt des Homileten, als

des Interpreten aus — fruchtbar und sinnig erklärt, und die historischen Situationen vielfach richtig begriffen. Seine Lektüre ist noch jetzt für Prediger überaus lehrreich. — Neben ihm nimmt den nächsten Rang ein Theodoret (fl. 457.), und die Catenen von Theophylakt (im 11ten Jahrh.) und Dekumenius (im 10ten Jahrh.), nebst den griech. Scholien aus *codd. Mosquens.* von Matthäi herausgegeben in seiner größeren Ausgabe des N. T. Riga 1782. Die Scholien des Theodoret (im 3. Bande der Hallischen Ausgabe) gehen zwar nicht tief auf den Geist und dogmatischen Gehalt des Briefes ein, lassen viele Schwierigkeiten unberührt, leiden hie und da an Willkürlichkeiten, bewähren aber im Ganzen einen richtigen hermeneutischen Takt. Vorzüglich schätzbar ist Dekumenius durch Mittheilung der zuweilen geistvollen und originellen Erklärungen des Photius und Severus.\* — Auch Origenes (fl. 253.) verdient als Ausleger des Briefes an die Römer Beachtung. Sein *Comment. in ep. ad Rom. ed. de la Rue T. IV.* ist nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Rufin vorhanden; in der unter dem Namen *Philocalia* bekannten eregetischen Sammlung findet sich der griech. Text zu mehreren Stellen, welcher zeigt, wie willkürlich der Uebersetzer mit seinem Autor umgegangen, daß er sehr vieles hinweggelassen, Anderes erweitert und hie und da verändert. Zwar erklärt der Kirchenvater seinen eigenthümlichen dogmatischen und hermeneutischen Grundsätzen gemäß, und verfährt daher oft ge-

---

\*) Die Autorschaft des Dekumenius, welche mehrfach in Zweifel gezogen worden, läßt sich rechtfertigen, s. meinen Komm. zum Br. an die Hebr. S. 100. — Der Severus, aus dem er öfters Auszüge giebt, ist der Antiochener, der im 6ten Jahrh. lebte, und viele eregetische Schriften verfaßt hat. In mehreren Catenen, auch von Matthäi Schol. *cod. Q.*, wird derselbe mit Severianus, dem Gegner des Chrysost. am Ende des 4. Jahrh. verwechselt, dessen Homilien jedoch nicht wohl als die Quelle der in den verschiedenen Scholiensammlungen erhaltenen Fragmente angesehen werden können. Die Schriften beider finden sich am vollständigsten verzeichnet in Fabricius *biblioth. graec. t. IX. S. 267 und 344.* — Von dem Kommentar des Euthymius Zigabenus zu den paulin. Briefen findet sich ein vollständiges Exemplar in der Vaticana in Rom, aus welchem ich für einige wichtige Stellen Excerpte gemacht habe.

waltsam, auch mißversteht er manche Hauptlehre des Briefes; dennoch blickt selbst durch die entstellende lat. Uebersetzung sein großer Geist hindurch, und auch wo man ihm nicht beistimmen kann, liest man ihn mit Interesse. — Aus der lateinischen Kirche besitzen wir von Augustin (st. 430.) eine *inchoata expositio epistolae ad Rom.*, welche er noch als Presbyter zu schreiben begann; sie erstreckt sich nur auf die ersten 4 Verse und enthält viele Abschweifungen. Später verfaßte er eine Erklärung einzelner schwieriger Stellen: *expositio quarundam propositionum ex epistola ad Rom.*, welche viele scharfsinnige Bemerkungen enthält. Beide Arbeiten finden sich im 3ten Bande der Benedictiner-Ausgabe; außerdem hat er auch in seinen Briefen mehrere Stellen des Römerbriefes lehrreich behandelt. — Ausführliche Commentare sind erhalten von Pelagius (st. nach 417.) und Hilarius (st. 368.). Die Erklärung des Pelagius findet sich, da sie dem Hieronymus zugeschrieben worden, unter den Werken dieses Kirchenvaters, in dessen Werken ed. Vallarsi T. XI. Cassiodorus überarbeitete und verstümmelte dieses Werk, daher es eine sehr aphoristische Gestalt hat, aus welcher man aber auch noch jetzt die dogmatischen Ansichten des Verf. erkennt, welche nicht bloß in derjenigen Irreligion, die von ihm den Namen führt, sondern auch in anderen Stücken mit den späteren Lehren des Socinianismus und Rationalismus Verwandtschaft zeigen. Unter dem Namen des Hilarius sind die *Commentarii in XIII. epistolas Pauli* anzuführen, welche dem Ambrosius, ed. Bened. T. II. angehängt sind. Nach einem Citate des Augustinus *contra duas epistolas Pelagii* IV. 7. ist ein Hilarius Verfasser derselben, und man vermuthet, daß es derjenige sei, der um die Mitte des 4ten Jahrh. Diakon der römischen Kirche war. Zwar läßt sich hiegegen Manches anführen, indes hat auch Dr. Baur kein ganz bestimmtes Urtheil über den Verf. zu fällen vermocht (in der Abh. über den Römerbr. in der Tübingenr Zeitschr. 1836. S. 2. S. 146.). Der Urheber dieses Werkes wird dadurch interessant, daß er vielfach in der Auslegung seinen eigenen Weg geht, doch bekommt man den Eindruck, daß er entweder sehr flüchtig verfahren ist, oder aus verschiedenen andern Werken compilirt hat; seine Auslegung er-

mangelt öfters der Klarheit, und leidet auch an Widersprüchen. Da sich der Kommentar unter den Schriften des Ambrosius befindet, ohne doch demselben anzugehören, so pflegt man ihn unter dem Namen Ambrosiaster anzuführen.

2) Das Mittelalter. Zwar ermangeln die eregetischen Schriften in dieser Periode der sprachlich-historischen Basis, welche schon bei den Kirchenvätern zurücktritt, gänzlich, dennoch behalten sie um der dogmatisch-ethischen Erörterungen willen, welche sich zuweilen durch Schärfe und Tiefinn auszeichnen, auch jetzt noch einigen Werth. Unter den Kommentatoren über den Brief an die Römer dürften folgende vier der meisten Auszeichnung werth seyn: Herveus Burgibolenis, ein Mönch aus der Mitte des 12ten Jahrh., dessen Commentare unter dem Namen des Anselmus angeführt werden (Colo. 1573.), Abälard's (st. 1142.) *Commentarius in epistolam ad Romanos in opp.* Paris 1716., Hugo a Sancto Victore (st. 1141.) *Annotationes elucidatoriae und quaestiones circa epistolam ad Romanos in Opp. T. I. ed. Moguntiae* \*) und Thomas Aquin (st. 1274.) *Comm. in epp. Pauli* Antw. 1591. Am wenigsten haben den eregetischen Charakter die beiden Schriften von Hugo; die erstere knüpft nur dogmatisch-ethische Bemerkungen an, zuweilen in der Form von quaestio und solutio, die andere ist ganz in dieser Form abgefaßt. Mehr an den Text sich anschließend verfährt Thomas, in noch höherem Grade Abälard, dessen Auslegung im Ganzen etwas Einfaches und Gefälliges hat, und am Meisten Herveus. Dieser und Thomas werden von katholischen Interpreten zuweilen angeführt, auch mit Rücksicht auf seine eregetischen Arbeiten giebt Erasmus zu Röm. 1, 2 dem Thomas Aq. ein glänzendes Zeugniß, dagegen habe ich nicht bemerkt, daß von irgend einem der bisherigen Kommentatoren Hugo oder Abälard benützt worden wäre. Das Loos des Scharffinns gebührt am Meisten den Commentaren des Thomas, denen nur die gelehrte eregetische Basis fehlt, um z

\*) Von Dubinus war die Aechtheit auch dieser zwei eregetischen Schriften angegriffen worden, doch wird sie vertheidigt von Liebniz, Hugo von St. Victor, S. 489.

den vorzüglicheren Auslegungsschriften gerechnet zu werden; der viel gerühmte Herveus ist minder präcis und sicher in seinen Ansichten, auch nicht selten ganz willkürlich mystisch, auch Abälard ist oft bizarr und ermangelt des sicheren Tactes.

3) Die katholischen Interpreten seit der Zeit der Reformation. Nur wenige von ihnen haben sich um die kritische und sprachlich-historische Auslegung verdient gemacht, Einige erörtern den Sinn und dogmatischen Gehalt mit einem gewissen Grade von Originalität, Andere haben nützliche Sammlungen älterer Erklärungen veranstaltet, die Meisten jedoch lehnen sich ohne Schärfe und Eigenthümlichkeit des Urtheils und selbst ohne genaue Kenntniß der Auslegung der Kirchenväter und Scholastiker an ihre Vorgänger an. Am Meisten finden sich selbständige Forschungen für Kritik und Sprache bei Erasmus (st. 1536.) in seinen *Annotationes in Nov. Test.* 5. A. 1535. (in den *Critic. sacr.* T. VII.). Er kritisiert die Vulgata, die Auslegungen der Väter, übt Textkritik, stellt in Sprache und Sache eigenthümliche Ansichten auf, doch tritt seine Sacherklärung nur im Zusammenhange hervor in seinen Paraphrasen in der Ausg. von Augustin, 3. B. 1778. Aus diesem letztern Werke geht deutlich hervor, daß der von Luther und namentlich auch von seinem neuern Biographen Adolph Müller ihm gemachte Vorwurf, er habe die christliche Heilslehre nicht verstanden, ganz gerecht ist. Nicht selten trägt er in die Schriften des Ap. einen fremdartigen Sinn hinein, die paulinische Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche der Römerbrief vorträgt, ist ihm verschlossen geblieben. — Nächst Erasmus hat sich um die sprachliche Auslegung am meisten verdient gemacht Vatablus (st. 1547.) (in den *Criticis sacris*) und Faber Stapulensis (*comm. in ep. P.* 1512.). Durch verständige, einfache und nicht ungelehrte Erklärung zeichnet sich Este aus (st. 1613.) *Commentarius in epistolas Nov. Test.* 1614., in minderm Grade Calmet (st. 1757.) *Commentarius literalis in S. Scriptur.* t. VIII. Eine reiche patristische Gelehrsamkeit findet sich bei Benedikt Justinian in den *explanationes in omnes epistolas Pauli.* 1612. Eine anmuthige dialogische Besprechung über den dogmatischen Gehalt



des Briefes geben die Commentarii in ep. ad Rom. von Jakob Sabolet (†. 1547.) Frankf. 1771. Auch Cajetan in seinem Comm. in epp. Pauli, Venedig. 1531. erklärt mit Selbständigkeit. Von geringerer Bedeutung ist Clarius, Zeiger, Cornelius a Lapide (†. 1637.) u. A., doch ist das Letztere zu beachten, da er in der katholischen Kirche als eine eregetische Autorität gilt. In neuester Zeit ist der Brief die Römer, nicht ohne sichtbaren Einfluß der protestantischen Exegese, in der kathol. Kirche ausgelegt worden von Klee 1830, und von Stengel 1836.

4) Evangelische Ausleger von der Zeit der Reformation bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Das Jahrhundert der Reformation, in welchem mit dem biblischen Glauben zugleich die klassische Wissenschaft begann, hat eine Anzahl eregetischer Werke erzeugt, in denen auf seltene Weise sprachliche Tüchtigkeit der Interpretation mit christlicher Wärme und dogmatischer Tiefe vereinigt, nur die Nothwendigkeit der fortgehenden Berücksichtigung der historischen Basis, auf welcher die biblischen Schriften entstanden sind, noch nicht zum vollen Bewußtseyn gekommen ist. Ein Meisterstück der biblischen Exegese ist der Kommentar von Calvin (†. 1564.) (neu herausgegeben von Tholuck. 2. A. Halle 1831—34. und Berlin 1834.). Zwar schenkt der große Theologe der kritischen und sprachlich-historischen Seite der Auslegung nur eine geringe Aufmerksamkeit, doch ruht wenigstens seine Erklärung auf gründlichem philologischen Verständnisse des Textes, eine wahre Virtuosität bewährt er aber durch die in mehreren Stellen ganz originelle, präcise Auffassung und klare Darlegung sowohl der einzelnen Gedanken wie des Zusammenhanges der Sätze. Nächst Chryf. bietet Calvin dem praktischen Gelehrten vorzügliche Ausbeute. — An ihn reiht sich Beza (†. 1605.), Novum Testamentum, in der Ausgabe letzter Hand (omnia nunc demum, ultima adhibita manu, quam accuratissime emendata et aucta, ut quodammodo novum opus videri possit) 1598. Er ist in kritischer und sprachlicher Hinsicht durchaus selbständig und originell und auch für die Entwicklung des Gedankens hat er nicht wenig geleistet. Zum Theil von diesen Meistern abhängig, doch theilweise au

selbständig und nicht ohne Verdienst um die Entwicklung des Zusammenhanges ist Piscator (fl. 1626.) in seinen **Commentarii in Vetus et Novum Testamentum**, Herborn 1601. Von geringerer Wichtigkeit sind die kürzeren und mehr dogmatischen Auslegungen folgender, der reformirten Kirche angehörigen, Kommentatoren des ersten Jahrhunderts der Reformation: Zwingli (Opp. Tom. III.), Bullinger (1554), Arctius (1589), Pellicanus (opp. Tom. VII. 1532.), P. Martyr u. A. \*)

Diejenige Eigenthümlichkeit, in welcher neuerlich der charakteristische Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche gefunden worden, daß nämlich die erstere ihr christliches Bewußtseyn unmittelbar an die Schrift und somit an die apostolische Kirche anknüpfte, während von der letzteren der Faden der kirchlichen Tradition festgehalten und nur durch Vermittelung desselben auf die apostolische Urzeit zurückgegangen wurde — diese Eigenthümlichkeit bestätigt sich auch durch das Verhältniß der Dogmatik zur Exegese in den beiden Kirchen. In der lutherischen beherrscht die erstere die letzte, in der reformirten baut sich die Dogmatik auf dem sorgsam gepflegten exegetischen Boden auf. In der lutherischen Kirche hat die neutestamentliche Exegese eine auffallende Vernachlässigung erfahren, wenigstens für die sprachlich-historische Seite derselben ist so gut wie nichts geschehen. Von Melancthon (fl. 1560.) giebt es eine zwiefache Bearbeitung des Briefes an die Römer, von denen die eine zuerst 1522. unter dem Titel *Annotationes* erschien, die andere 1532. unter dem Titel *Commentarii*; aus diesen Vorlesungen entstanden hernach seine *loci theologici*. Auch in seinen *Commentarii* dient der Text des Briefes nur zur Anknüpfung dogmatisch-ethischer *porismata*, in denen sich jedoch ein reicher Gehalt des evangelischen Geistes entfaltet, namentlich bei Behandlung der Stellen von dem Unterschiede von Evangelium und Gesetz, welcher Unterschied als der Mittelpunkt seines gan-

\*) Man findet indeß in jedem dieser Commentare selbständige Ansichten, so daß sie, namentlich Pellicanus — welchen Semler sehr hoch hielt — der Berücksichtigung nicht unwerth sind; Zwingli's Anmerkungen sind verständlich, aber sehr kurz.

zen dogmatischen Systems hervortritt. Von Melanchthons Vorliebe für den Brief an die Römer schreibt ein Zeitgenosse, Mylius, Chronol. script. Mel., Gorlic. 1582.: in theologicis observavi, plurimum eum fuisse occupatum in explicanda clave et methodo universae scripturae, id est epistolae scripta ad Romanos, quam solebat vocare lumen prophetiarum concionum. Hujus epistolae doctrinam ut penitus imbiberet et instar architecti totam aedificii formam in animo inclusam haberet et certam, perspicuam ac simplicem sententiam investigaret, omnium eam sacripissime prae ceteris N. T. libris publice enarravit et commentariis illustravit; iuvenis etiam aliquoties ut Demosthenes Thucydidem descripsisse dicitur. Neben Melanchthon ist aus dem ersten Jahrhundert der Reformation unter den lutherischen Auslegern zu nennen Bugenhagen (ft. 1558.) in epistolam ad Rom. 1523., Bucer (ft. 1551.) Metaphrasis et enarrationes epistolarum Paulinarum, Tom. I. 1536., Brenz (ft. 1570.) Comm. in ep. ad Rom. 1565., Camerarius (ft. 1574.) Notatio figurarum orationis in apostolicis scriptis 1572., Hunnius (ft. 1603.) Expositio epistolae ad Romanos 1587. Auch durch die Interpretationsmethode bewährt Bucer den Zusammenhang mit der reformirten Kirche, welcher er dogmatisch eigentlich angehört; seine Auslegung sucht auf den Autor einzugehen und zeugt auch von Originalität, während die von Bugenhagen, Brenz, und Hunnius mehr einen traditionellen, asketischen oder dogmatischen Charakter hat. Camerarius, als Professor der Philologie, giebt sprachliche Bemerkungen, welche jedoch für unsere Zeit größtentheils werthlos geworden sind, auch theilweise der Berichtigung bedürfen.

Das 17te Jahrhundert hat in der orthodoxen reformirten Kirche mehr gelehrte sprachlich-kritische Observationen hervorgebracht, als zusammenhängende Commentäre; es gehören dahin die Adnotationes und Animadversiones von Drusius (ft. 1612), de Dieu (ft. 1642), den beiden Cappellus (ft. 1658), Heinsius (ft. 1655) u. s. w., wovon mehrere in die Critici sacri aufgenommen; auch Beaufoibre hat nur einzelne Anmerkungen gegeben, welche häufig an Stellen von Clemens

Alexandrinus anknüpfen. Unter den englischen Kommentaren ist der von Hammond 1653., lateinisch mit Zusätzen und Berichtigungen von Clericus 1698. der wichtigste, zwar in der Methode willkürlich und mitunter grillenhaft, aber gelehrt und selbständig, durch die Anmerkungen von Clericus wesentlich bereichert. Der von den übrigen Auslegern wenig benutzte Kommentar von Coccejus (st. 1669.), im 4. Bande seiner Werke ist mit Fleiß ausgearbeitet, irrt zwar mit seinen Bemerkungen öfter vom Texte ab, bietet aber mehrere eigenthümliche und beachtenswerthe Auffassungen dar. — Unter den Lutheranern dieser Periode kommt dem Professor der Philologie zu Wittenberg Erasmus Schmid (st. 1637) einiges Verdienst um die sprachliche Auslegung zu, in seiner Ausgabe des N. T. 1658 (ein opus posthumum.). Eine große historische Gelehrsamkeit und dogmatischer Scharfsinn wird von Calov (st. 1688) in seiner biblia illustrata 1672. bewährt, in welcher die Berichtigung der interpretationes strabae des Grotius den Ausgangspunkt bildet. Dadurch, daß von diesem, wie von andern lutherischen Auslegern der historische Boden, auf welchem die biblischen Schriften entstanden, gänzlich aus der Acht gelassen wird, bekommt die Auslegung einigermaßen den Charakter der Willkürlichkeit, aber in dogmatischer Hinsicht behält sie dennoch ein Verdienst. — Einen ausschließlich dogmatischen Charakter hat der Kommentar von Balduin 1646. Dagegen findet sich bei ebenfalls vorherrschender dogmatischer Tendenz doch auch manche gute Bemerkung über Sinn und Zusammenhang des paulinischen Textes in Calixt's (st. 1656.) *expositio litteralis in epistolam ad Romanos* (ein nachgeschriebenes Kollegienheft) und in Sebastian Schmidt *Commentarius in epistolas Pauli ad Rom. Gal. Col.* 1706. Auch von Spener (st. 1705.) giebt es eine Erklärung des Briefes an die Römer, die er stückweise als Einleitung den Predigten über die Sonntagsevangelien voranschickte; sie ist neuerdings zum zweiten Mal herausgegeben von Heinrich Schott. Leipzig 1839. Sie schweift nicht vom Texte ab, erklärt denselben einfach, aber allerdings nicht mit der nöthigen Schärfe, und schließt einen Anhang von Lebensregeln an jedes Kapitel an. Am Schlusse dieser Periode ist noch zu erwähnen Baumgarten (st. 1757),

Auslegung des Briefes an die Römer 1749. \*) — der Inhalt wird zwar mit logischer Strenge zerlegt, aber nicht mit Präcision erörtert — Wolf (ft. 1739.), der in seinen *curae philologicae* 1739. im 3ten Bande neben vielem verlegenen Stoffe auch einzelne brauchbare historisch-antiquarische Notizen mittheilt, und Bengel (ft. 1752.), dessen *Gnomon* für den Brief an die Römer, wie für alle übrigen neutestamentlichen Schriften, eine noch immer nicht ganz erschöpfte Fundgrube ist. Unter allen Erregten steht er als der erste in der Kunst da, mit wenig Worten viel zu sagen.

Eine eigenthümliche Richtung verfolgen die beiden Abzweigungen der evangelischen Kirche, die Arminianer und Socinianer. Bei den ersteren kommt allmählich der Begriff der historischen Auslegung zum Bewußtseyn, tritt indessen auch sofort mit der Kirchenlehre in mehrfachen Widerspruch. Der Kommentar von Grotius (ft. 1665.), *Adnotationes in Nov. Test.* 1644. ist zwar originell und reich an selbständiger klassischer, auch rabbinischer Gelehrsamkeit, aber vielfach wird auch die durchaus pelagianische Ansicht des Verf. dem Apostel aufgedrängt, und der Sinn seiner Aussprüche verdreht oder entzerrt. An Limborch (ft. 1712) in seinem *Commentarius in acta apostolor., in epistol. ad Rom. et ad Hebraeos* 1711. ist zwar eine gewisse Leichtigkeit und Unbefangtheit der Auffassung anzuerkennen, doch verkennet auch er vielfach die dogmatische Tiefe des Apostels, und überdies fehlt sowohl die logische Präcision als die philologische Begründung. Zu dieser Schule kann auch der Genfer Theologe Alph. Turretin (ft. 1737.) gerechnet werden; seine *Praelectiones in ep. ad Rom.* 1741. haben eine gewisse klassische Eleganz, ermangeln jedoch der sprachlichen Begründung und des tieferen dogmatischen Verständnisses. — Von den socinianischen Kommentatoren des Römerbriefs verdient eine größere Beachtung, als ihm zu Theil geworden ist, Crell (ft. 1633.) *opera exegetica* 1538. 1. Th. Zwar fehlt ihm eigenthümliche Gelehrsamkeit, und au-

---

\*) Das Werk ist nicht, wie Reiche S. 103. angiebt, nach dem Tode von Baumgarten erschienen.

fer der mit seiner Richtung verbundenen dogmatischen Willkür leiden auch seine exegetischen Arbeiten Mangel an Präcision, aber er ist originell und hat im Einzelnen manchen glücklichen Blick gethan. Von geringerer Bedeutsamkeit sind die Commentare von Schlichting (ft. 1661.), von denen der erste Band (1656) auch den Brief an die Römer enthält; er lehnt sich öfters an Grotius an.

5) Evangelische Ausleger von der Mitte des 18ten Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit. Das Hauptmoment des Wendepunktes der Geschichte der Exegese, welches uns veranlaßt, gerade hier einen Abschnitt zu machen, finden wir in dem durchdringenden und von verschiedenen Seiten her angeregten Bewußtseyn der Nothwendigkeit des historischen Charakters der Auslegung. Das Christlich-kirchliche Bewußtseyn der früheren, namentlich der lutherischen Ausleger hatte sich so unmittelbar mit den heiligen Urkunden zusammengeschlossen, daß sie dieselben nur aus ihrem Glauben heraus auslegten, und die Reflexion auf die Verhältnisse, unter denen diese Urkunden entstanden, wenn sie überhaupt eintrat, wenigstens nur beiläufigerweise sich geltend machte. Vorzüglich durch Semler und Ernesti wurde die Forderung klar ausgesprochen, die heiligen Schriftsteller nicht anders, als die klassischen, zunächst aus den historischen Bedingungen, unter denen sie entstanden, auszulegen. Je mehr dies geschah, ergab sich nun zunächst eine Kluft zwischen der Gestalt des Glaubens in seiner späteren kirchlichen Entwicklung und der in der Urzeit der Kirche, man fing damit an, sich auf die elementarische Gestalt desselben in der Urzeit beschränken zu wollen und als man entdeckt hatte, daß dieses «Urchristenthum» selbst nur ein theilweise sublimirter Rabbiniismus sei, hörte man damit auf, mit Beseitigung alles übrigen Inhalts sich auf die wenigen Anschließungspuncte zu reduciren, welche die Urkunden für die allgemeine Vernunftreligion darboten. So gewann es den Anschein, als ob die grammatisch-historische Interpretation nur zum Unglauben an die specifisch christlichen Lehren führen könne. Doch trat mit der neueren Zeit eine Reaktionsperiode ein; gerade die sprachlich-historische Methode, im Geiste des Glaubens geübt, führte zu der Einsicht, daß wenigstens unent-

wickelt die **stamina** der bei fortschreitender Entwicklung der Kirche entfalteten Dogmen in den Urkunden vorliegen und es erschien eine Anzahl exegetischer Schriften, welche auf dem Wege der sprachlich-historischen Auslegung auf's Neue im Wesentlichen zu denselben dogmatischen Resultaten gelangten, welche von den Reformatoren aus der Schrift gewonnen worden waren. \*) Allmählig lernte die Theologie die wesentliche Einheit neben der formellen Differenz erkennen, und der kirchliche Glaube baute sich auf der Basis der sprachlich-historischen Auslegung auf. Es erklärt sich hieraus, daß in der Auslegung dieser Zeit sowohl das dogmatische Interesse, als die unmittelbare religiöse Wärme zurücktritt, und die historische Seite der Interpretation vorzüglich ausgebildet wird; auffallend ist aber, in welchem Maße dabei die philologische Behandlung Vernachlässigung erfährt, und weit hinter dem zurückbleibt, was schon von den reformirten Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts hierin geleistet worden ist. Das bedeutendste Werk derjenigen, welche noch in gemildeter Weise den kirchlichen Lehrbegriff festhielten, ist die Erklärung des Briefes von Heumann (ft. 1764.) im 7. Bde (1755.), sein Werth beruht indeß fast ausschließlich auf der fleißigen Sammlung der Aelteren. Auf ähnlichem dogmatischen Standpunkte steht Mosheim mit seiner Erklärung des Briefes (1770.), Andreas Cramer (1784.), Morus (1794.). Der Hauptmangel dieser Werke ist der einer festen sprachlichen Grundlage, der Strenge und Präcision der Entwicklung, so wie einer eingehenden dogmatischen Auffassung. Besser sind die **Annotationes in ep. ad Rom. 1774.** von Chr. Schmid; zwar liefert der Verf. nur Scholien, aber er ist sorgfältiger in der sprachlichen Auffassung, und bewährt ein gesundes Urtheil. Die Resultate seiner historischen Interpretation wurden von Semler in seinen Paraphrasen zu den neutestamentlichen Briefen niedergelegt, von denen die zum Brief an die Röm. 1769 erschienen; es legen diese seine exegetischen Schriften den Beweis ab, wie wenig er seine Methode durchzubilden im Stande ge-

\*) Winer in e. Rec. in der Leipz. Literaturz. 1833. N. 44.: „Der Streit unter den Exegeten hat gewöhnlich wieder auf das Verstandniß, welches die prot. Kirche früher festgehalten, als auf das richtige zurückgeführt.“

wesen war, denn sie tritt mehr in grellen Einzelheiten auf, als daß das Ganze der Auslegung dadurch getragen würde, auch fehlt es gänzlich an einer soliden sprachlichen Grundlage. Die Auslegung von Koppé, 3. A. von Ammon 1824., befreit sich vorzüglich der historischen Auslegung und hält sich von dem Wortreichthum anderer Ausleger dieser Zeit fern, unterläßt es aber, in den ideellen Gehalt des Briefes einzubringen. — Der Kommentar von Flatt, Vorlesungen über den Brief an die Römer, 1825. leidet — nur in etwas geringerem Maaße — an den Fehlern, welche an Cramer und Mosheim zu rügen waren, und gehört seinem Standpunkte nach der Periode des vorigen Jahrhunderts an. — Nach dem Erscheinen meines Kommentars zum Brief an die Römer, in der ersten Aufl. Berlin 1824., wendete sich das Interesse vorzugsweise diesem Briefe zu, und nach einander traten folgende Commentare ans Licht, von Stenersen, Christiania 1829., Klee 1830., Benedek 1831., Rückert 1831. (2. Ausg. 1839. 2 Bde.), Paulus 1831., Stuart in Andover in Amerika 1832, Reiche 1833, 2 Bde., Glöckler 1835, Köllner 1834, Hodge in Princeton in Amerika 1835, Dischhausen 1835. (2. A. 1840.), de Wette 1835. (3. Ausg. 1841.), Stengel 1836. (s. oben S. 38.), Frißsche 1836. und 1839, 2 Bde. (bis zum 11ten Kap.), Meyer 1836. Daran schließen sich noch mehrere praktische Auslegungen dieses Briefes von Kraußold 1830, Geißler 1831, Loffius 1836.

Unter den Genannten hat vorzüglich Reiche durch fleißige Sammlung, Dischhausen durch dogmatische Ausführungen, Rückert (in d. 2. A.) durch taktvolle, wenn auch zuweilen nicht hinlänglich erwägende, Prüfung der verschiedenen Ansichten, Frißsche durch gelehrte Kritik des Textes, so wie durch logische und philologische Strenge der Erklärung die Auslegung des Briefes wesentlich gefördert. Als Compendium hat das Werk von Meyer durch selbständigen Fleiß Verdienst, steht aber dem von de Wette an Geist und Geschmack nach.



## **Einleitung.**

---

- §. 1. Authentie und Integrität des Briefes S. 1.
  - §. 2. Stiftung und Bestandtheile der römischen Gemeinde S. 6.
  - §. 3. Ort und Zeit der Abfassung des Briefes S. 17.
  - §. 4. Veranlassung, Zweck und Inhalt S. 18.
  - §. 5. Sprache und Styl S. 25.
  - §. 6. Ausleger S. 33.
-

## Kapitel I.

### Inhalt und Theile.

1) Begrüßung, B. 1—8. 2) Der Apostel bezeugt seine Liebe zur Gemeinde und seinen schon lange gehegten Wunsch, unter ihnen zu predigen. B. 8—15. 3) Des Evangeliums bedürfen alle Menschen, denn es offenbart die Glaubensgerechtigkeit. B. 16. 17. 4) Der Heide bedarf dieser Predigt, denn er ist strafbar, weil er dem angeborenen Gottesbewußtseyn zuwider die Gottheit und die Menschenwürde zugleich herabgewürdigt hat. B. 18—32.

#### 1) B. 1—8. Begrüßung.

B. 1. Mit zweierlei Aeußerungen beginnen in der Regel die Briefe des Apostels, Bezeugung seiner Amtswürde und seiner persönlichen Liebe zu den Gemeinden. Während durch das Erstere für die Leser sofort allen seinen Worten ein göttlicher Stempel aufgeprägt wird, werden sie durch das Letztere zu dem Schreiber in Liebe hingezogen. — Man vergleiche mit den Prädikaten, die er sich hier selbst beilegt, vorzüglich Gal. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. In der Bezeichnung seines Amtes, wie nachher bei allen ferner ausgesprochenen Gedanken steigt er vom Allgemeineren oder Geringeren zum Konkreteren oder Höheren hinauf. So bezeichnet er sich hier zuerst als einen Knecht Christi, welcher Ausdruck im N. und N. T. zunächst von jedem gebraucht wird, der den allgemeinen Willen Gottes auszuführen zur Aufgabe seines Lebens macht (Jes. 65, 13. Dan. 3, 26. Röm. 6, 22. 14, 4. Offenb. 19, 2. 5.); sodann von dem, der einen besondern Willen Gottes auszuführen Beruf hat, so daß es Amtsname wird (5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. Nehem. 10, 29.). Man hat diese letztere Bedeutung auch hier gewöhnlich angenommen und zwar aus dem Grunde, weil ja *ἀπόστολος* als Erklärung dabei stehe. Wollte man es indessen völlig gleichbedeutend mit *ἀπόστολος* nehmen, so entstände eine Tautologie, und gerade darum behauptet Frisſche, daß

nur die allgemeine Bedeutung angenommen werden könne. Allein auch wenn die speciellere vorgezogen wird, entsteht keine Tautologie, denn der Begriff Apostel ist immer noch konkreter, als der eines von Gott zu einem bestimmten Dienst Berufnen; Calvin: *apostolatus ministerii est species*, so auch Meyer. Die Entscheidung muß durch den sonstigen paulinischen Sprachgebrauch in den Ueberschriften an die Hand gegeben werden. Wenn nun Paulus Phil. 1, 1. sich und den Timotheus zusammen nur *δοῦλοι Χρ.* nennt mit Weglassung des Apostelnamens, so kann man kaum anders annehmen, als daß die speciellere Bedeutung obwaltet, denn seine Amtswürde wird Paulus nicht unterlassen haben, am Anfange des Briefs zu bezeugen, und so ist denn auch das *δοῦλος* Jak. 1, 1. zu fassen. *Ἀπόστολος* Bezeichnung der besondern Gattung des Amtes von demjenigen Diener Christi, der ausgesandt wird, vgl. *εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω* Apg. 26, 17. *Κλητός* vgl. 1 Kor. 1, 1. Gal. 1, 15 \*). Hebr. 5, 4., Gegensatz zu demjenigen, der von selbst sich zu einem Berufe aufwirft, Jerem. 23, 21., also gleich dem *διὰ θελ. θεοῦ* 1 Kor. 1, 1. — *Ἀφωρισμένος* nähere Bestimmung der erhabenen Amtsthätigkeit eines *ἀπόστολος*, vgl. Apg. 13, 2. — *Εὐαγγέλιον θεοῦ*. Der Genitiv kann nicht Bezeichnung des Objekts der Predigt seyn, wie Chrys. annimmt; die frohe Botschaft bezieht sich auf den Sohn, wie denn auch dies Objekt B. 3. erwähnt wird; Gott ist als Urheber dieser Botschaft bezeichnet (2 Kor. 11, 7.). *Εὐαγγέλιον* steht nicht für den Infinitiv *εὐαγγελίζεσθαι*, wie man aus dem Relativ *ὃ* erkennt, sondern es findet nur eine ungenauere Ausdrucksweise statt, wie 2 Kor. 2, 12, 10, 14.

B. 2. Wie sich Paulus gedrungen fühlte, die Bezeichnung seiner Amtswürde in steigenden und erweiternden Ausdrücken auszuführen, so auch den Begriff des Evangeliums. In der Ausgabe von Beza, Cr. Schmid, Wetstein u. v. A. begegnet man gleich hier bei diesem zweiten B. dem Fehler der

\*) Daß der Gebrauch des *καλέσας διὰ τ. χάριτος αὐτοῦ* in dieser St. zu vergleichen sei, kann bezweifelt werden, denn *καλεῖν* könnte auch die solenne Bed. *καλεῖν εἰς τ. βασ.* haben; daß das *ὃ ἀφωρίσας κτλ.* vorangeht, welches sich allerdings auf das Apostolat bezieht, beweist noch nichts gegen diese Bed., und das nachfolgende *ἀποκαλύψαι κτλ.* beweist eher dafür.

nicht nur unnöthigen, sondern auch geradezu falschen Parenthesensetzung, welcher zuerst von Bengel erkannt, nachher unter Einfluß von Fr. A. Wolf aufs Neue von Griesbach und Knapp eingeführt, zuletzt unter dem Einfluß von Schleiermacher abermals von Lachmann aus dem N. T. entfernt worden. Da die Parenthese ein in einen andern eingeschobener Satz ist, welcher die Wortfügung unterbricht, so können Relativsätze, wie der vorliegende, nicht als Parenthesen angesehen werden (Winer, S. 64. S. 486.). — Das Evangelium erscheint desto erhabener, da es ein lange vorbereiteter Rathschluß Gottes ist (R. 3, 21.). *Γραφαί* nicht etwa mit Dr. Paulus wegen Fehlen des Artikels Schriftstellen zu übersetzen, sondern wie 16, 26. ohne Artikel, weil das Objekt an sich bekannt und dadurch bestimmt ist.

B. 3. Diejenigen, welche den zweiten Vers in Parenthese geschlossen, haben auch *περί* an B. 1. anschließen zu müssen geglaubt. Wir verbinden es mit *προεπηγγελάτο* (Theod., Rück., Meyer.). Noch allgemeiner, als die Parenthesirung von B. 2. ist die von *τοῦ γενομένου* — *νεκρῶν* gewesen (Griesb. Knapp, Vater u. A.), aber hier eben so wenig zu rechtfertigen, als bei B. 2., denn auch hier dient der ausführende Zusatz zur steigenden Entwicklung des Begriffs von *υἱός*. Die neueren Ausleger streiten, ob *υἱός Θεοῦ* als Amtsname zu fassen und durch *Messias* zu übersetzen, oder ob es als Wesensbezeichnung anzusehen sei. \*) Es fragt sich, wie entstand die alttestamentliche Bezeichnung des Messias als Gottessohn? Es konnte in diese Benennung mehr oder weniger Inhalt gelegt werden. Es läßt sich nachweisen, daß schon in den Propheten der Messias als ein höheres Wesen aufgefaßt wurde, Jes. 9, 6. Mal. 3, 1. Mich. 5, 1.; eben so auch bei jüdischen Theologen, vgl. Bertholdt, *Christol. Jud.* p. 131., Schmidt, *Bibl. für Krit. und*

\*) Für die Beh. *Messias* streitet vorzüglich die Abt. von Nösfelt in den *exercit. sacrae*, exerc. IV., in welcher gezeigt werden soll, es handle die vorliegende Stelle nicht von einer doppelten Natur, sondern von einem doppelten Zustande Christi. In polemischem Gegensatz gegen die Socinianer wird dieser Ausspruch ausführlich behandelt von Wesset, *diss. sacrae Leidenses*, diss. XII.

Greg. Th. 1. S. 38.; Justin. Mart., Dial. c. Tryphone S. 226. 336. ed. Col. Da nun nachweislich die Apostel und insbesondere Paulus von Christo die Wesenseinheit mit Gott gelehrt, so ist es durchaus unwahrscheinlich, daß sie die Benennung Gottessohn nur als Amtsnamen gebraucht haben sollten. Der volle Inhalt, der in der Benennung «Gottessohn» liegt, wird ihnen beim Gebrauch des Wortes nicht allezeit gleich gegenwärtig gewesen seyn, weshalb auch Paulus hier das einfache *νεσχι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* weiter entfaltet, aber implicite waren sie sich gewiß immer eines umfangreichen Gehalts des Terminus bewußt; Heydenreich, Zeitschr. f. Predigerwissenschaft, B. 1, S. 1. S. 27. sagt: «Im Glauben, Jesus sei der Christ, lag zugleich der mit eingeschlossen, in Christo sei erschienen und noch immer eins mit ihm das höhere Wesen, welches Johannes den *λόγος* nennt.» Köllner, welcher neuerlich wieder die Behauptung aufgestellt, daß *υἱὸς Θεοῦ* an unserer Stelle nur *Messias* heiße, und doch zugleich anerkennt, daß Paulus anderwärts Christum als die Erscheinung der Fülle der Gottheit bezeichnet, weiß auch keine andere Aushilfe, als sich darauf zu berufen, daß sich doch jene Stellen im Briefe an die Kol., Ephes., Phil., also in Briefen finden, die einige Jahre nach dem Römerbriefe geschrieben worden. Diese Behauptung würde nur dann eine ernstliche Berücksichtigung verdienen \*), wenn die Annahme, daß Paulus allmählich seinen Lehrtypus verändert, sich bei anderen Materien überzeugend darthun ließe. Ungeachtet aber seine Briefe vor dem ersten an die Theff. bis zum zweiten an Tim. in dem ausgedehnten Zeitraum von etwa zehn Jahren fallen, so läßt sich doch keine Spur einer Veränderung des Lehrtypus nachweisen; denn was Usteri von einer Differenz zwischen den frühern und spätern Briefen in Betreff der Auferstehungslehre behauptet hat, ist unhaltbar (s. Harless in der Ev. R. 3. 1834. N. 12.). Dieser Gottessohn ist seiner menschlichen Erscheinung nach der verheißene Abkömmling aus Davids Geschlecht und schon in dieser Hinsicht ist er erhaben, daher sich diese

\*) Rückert widerlegt sie in der 2 A. seines Kommentars mit Verweisung auf Gal. 4, 14. 1 Kor. 2, 16. 8, 6. 9, 4. 2 Kor. 4, 9. Auch de Wette, 2 A., bemerkt gegen Köllner und Usteri, daß die so-

Bezeichnung ἐκ πνεύματος Λαβιδ auch allein gebraucht findet, um eine Auszeichnung auszudrücken (2 Tim. 2, 8.).

Ueber den Begriff σάρξ, dessen Bestimmung namentlich für Kap. 7. von Wichtigkeit ist, vgl. aus älterer Zeit Aug. de civ. Dei I. 14. c. 3. Gerhard loci theol. T. V. S. 48 f. Buddeus dissert. de anima in Miscell. sacr. T. 3, Knapp scripta v. a. S. 220 f., in neuester Zeit ist er gründlich erörtert worden von Harleß zu Eph. 2, 3., J. Müller, Lehre von der Sünde S. 178 f., Neander, Pflanzung II. S. 510 f. u. A. Während die indische Anschauung des Menschen von dem Höheren in ihm, von dem Geiste, ausgeht und dieses schon in der Benennung desselben ausdrückt, manuscha = «der Denkende», geht die hebräische Anschauung von der irdisch-sinnlichen Seite aus und nennt ihn אָדָם von אָדָמָה, «den Erdbornen» (beides von der Wurzel אָדָם, röthlich sehn), auf diesen seinen Ursprung und die daraus herfließende Schwäche weist 1 Mos. 3, 19. hin. So wird er nun auch nach diesem von der Erde stammenden Theile κατ' ἐξοχήν בָּשָׂר genannt, worin ebenso, wie in שָׂרָף der Begriff der Schwäche, auch der sittlichen Schwäche liegt, 1 Mos. 6, 3. Ps. 78, 39. 56, 5. Jerem. 17, 5. Jes. 40, 6. Der Gegensatz des Materiellen und darum Schwachen zum reinen Geiste wird ausdrücklich ausgesprochen Jes. 31, 3: מְצָרִים אָדָם וְלֹא-אֱלֹהִים וְסִפְסִיפִים בָּשָׂר וְלֹא רִחַי in welcher Stelle anzunehmen ist, daß der Gegensatz des Vordergliedes בָּשָׂר und אֱלֹהִים auf dem des zweiten Gliedes von רִחַי und רִחַי ruht. Diese alttestamentliche Anschauung des Menschen liegt nun auch der Terminologie des Neuen Testaments zu Grunde, welche im Wesentlichen in allen Schriften des N. Testaments gleich ist. Darnach bezeichnet nun σάρξ 1) die Sinnlichkeit und Schwäche der menschlichen Natur ohne den Nebenbegriff von Sünde (1 Kor. 7, 28. 10, 18. 15, 50., 2 Kor. 4, 11. 7, 5.) und diese Bed. ist auch in der Formel κατὰ σάρκα anzunehmen, wenn sie, wie hier und 9, 5., von Christo gebraucht wird, wofür besonders Röm. 8, 3. spricht. 2) Das Menschliche, insofern es nicht von dem πνεῦμα τοῦ Θεοῦ belebt wird, in welcher Isolirung es das Sündliche ist

genannte „gesteigerte Idee vom Sohne Gottes“ sich schon 1 Kor. 8, 6. und Röm. 8, 3. finde.

(das Vorwiegen der sinnlichen Seite ist ebenfalls Resultat hiervon, die Wollustsünde wird speciell durch ἐπιθυμία τῆς σαρκός bezeichnet, 1 Joh. 2, 16.); der Gegensatz von ἐν σαρκὶ ἤν und ἐν πνεύματι εἶναι entspricht daher dem anderwärts von Paulus gebrauchten ἤν ἑαυτῷ und ἤν τῷ θεῷ, 2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7. Als Beweis hiefür gilt 1) der direkte Gegensatz zwischen σὰρξ und πνεῦμα τοῦ θεοῦ, wie z. B. Joh. 3, 6. Röm. 7, 5. 6. 8, 5. 1 Kor. 3, 1., 2) daß κατὰ ἄνθρωπον εἶναι, περιπατεῖν und ἄνθρωπινος mit κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν und σαρκικός gleichbedeutend gebraucht wird, und zu beidem das κατὰ θεόν den Gegensatz bildet, 1 Kor. 3, 3. 9, 8. 15, 32. 2 Kor. 1, 12. 17. 10. 3. 1 Petr. 4, 2. 6. Auf gleiche Weise gebrauchen die Kirchenschriftsteller τὸ ἄνθρωπινον, κατ' ἄνθρώπους ἤν, Ignat. ep. 1. ad Eph. c. 5. ad Philipp. c. 7. 3) Daß der Apostel auch solche Sünden auf die σὰρξ zurückführt, welche er unmöglich aus dem leiblichen Organismus abgeleitet haben kann, wie Neid und Janfsucht, ja selbst den geistlichen Hochmuth der Asketen, welcher der Sinnlichkeit nicht die ihr zukommenden Rechte ließ, Kol. 2, 22. Gal. 5, 16. 19. 22. Im Widerspruche hiemit scheinen nun aber solche Stellen zu stehen, wo — dem Anschein nach — nicht bloß die σὰρξ, sondern das σῶμα als Princip der Sünde genannt wird, Röm. 6, 6. 12. 8, 13. Kol. 2, 11., wo die σὰρξ nicht bloß im Gegensatz zu dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ, sondern auch zu dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, zu dem νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος erwähnt wird, Matth. 26, 41. Röm. 7, 18. 22. 23. Auf diese Stellen gestützt ist von Grasm., Michael., Stolz, Rück., Kölln. die Ansicht aufgestellt worden, daß nach der Lehre des Apostels der sinnliche Organismus das Princip der Sünde sei, der νοῦς dagegen sündenfrei, obwohl schwach, bis er durch das göttliche πνεῦμα — welches die seichte Gregese von 1780. in den «moralischen Einfluß der Lehre Jesu» umsetzte — gekräftigt werde. Inwiefern jedoch der Apostel das σῶμα als Princip der Sünde betrachtet habe, zeigt am Deutlichsten die Forderung der ἀπέχδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός Kol. 2, 11., woraus hervorgeht, daß das an dem σῶμα haftende Princip der Sünde die σὰρξ ist, welche aber auch von demselben abgethan, gekreuzigt werden kann und soll, Gal. 5, 24., und diese Kreuzi-

gung besteht nicht in der Vernichtung der sinnlichen Kräfte, sondern in ihrer Unterordnung unter das Gesetz des Geistes, denn eine gegen die Sinnlichkeit überhaupt gerichtete Askese, wie sie das Mönchthum übte, hat Paulus nirgends gelehrt. Hebt er nun doch in mehreren Stellen vorzugsweise die Disharmonie der blinden Triebe hervor, welche sich in der sinnlichen Sphäre des Menschen äußern, so hat dieses auch seinen guten Grund, weil nämlich diese am Meisten den Charakter der Unwillkürlichkeit an sich tragen und am Schwersten unter die vollkommene Botmäßigkeit des Geistes gebracht werden, wie sie denn auch die am Meisten verbreiteten Gattungen der Aeußerungen der Sündhaftigkeit umfassen. Findet sich aber in den erwähnten Stellen die *σάρξ* nicht bloß als Gegensatz zu dem *πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*, sondern auch zum *νοῦς* bezeichnet, weiter zum *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, so folgt daraus noch gar nicht, daß dieses als das an sich Gute betrachtet werde. Röm. 7, 22. 23. wird der *νοῦς* dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* gegenübergestellt, insofern er mit dem *νόμος τοῦ Θεοῦ* übereinstimmt, es wird damit ausgesagt, daß es Zustände gebe, wo der Geist die wahre Norm des Handelns erkenne, ohne daß er die Disharmonie der blinden Triebe zu überwältigen vermöge, und eben dies liegt auch in Matth. 26, 41. Es kann aber auch das entgegengesetzte Verhältniß Statt finden, der *νοῦς* selbst kann ein *νοῦς τῆς σαρκός* werden, wie Kol. 2, 18. es ausspricht, und zwar ist gerade in dieser Stelle nicht von sinnlichen Trieben, die über den *νοῦς* herrschen, die Rede, sondern von der geistigen Disharmonie eines geistlichen Hochmuths; es kann in dem *νοῦς* das *φρόνημα τῆς σαρκός* herrschend werden, Röm. 8, 6.; dann ist er verdunkelt, Eph. 4, 17. 18. Röm. 1, 21. und es tritt alsdann das ein, was der inhaltvolle Ausdruck des Herrn Matth. 6, 23. sagt: «Wenn das; was im Menschen Licht ist, Finsterniß wird, wie groß wird die Finsterniß dessen seyn, was an sich Finsterniß ist und durch jenes Licht erhellt werden soll.»

B. 4. Wenn nun schon das Christum auszeichnet, was er *κατὰ σάρκα* betrachtet ist, wie viel mehr, was er seiner höheren Wesenheit nach ist. Zur Bezeichnung der Würde, die ihm seiner höhern Wesenheit nach zukommt, schreitet der Apostel durch eine Klimax fort, und ist diese Klimax nicht dadurch zu schwächen, daß



man mit dem Syr. und mit Luther «und» einschreibt. \*). *Ὁρῶ* — anstatt dessen die unverbürgte Variante *προορισθέντος* von der Itala, Vulg. und den meisten kathol. Interpreten angenommen worden — hat dem Sprachgebrauch nach nur die Bedeutung: «durch einen *ὁρος* bestimmen», daher so viel als «machen» = *καταστῆσαι, καθιδρύσσει* Apg. 10, 42; 17, 31. Luc. 22, 22. Nun schien aber diese Bedeutung unpassend, weil Christus doch nicht erst zum Gottessohne bestimmt worden, daher denn auch unter den früheren Auslegern nur die Socinianer sich für diese, mit ihrem Lehrbegriffe ganz übereinstimmende, Auffassung entschieden. Dagegen wurde von Chrys., Theoph., Theodor. erklärt: *τοῦτ' ἐστὶν ἀποδείχθέντος, βεβαιωθέντος, κριθέντος*, allein welches Subjekt denken sie dabei hinzu? Nicht Gott, sondern die Menschen, wie Chrys. hinzusetzt: *ὁμολογηθέντος παρὰ τ. πάντων γνώμης κ. ψήφου*. Darauf führt auch die Uebers. des Syrers *ܘܥܪܘܟܝܢܐ*, «er ist erkannt worden.» Die kirchlichen Ausleger der späteren Zeit übersetzen auch *declarare*, «erweisen», allein sie betrachten Gott als das thätige Subjekt. Die neueren Erklärer bekennen, daß für diese Bed. die Belege fehlen, sie sei aber durch den Zusammenhang geboten, so Reiche, Dlsb. Es wird sich uns jedoch weiterhin ergeben, daß die gewöhnliche Bedeutung auch hier in Kraft bleibt. — In den folgenden Worten macht die Konstruktion Schwierigkeit, da man ungewiß ist, ob man dieselben zu koordiniren oder zu subordiniren hat, und auch einzeln genommen kann man ihnen verschiedenen Sinn beilegen. Wir müssen daher zuerst von der Bedeutung im Einzelnen handeln. Bei *πνεῦμα ἁγιοσύνης* entsteht die Frage, ob *ἁγιοσύνη* = *ἁγιότης* und also *πνεῦμα ἁγιοσύνης* = *πνεῦμα ἅγιον*. Besonders hat Bengel einen solchen Unterschied behauptet: es bezeichne nämlich *ἁγιοσύνη*, wie *sanctimonia*, nicht eine ruhende Eigenschaft, sondern eine *virtus operativa*. Diese Unterscheidung hat jedoch keinen Grund. Die Nomina auf — *σύνη*, von *ἄσυνη* abgeleitet, sind mit den Nominibus auf — *ότης* gleichbedeutend und

\*) Seit den ältesten Zeiten ist die Stelle als *dictum probans* für die heil. Naturen in Christo gebraucht worden. Der Schol. bei Mat. 23, 17: *ἐν ταῦτα φανερώς τὰς δύο γεννήσεις δηλοῖ — τὴν ἀνω καὶ τὴν κάτω γεννηταί.*

nur eine spätere Form derselben; s. H. Bland, *fragmenta quaed. lexic. in script. N. T. S.* 197. (in den *Comm. theolog. von Rosenmüller I, 1.*) Auch *sanctimonia* hat keine andere Bedeutung als *sanctitas* \*), s. Forcellini. *Ἀνάστασις νεκρῶν* im Sinne von *ἐκ νεκρῶν*. Der Genitiv ist indes nicht der Genitiv des Ursprungs: «von den Todten her» (Bernh. Synl. S. 227.), sondern es ist der Genitiv der lateren Beziehung = «Todtenauferstehung.» *Ἐκ* kann das Beweismittel anzeigen, wie *Jak. 2, 18*; es kann aber auch den Zeitpunkt bezeichnen, «von wo an» etwas geschieht, *Matth. 19, 20.*, wie auch im Lateinischen *ex* für *post*, *ex quo tempore*. Welche von Beiden Bedeutungen hier vorzuziehen, läßt sich erst bei Ueberblick des ganzen Satzes entscheiden. — Von Chrys. \*\*), *Me I anchth.*, den älteren luth. Interpreten, Sabol. u. a. werden nun die drei Sätze *ἐν δυν.*, *κατὰ τὴν ἀγ.* und *ἐξ ἀναστ.* koordinirt, als die drei Beweise dafür, daß er Gottes Sohn sei. Es wird nämlich erwiesen 1) durch die Wundermacht, 2) durch die Mittheilung des heil. Geistes, 3) durch die Auferstehung, und auch Frische hat diese Koordination wieder angenommen, nur daß er *δύναμις* allgemeiner nimmt und übersetzt: *vi ei data*. Allein zunächst erscheint das *ἐν δυνάμει* bei beiden Uebersetzungen sehr faßl. und unbestimmt, auch macht Frische sich selbst den Einwurf, daß Jesus die *δύναμ.* im Allgemeinen eben dem *τὴν ἀγ.* verdankt habe, rechtfertigt indessen die Trennung dadurch, daß sie rhetorisch sei, wie *Apg. 10, 38*: *πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει*. Aber die Fälle, wo Synonyma mit *καὶ* verbunden werden zur Amplification der Rede, können doch nicht diesem Beispiel parallel gestellt werden, wo nicht nur nicht *καὶ* steht, sondern selbst verschiedene Präpositionen gebraucht sind. Wir müssen daher der in der neuern Zeit allgemeiner gewordenen

\*) In der Schreibung der Nomina auf — *ωσύνη* werden Fehler vorgegangen. Die Endung — *ωσύνη* erhalten diejenigen Nomina, bei denen die der Endung vorangehende Sylbe lang ist, hingegen die Endung — *ωσύνη* die, deren vorangehende Sylbe kurz. Unrichtig schreibt also Clericus *ἀγιοσύνη* und Passow *ἀγασωσύνη*.

\*\*) Chrys. spricht von fünf Beweisen. Als Beweis für die Rechtmäßigkeit der Benennung *υἱὸς Θεοῦ* am Anfange des B. sieht er auch das Zeugniß der Propheten und die davidische Abstammung an.

Auffassung und anschließen, ἐν ὀνόματι als adverbial mit ὁμοσθέντος zu verbinden, κατὰ πν. ἄγ. als Gegensatz, oder vielmehr Steigerung des κατὰ σάρκα anzusehn, und das εἰ in εἰς ἀναστ. νεκρ. mag man als Bezeichnung des Mittels oder auch mit Theod., Luther (vgl. dessen Randglosse), Spen., Grot., Clericus, Rosenm. als Angabe der Zeitbestimmung fassen. Es leitet uns bei Erklärung der Stelle vorzüglich die Art, wie Paulus die Worte des 2. Ps. in Apg. 13, 33. auf Christum bezieht: Die Auferstehung von den Todten erklärt er in jener Stelle für denjenigen Moment, durch welchen Christus zum Sohn Gottes geworden sei; und in der That ist ja erst nach der Auferstehung diejenige Periode eingetreten, in welcher Christus wahrhaft als Gottessohn erscheint; der Ausdruck πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρ. Kol. 1, 18. bezeichnet die Auferstehung als eine neue Geburt. \*) So wird auch von den auferstandenen Gläubigen die Benennung υἱοὶ τοῦ Θεοῦ vorzugeweise gebraucht, Luc. 20, 36. Ob εἰ durch oder seit übersetzt wird, ist dabei gleichgültig, jedenfalls müßte das seit so gedacht werden, daß es den Begriff der Ursache mit in sich schließt.\*\*) Die Auferstehung aber ist Ursach der Verherrlichung, einerseits insofern der Erlöser in ihr die sinnliche Schranke abstreift, andererseits insofern sie im geistigen Prozesse des Gottesmenschen die nächste Frucht seines Gehorsams ist, aus der dann alle die übrigen folgen. Ganz ähnlich hat schon Calvin z. d. St. bemerkt: *Si mavis definitus, ac si diceret, virtutem resurrectionis esse instar decreti, quo sit pronunciatu Dei filius, sicuti habetur Ps. 2, 7.: ego hodie genui te. Nam genitura illa ad notitiam refertur. II. ἄγ.* ist dann die Bezeichnung Christi von Seiten der Gottesfülle in ihm. Die Mittheilung Gottes an den Menscheng Geist bezeichnet die Schrift als

\*) Orig. nach Anführung der St. Hbr. 2, 10. setzt hinzu: *finis passionum Christi resurrectio est*, und weiterhin, nach Anführung von Röm. 6, 9. und 2 Kor. 5, 16.: *ideo omne, quod est in Christo, jam nunc filius Dei est.*

\*\*) Vgl. über ein solches ex Bremsi zu Corn. Nepos. S. 302. Die Worte Bremsi sind: „ex ist so viel als post, oder vielmehr, es drückt den frühern Zustand aus und meistens nicht im Allgemeinen nur von der Zeitfolge, sondern es hat den Nebenbegriff bald der Ursache, bald des Kästigen.“

Einwohnung des Geistes Gottes in ihm. Für Christum, der als der menschgewordene Logos den Geist von sich ausgehen läßt und der Herr des Geistes ist (2 Kor. 3, 18., Joh. 16, 14.), ist diese Bezeichnung weniger angemessen, aber nach der Analogie mit andern Individuen wird auch ihm eine Begabung mit dem h. Geist beigelegt und zwar die Geistesfülle (Joh. 3, 34.), vgl. Apg. 10, 38. Luc. 4, 1. 18., auch Hebr. 9, 14. Analogie mit diesem paulinischen Ausspruch hat auch das *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* 1 Tim. 3, 16; die Geistesfülle in Christo wird nämlich auch hier als Grund seiner Verherrlichung bezeichnet.

B. 5. Ueberleitung zu der eigentlichen Begrüßung. Man fragt, ob *χαρίς*, wie Aug., Wolf, Humann, annehmen, die Gnade der Bekehrung sei, oder, wie Chryf., Beza, Esté, Grotius und die Meisten, die specielle Gnade der Berufung zum Apostelamt. Allerdings nennt Paulus im besondern Sinne dies Letztere eine Gnade, Eph. 3, 2. 7.; doch könnte er auch unter Gnade hier die wunderbare Bekehrung verstehen, als die *conditio sine qua non* der Berufung zum Apostel, vgl. das Verhältniß von 1 Tim. 1, 14. zu B. 12. Daß der Apostel den Plur. *ἐλάβομεν* nur im Sinne des Sing. gebrauche, ist zwar, da sonst kein Anderer am Anfange des Briefes erwähnt ist, stets anerkannt worden, indes hat Köhler neuerlich die Behauptung aufgestellt, daß Paulus von sich allein redend niemals den Plural gebrauche. Aber der Plural hat im griech. und lat. Briefstyl eine weite Herrschaft erlangt, auch im Hebräerbrieft (6, 1. 13, 18.), bei Petrus (2 Petr. 1, 16.), bei Johannes (1 Joh. 1, 4.) findet er sich, zuweilen, wie auch bei Cicero, abwechselnd mit dem Sing. 2 Kor. 5, 11. Kol. 4, 3. 2 Petr. 1, 15, 16. *Εἰς ὑπακοήν* ebenso wie vorher *εἰς εὐαγγ.* *πίστις* verstehen Theod., Beza, Bengel von der objektiven Glaubenslehre, dann dient als Parallele 2 Kor. 9, 13. *ὑποταγή τῆς ὁμολογίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον*; es kann aber auch im subjektiven Sinne gebraucht seyn und die Beschaffenheit der *ὑπακ.* bezeichnen, daß sie nämlich durch das Glauben sich äußere. Im erstern Falle würde man zu vergleichen haben 1 Petr. 1, 2. 14. *ὑπακ. τῆς ἀληθείας*; der Glaubende ordnet sich einer objektiven Norm unter und insofern wird Glaube

als Gehorsam, Unglaube als Ungehorsam bezeichnet, s. Steiger zu 1 Petr. 1, 2. 14. und das Entgegengesetzte ἀπειθεία, 1 Petr. 2, 8; 4, 17. Unsere Formel findet sich noch R. 16, 26. und das bloße εἰς ὑπακοήν ἐθνῶν 15, 18. Da der Sache nach die erwähnten beiden Auffassungen so nahe an einander gränzen, so wagen wir nicht zwischen denselben zu entscheiden. Es prägnant das εἰς mit in sich schließend; ἔθνη ist in dieser Verbindung, wie B. 13, 15, 18. u. a., gewöhnlich von Heiden verstanden worden, erst in neuerer Zeit haben Mehrere (Kölln., Reiche, Meyer, Baur, de Wette) um des πάντα willen darauf gedrungen, daß es Völker übersezt werde und die Juden mit einzubegreifen seien: schon in der Einl. S. 15 f. haben wir diese Frage in Erwägung gezogen und mußten uns für die entgegengesetzte Ansicht erklären. Ἰσθρὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ von Chrys., Erasmi, Ammon mit πιστῶς verbunden, von Beza, Bengel mit ἐλάβ. χάρι. καὶ ἀποστ., am Besten auf εἰς ὑπακ. πιστ. bezogen: «zur Herrlichkeit des Namens Christi» (Grot., Rück.). Der Name Christi, wie Wahl erklärt: «Christus mit allen an ihn sich knüpfenden Vorstellungen und Erinnerungen.»

B. 6. Da das καλεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τ. ἱ. sich auf die Veranstaltungen bezieht, durch welche einer ein Christ wird, mithin auf den letzten Grund der Befeligung des Menschen hinweist, so wird es als Akt des Vaters dargestellt, R. 8, 30. 9, 12. 24. 1 Kor. 1, 9. 7, 15. Gal. 1, 6. 1 Thess. 2, 12. 4, 7. 5, 24. Daher kann man nicht umhin, von der Erklärung abzusehen, welche den Genitiv Ἰησοῦ als den Genitiv der bewirkenden Ursache faßt (Luth., Beng., Meyer), und muß mit Beza (der indeß übersezt vocati a Christo) umschreiben: qui dei beneficio estis Jesu Christi, sive in Jesu Christo adoptati; Erasmi.: adoptione adsciti in Jesu et cognomen Jesu Christi. Der Syr. hat «Berufung in Christo.» Lüdw. de Dieu vergleicht auch Marc. 13, 27 und Jes. 48, 12. Ueber den dogmatischen Begriff des κληρόν bei Paulus s. zu 8, 28.

B. 7. Das τοῖς ὄσοις findet sich auch Ephes. 1, 1 Phil. 1, 1. und soll wohl hervorheben, daß das Schreiben nicht bloß der Ortsgemeinde, sondern allen gerade anwesenden Chri-

sten gilt. Die Prädikate der Christen, welche das neutestamentliche Gottesreich bilden, werden von den Mitgliedern des alten Gottesreichs auf sie übertragen und an ihnen geistig realisiert, denn sie sind nach Gal. 6, 16. das geistige Israel, vgl. 1 Petr. 2, 9. mit 2 Mos. 19, 6; 1 Tim. 3, 15. mit 5 Mos. 23, 1; Psil. 2, 15; 1 Joh. 1, 2. 2, 10. 5, 2. mit 5 Mos. 32, 19. Hiernach bezeichnet das Prädikat *ἅγιος* in diesem und ähnlichen Fällen die Aussonderung und Weihung der Gemeinde, nicht aber zunächst die persönliche Frömmigkeit, zu welcher sie vielmehr durch solche Weihung und Aussonderung berufen werden, Kol. 3, 12. — Nach der gewöhnlichen Annahme würde hier ein Anacoluth stattfinden, indem mit dem Dativ *κλητοῖς ἁγίοις* unmittelbar *χάρις καὶ εἰρ.* hätte verbunden werden sollen. Hier nun bei dem längern Satz könnte man sich allenfalls ein Anacoluth gefallen lassen, allein es müßte dann dasselbe konstant auch in allen paulinischen Briefen bei kürzeren Sätzen, ja auch in andern neutestamentlichen Schriften angenommen werden, vgl. den Anfang des 1. und 2. Br. an die Kor., des Br. an die Ephes. u. s. w., ferner den Anfang des 1. und 2. Briefes Petr., des Br. Judä, Offenb. 1, 4.; vielmehr haben wir B. 1—7. als die Aufschrift des Briefes anzusehen, auf welche erst der Segenswunsch folgt. Die Christen wünschten sich diejenigen zwei Güter an, welche die vornehmsten Gnadengaben durch Christum sind Joh. 1, 17. 14, 27. Ein griechisches Scholion: *ἡ εἰρήνη αὐτῆ οὐκ ἐξ ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ τ. θείας χάριτος. πρότερον οὐδὲν ἡ χάρις, εἶτα ἡ εἰρήνη.* \*) 'Elaos wird zu jenen zwei Gütern noch hinzugefügt 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. 2 Joh. 1.

2) B. 8—15. Der Apostel bezeugt seinen schon lange gehegten Wunsch, unter den Römern zu predigen.

B. 8. In der Regel bahnt sich der Apostel am Anfange

\*) Chr yf.: Ὁ προσηγορίας μυρία φερούσης ἀγαθά! τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὰς οἰκίας εἰσιούσι πρῶτον ἡμία γράσσειν ἐπέτατε. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος ἐντεῦθεν πανταχοῦ προοιμιάζεται ἀπὸ τῆς χάριτος καὶ τῆς εἰρήνης. οὐ δὲ γὰρ μικρὸν κατέλυσεν ὁ Χριστὸς πόλεμον, ἀλλὰ ποικίλον καὶ παντοδαπὸν καὶ χρόνιον, καὶ τοῦτον οὐκ ἐκ τῶν ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος· ἐπεὶ οὐ γὰρ ἡ μὲν ἀγάπη τὴν χάριν, ἡ δὲ χάρις τὴν εἰρήνην ἐδώρησατο, ὡς ἐν ταύτῃ προσηγορίας αὐτὰ θεὸς ἐπέυχεται μένειν διηνεκῆ καὶ ἀκίνητα.

seiner Briefe den Weg in die Herzen der Gemeinde durch Darlegung seiner Liebe, Phil. 1, 3.; Kol. 1, 3.; 1 Theff. 1, 8.; 2 Theff. 1, 3. Wenn man für solche Aeußerungen des Apostels, wie es z. B. wieder Kölln. thut, den Namen *captatio benevolentiae* gebraucht, so ist dies mißverständlich, weil, was wir *capt. benevol.* nennen, nicht freier Erguß des Gemüths zu seyn pflegt, sondern Resultat einer Reflexion. *Πρωτον μὲν* läßt ein *εἶτα δέ* erwarten; indem sich aber an die Danksagung Anderes anschließt, wird dieses übergangen, wie auch R. 3, 2 \*); auch bei Klassikern, vgl. Wyttenbach zu Plutarch I. S. 47., Winer's Gr. 4 A. S. 501. Statt *ὕπερ* hat ABCD \* *περὶ*, beides ist in dieser Konstruktion gebräuchlich, das eine «für», das andere «in Betreff», beides wird aber auch von den Abschreibern oft vertauscht, daher läßt sich nicht entscheiden. *Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* natürlich eben so wenig *ad literam* zu nehmen, wie 10, 18., aber gewiß war es von großer Bedeutung für die Christen, daß sich in der Metropolis eine ernstlich gläubige Gemeinde befand. Grotius: *Magno cum gaudio provincialium christianorum acceptus fuit ille nuntius, etiam Romae, in capite imperii, esse, qui eandem fidem profiterentur.* Calvin: *Praedicatam ergo in toto orbe fidem Romanorum intelligamus omnium fidelium ore, qui de ipsa recte et sentire et pronuntiare poterant. Quod impiis ne Romae quidem noscitur haec exigua et ignobilis hominum manus, nihil id retulit: quando eorum iudicium, tanquam nihili, non morabatur Paulus.* Der Apostel dankt seinem Gott (Phil. 1, 3.), denn der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nun der Gott aller in Christo Erlöseten, er dankt Gott durch Christum, ebenso auch 7, 24. vgl. Hebr. 13, 15. 1 Petr. 2, 5. Der Christ ist sich bewußt, daß sein Dankgebet, wie sein Bittgebet, erst in diesem neuen Verhältnisse zu Gott recht erhörlich ist. Oder noch besser: Christus hat das bewirkt, wofür er danken kann, so 7, 24.

B. 9. Daß er für sie danke, bestätigt er (*γάρ*) durch Erwähnung seiner häufigen Gebete für sie. Er bestimmt sein Ver-

\*) Das *πρωτον μὲν γάρ* 1 Kor. 11, 18. hat man insofern auch bisher zu zählen, als formell kein Gegensatz folgt; der Sache nach hat man ihn in B. 20. gefunden, richtiger in R. 12, 14.

Itz zu Gott näher, und zwar sich als Diener am Evangelium bezeichnend, insofern er etwas zu erwähnen im Begriff ist, was auf diese Amtsthätigkeit sich bezieht. *Ἐν τῷ πνεύματι* ist der Gegensatz zum mechanischen Werkdienste; *ἐν* vor *τῷ* *εὐαγγ.* bezeichnet den Gegenstand, an welchem der Dienst sich äußert (Winer 4. N. S. 369.); *ὡς* nicht mit *ἀδιάλ.* zu verbinden «wie unablässig» (Calv.), sondern abhängig von *μάρτυς γὰρ μου ἐστί*. Das Erinnern ist zufolge des Vorhergehenden und des Nachfolgenden ein Andenken in Gebeten, und B. 10. giebt nun noch näher ein bestimmtes Objekt der Gebete, nämlich die Ausführung des aus der Liebe so natürlich hervorgehenden Wunsches, sie zu sehen (1 Thess. 3, 10.).

B. 10. *Ἐπιπρω* Ausdruck schüchternen Bescheidenheit, Phil. 3, 11.; *ἤδη* bei dem Futurum und überhaupt bei etwas Beschättem endlich, mit *ποτε* tandem aliquando (Harrung, Partikellehre I. S. 238., Wiger S. 414.), Phil. 4, 10. *ἰδοὺν τινα* auf gutem Wege führen, und dann allgemeiner: Jemandem etwas gelingen lassen. Unrichtigerweise hat Deum. und Beza die erstere Bedeutung angenommen; Beza: *si quo modo tandem aliquando prospere iter mihi detur, ut ad vos veniam*. Dann würde *ἰδεῖν πρὸς ὑμᾶς* von *δεόμενος* abhängen.

B. 11. 12. Die Liebe, welche ihn antreibt, jene Reise nach Rom zu wünschen, ist nicht eine weltliche, sie hat einen weltlichen Endzweck, er wünscht die Gemeinde zu fördern. *Χάρισμα* jede einzelne Manifestation der *χάρις*; eine solche geht aus von dem göttlichen Geiste und hat ihn zum Zwecke, daher *πνευματικόν*. An wunderbare Gnabengaben hat man hier nicht zu denken; es soll ja aus dieser Mittheilung die Stärkung des Glaubenslebens hervorgehen; man denke also an Glaube, Liebe, Erkenntnis und vergleiche 1 Kor. 1, 6. 7. Seine aus der Liebe quellende Urbanität beschränkt diesen Ausdruck: *ne aut censor aut magister loqui videretur, parem sese unum de illis facit*, sagt Sadolet. Welche Bedeutung hat hier *παρακαλεῖσθαι*? Bucer, Calv., Mel., Semler, es haben sich für die Bedeutung «ermahnen» entschieden, welche sich ja auch bei dem Verhältnisse rechtfertigen lasse, in welchem er zu seiner Gemeinde stand; *Paulus etiam ipse quan-*



tumvis excellens ab ecclesia illa tum erudiri magis ac magis, tum confirmari, illos etiam docendo, potuit, sagt Beza, allein durch das *διὰ τῆς ἐν ἄλλ. πίστεως κτλ.* ist diese Auffassung ausgeschlossen, und wird vielmehr ein ähnllicher Sinn ausgedrückt, wie R. 15, 32. durch das *ἵνα συναναπαύσωμαι ὑμῖν*; es wird ja das Wort zuweilen mit *χαίρειν*, zuweilen mit *στηρίζειν* in enger Verbindung gebraucht, 2 Kor. 4, 13. 1 Theff. 3, 2. 2 Theff. 2, 17. Im Deutschen ist «aufrichten» das Wort, welches durch den Umfang der Bedeutung ihm am Nexten entspricht, indem das Trösten, Erfreuen und Kräftigen darin liegt. Sowohl *ἐνφροσύνη*, womit Chryf. den Sinn ausdrücken zu können meint, als die Bedeutung «trösten», welche derselbe Kirchenvater, die Vulg., Luth., Heum. annehmen, ist zu eingeschränkt. Der Grund dieser Aufrichtung liegt für den Ap. in der Gemeinschaft des Glaubens, in dem Bewußtseyn, mit seiner Ueberzeugung nicht allein zu stehen, und richtig bemerkt mit der ihm eigenthümlichen Wärme Chryf.: *καθάπερ γὰρ ἐπὶ πυρὸς ἂν πολλὰς τις συναγάγη λαμπάδας, λαμπρὰν ἀνάπτει τὴν φλόγα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν πιστῶν γίνεσθαι πέφυκεν. ὅταν μὲν γὰρ καθ' ἑαυτοὺς ὡμαθίσασσάμενοι, ἀθυμότεροί πως ἐσμέν· ὅταν δὲ ἰδόντες ἀλλήλους τοῖς οἰκείοις περιπλακῶμεν μέλεσι, πολλὴν δόχομεθα τὴν παράκλησιν.* In dem *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*, welches die Wechselseitigkeit desto eindringlicher macht, bemerke man die urbane Voranstellung der Gemeinde. Frischke weicht von der gangbaren Auffassung ab und übersetzt: *ut vos inter vos una corroboremini.* Er bemerkt scharfsichtig, da hier ein Erklärungsatz von *εἰς τὸ στηρ. ὑμῶν*, so hätte *ἡ ἐμὴ* ausdrücken müssen, sollte man nicht *ὑμῶν* ergänzen. Allein würde *ἡ* dann sagen: *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*? Daß im Griech. das Pron. nicht selten ausgelassen wird, wo wir es setzen, ist bekannt, Eph. 3, 13. 1 Petr. 2, 11.

B. 13. Auch hatte er wirklich schon oftmals Anstalt gemacht, zu kommen, denn außer seinem Wunsche drängte ihn auch die Pflicht: nur ist er gehindert worden. *Ὁὐδέλω ὑμῶν ἀγνοεῖν* dürfte als paulinische Lieblingsformel betrachtet werden, vgl. 11, 25. 1 Kor. 10, 1. 12, 1. 2 Kor. 1, 8. 1 Theff. 4, 13. Auch R. 15, 23. erwähnt er, wie er schon seit mehreren Jahren das Verlangen gehabt, die Hauptstadt zu besuchen. Auch

hier, bemerken die griechischen Ausleger, zeige sich die *μετριο-  
 φροσύνη*, die Bescheidenheit des Apostels, daß er das Gewin-  
 nen der Seelen als eine Frucht darstelle, die ihm selbst zu Gute  
 komme. Photius: ὄρα δὲ πῶς φησιν, ἵνα τινὰ καρπὸν  
 σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν· τοῦτο μὲν, δεικνύς, ὅτι ὁ ἐκείνων καρ-  
 πὸς οἰκείος ἐλογίζετο τῷ Παύλῳ καρπός. Diese Frucht sind  
 die Bekehrten und sie ist ihm so lieb, daß er um des willen  
 das Leben dem Sterben vorziehen möchte, obwohl er lieber noch  
 bei Christo wäre, Phil. 1, 22. Ἔχειν καρπόν, wie auch bei  
 den Klass. in manchen Verbindungen, einnehmen, in seine  
 Gewalt bekommen, vgl. Passow S. 656. und Rückert  
 2 A. zu 5, 2., wo er aus Plato Apol. S. 20. den Beweis  
 führt; im N. T. Röm. 5, 1. Matth. 19, 16. Die Bedeutung  
 des Wortes bleibt natürlich «haben, besitzen», aber der Grie-  
 che denkt hier das Verhältniß anders, als unsere Sprache.  
 Das καὶ in καὶὼς καὶ nach dem vorangegangenen καὶ ἐν  
 ὑμῖν rebundirt und ist aus Vermischung zweier Konstruktionen  
 zu erklären; wie Kol. 1, 6. 3, 13. Heindorf, Soph. S. 273.,  
 auch Bremi, Aeschines de falsa leg. c. 33. Wenn man  
 B. 5. Anstand nehmen konnte, πάντα τὰ ἔθνη «alle Hei-  
 den» zu übersetzen, so ergibt sich doch hier die Bedeutung  
 «Heiden» für ἔθνη aus dem Zusammenhange. Man kann  
 zwar sagen, τὰ λοιπὰ ἔθνη brauche ja nicht die verschiedenen  
 heidnischen Nationen zu bezeichnen, wo der Ap. bisher gewirkt  
 hatte, — er hatte ja eigentlich nur unter Griechen gewirkt,  
 denn seine Thätigkeit unter Galatern, Ägyptern u. a. ist doch  
 beschränkt gewesen — sondern die Bewohner verschiedener Län-  
 der, gleich viel ob Juden oder Heiden, und so konnten die jü-  
 dischen Bewohner Roms und Italiens als ein einzelnes ἔθνος  
 den andern gegenübergestellt werden; allein bedenkt man, daß  
 seine Frucht unter den Juden anderer Länder, so wie seine Be-  
 mühung um sie in keinem Verhältniß zu den Erfolgen und zu  
 seiner Thätigkeit in der Heidenwelt steht, so verliert diese An-  
 sicht schon aus diesem Grunde die Wahrscheinlichkeit. Und  
 noch mehr ist dies der Fall, wenn wir weiter sehen, daß er  
 von B. 14 — 16. der römischen Gemeinde Prerogativen zu-  
 schreibt, welche doch nur auf die ursprünglich heidnische Be-  
 völkerung Anwendung litten, denn er bezeichnet sie als die ge-

bildeten Bewohner der siegreichen Welthauptstadt. — Kommt die Parenthese in Erwägung. Das einfache καί in Parenthesen, wo es einen starken Gegensatz bildet, steht da, wo es obgleich gebrauchen, daher bei Passow und Wolf, *Leptorea* S. 238. die Regel, daß καί in parenthetischen Sätzen die Bedeutung von καίτοι übergeht. Einen Grund der Hinderung giebt der Ap. nicht an, spricht ihn indeffen Kap. 15, 2 aus, weil er noch an so vielen, von andern Evangelisten noch nicht besuchten, Gegenden das Evangelium zu verbreiten gehet.

B. 14. 15. Auch die Pflicht hat ihn nach Rom gedrängt, er ist Heidenapostel (R. 15, 16. 1 Tim. 2, 7. und zwar aller Gattungen von Heiden. Man kann nicht wohl verkennen, daß bei diesen Worten dem Apostel der Gedanke bereits aufstieg, den er B. 16. äußert: gerade in Rom das Evangelium zu verkünden, hätte die Scham ihn abhalten können. In Berücksichtigung dieses 16ten B. kann man nicht umhin, die Römer als in den σοφοὺς mit einbegriffen zu betrachten, ja man wird geneigt seyn, schon Ἕλληνες als einen Namen anzusehen, welche das griechisch gebildete Rom mit umfaßt (Esté, Heum., Kypke) auf keinen Fall empfiehlt sich die Meinung von Wolf, Reich, Kölln., daß der Apostel die Römer mit unter den βάρβαροι, als auch unter den ἀνόητοι begreife. Allein von dieser Ansicht, daß der Apostel schon beim Gebrauch von Ἕλλ. bestimmt die Römer gedacht, müssen wir abstehn, da es zwar darüber an Nachweisen nicht fehlt, daß die Römer sich selbst gegenüber den nicht griechischen Nationen mit dem Namen barbari belegten (s. Apg. 28, 2. 4. und Forcellini lex. s. v. barbaria), wohl aber bezweifelt werden muß, wenigstens bis jetzt nirgend belegt worden ist, daß sie sich selbst geradezu Graeci genannt hätten. Noch jetzt nehme ich daher, wie in den früheren Ausg., mit Koppe, Rosenm., Rück. an, daß dieser erst Gegensatz, Ἕλλ. u. βάρβ., nur die Universalität der Völker bezeichnet; dagegen kann ich nicht zugeben, daß auch der zweite Gegensatz nur die Allgemeinheit der Bestimmung des Ap. zu bezeichnen beabsichtige (Schol. cod. A. bei Matth., Bez. Rück., Frisch e.). Ἕλλ. u. βάρβ. drückt doch jene nationale Universalität in einer solchen Weise aus, daß die Differenz der Bildungsstufen mit eingeschlossen ist, σοφ. u. ἀνόητοι bezeich-

net diese Differenz der Bildungsstufen noch bestimmter: sollte es nur zufällig seyn, daß der Apostel den Begriff der Gesamtheit der Völker und Einzelnen specialisirt? Wenn er dann hinzusetzt: οὐτω τὸ κατ' ἐμὲ κτλ., sollte darin nur liegen: «da ich zu allen ohne Unterschied kommen muß, folglich auch nach Rom»? — und nicht vielmehr die römische Gemeinde gerade in einer jener Bildungsstufen mit eingeschlossen gedacht seyn? Nehmen wir an, der Schriftsteller hätte den Begriff der Gesamtheit durch «die Vornehmen und Geringen, Reichen und Armen» specialisirt, und hätte dann fortgefahren: «so verlangt mich denn danach, auch in Rom das Evangelium zu predigen, denn ich schäme mich nicht» u. s. w., wer müßte nicht glauben, er habe die Römer eben unter den Reichen und Vornehmen mitbegriffen? Sieht man zu, wie man es thut, daß der Apostel B. 16. die Römer als eine Nation bezeichne, vor welcher er mit dem unscheinbaren Ev. aufzutreten Bedenken tragen könne, so scheint es mir unmöglich, das Prädikat der σοφοί nicht auf ihre Bildung zu beziehen. Calv.: ab officio itaque suo argumentatur, non esse sibi arrogantiae dandum, quod aliquid docendis Romanis se valere consideret, utcumque et eruditione et prudentia et peritia rerum egregie excellerent, quoniam Domino visum esset, ipsum sapientibus quoque obligare. So ist denn unsere Ansicht die, daß der Ap. schon am Anfange, wo er nur die Universalität seines Berufs ausdrücken will, solche Worte wählt, welche zugleich einen Gegensatz von Bildung und Mangel an Bildung ausdrücken, da er indeß gewahrt, daß der Name Ἕλληες eigentlich die Römer nicht bezeichnet, erklärt er den ersten Gegensatz durch eine zweite deutlichere Bezeichnung. Meyers Ansicht, «weder in Ἕλλ. noch in βάρβ. sei ausschließlich die vorläufige Beziehung auf die Römer enthalten, sondern in Beidem zugleich» — weil nämlich unter den Römern auch Leute beider Klassen — wird sich keinen Beifall erwerben, da ja der Schluß: «so begehre ich nun auch in Rom das Evangelium zu predigen, denn u. s. w.» hierauf nicht paßt. — Ὁφειλέτης εἶμι mit Rücksicht auf die ihm von Christus aufgetragene Verpflichtung, vgl. 1 Kor. 9, 16. Da Ἕλλησι κτλ. mit ἔθνεσι in gleichem Kasus steht und zwar ohne dazwischentretende Part.

tikel, so ist schon Orig. dazu verleitet worden, es als Apposition dazu anzusehen. Eben hierauf führt die Auffassung von Bornemann in Rosenmüller's Repertorium II. 246. Viel mehr haben wir anzunehmen, daß die Dative ἄλλοι κτλ. um der größeren Emphasis willen ἀνωδεύως vorangesetzt sind. Ueber den Gebrauch des οἷτος in Fällen, wie der vorliegende, hat Bornemann a. a. D. gesprochen; es heißt den Worten nach «in dieser Qualität» und ist dem Sinne nach so viel als folglich. Ueber τὸ καὶ ἐμὲ haben einige Ausleger zu oberflächlich gesprochen, andere Unrichtiges gesagt. Am meisten irrt wohl Köllner, welcher meint, es sei gar keine Schwierigkeit, es sei nämlich Umschreibung von ἐγὼ wie τὰ περὶ τινι, wobei er sich auf Biber 3. A. S. 9. beruft. Hier findet nun zuerst die Uebersetzung statt, daß περὶ c. dat. statt c. acc. citirt wird; zweitens, daß das Neutr. τὰ περὶ τινα als Umschreibung der Person angesehen wird, während es nur bei Umschreibung von Sachen stehen kann; drittens, daß die ganz eigenthümliche Periphrasis οἱ ἀπὸ τινα als parallel betrachtet wird. Reich glaubt, daß man schreiben könne: τὸ, καὶ ἐμὲ, πρόθυμον, und dies in dem Sinne nehmen: ἡ πρόθυμία ἡ καὶ ἐμὲ. De Wette (auch 2te A.) will πρόθ. und zwar ohne den Artikel τὸ, den er mit καὶ ἐμὲ verbindet, für πρόθυμία nehmen, ebenso Griesbach in s. A. und auch Frisſche erklärt dies für zulässig, während doch das Adjektiv im Neutro nur durch den Artikel zum Substantiv gemacht wird. In grammatischer Beziehung unbedenklich ist nur die von Rypke, Rosenmüller und neuerdings wieder von Frisſche angenommene Erklärung, welche das καὶ ἐμὲ als Umschreibung des Genitivs ansieht, so daß der Satz gleich ist dem ἡ πρόθυμία μου, vgl. z. B. Ephes. 1, 15. Auch wir würden dieser Auffassung beitreten, wenn nicht der Umstand, daß Paulus vorher das Hinderniß seines Kommens erwähnt hatte, die Voraussetzung erweckte, daß in dem τὸ καὶ ἐμὲ ein meinerseits verborgen liege (vgl. Est e, Meyer). Ungeachtet wir auf ganz entsprechende Belege verzichten müssen, so möchten wir aus diesem Grunde doch vorziehen, mit dem Syr., der Itala \*), Walla, Beza, Rückert τὸ καὶ

\*) Die Itala hat: ita, quod in me, promptus sum, die Vulg.: ita, quod in me, promptum est.

ἐμὲ im Sinne von «ich — meinerseits» zu nehmen und als Subjekt anzusehen. Dafür kann man alsdann das τὰ περὶ τι (s. Viger a. a. D.) beibringen, welches allerdings in solchen Formeln, wie in dem von Zeune angeführten τὰ περὶ Καλλιῶδον, dem bloßen ἡ Καλλιῶδον beinahe völlig gleich kommt; freilich kann dann immer noch in Frage gestellt bleiben, ob τὸ κατ' ἐμὲ ebenso gebraucht worden sei; τὸ κατ' ἐμὲ und τὰ κατ' ἐμὲ kommt bei Paulus noch vor Ephes. 6, 21. Phil. 1, 12. Kol. 4, 7. aber nur in der gewöhnlichen Bedeutung: was meine Sache anbetrifft. Indes dürfen wir wohl den Gebrauch von τὸ ἐμὸν für ἐγὼ als einen ganz parallelen anführen, da es auch als Subjekt gebraucht wird, z. B. Plato de legibus IV. p. 723. B.: τὸ γ' ἐμὸν οὐκ ἂν ἄλλως νομοθετεῖν διακελεύοιτο ἡμῖν τὸν τούτων ἐπιστήμονα. «Ich meinerseits rathe nicht, daß der dieser Dinge Kundige auf eine andere Weise uns Gesetze gebe.» Vgl. de leg. IX. 860. C. I. 643. A. Lach. 188. C. Nach Aft zu der vorletzten Stelle soll auch τὰ παρ' ἐμοῦ in der St. de leg. III. 702. D. für ἐγὼ stehen, aber dies ist dort nicht der Fall.

3) B. 16—17. Des Evangeliums bedürfen alle Menschen, denn es offenbart die Glaubensgerechtigkeit.

B. 16. Wie in Athen und Korinth der Apostel dem Weisheitsdümel gegenüber sich seiner Botschaft nicht schämte, so auch nicht in der Metropolis des römischen Reichs. Er hat hernachmals auch seiner Fesseln in Rom sich nicht geschämt (2 Tim. 1, 12.) und hat auch vor dem Kaiser als Mann gestanden (2 Tim. 4, 16.). *Ἐπαισχύνομαι* mit Aft. und mit *ἐπί τω*. Das Evangelium ist ein *λόγος δυνάμενος σωσαι* Jak. 1, 21, daher auch eine *δύναμις* Θεοῦ, eine von Gott ausgehende Kraft, wie auch 1 Kor. 1, 18. 24. Bewähren kann es sich aber als eine solche Kraft nur, insofern es durch den Glauben in den Menschen aufgenommen wird. Grotius: *Sicut medicamentum nihil prodest, nisi haustum, ita nec evangelium, nisi fides habeatur.* *Πρῶτον* von Chrys., Theoph., Brot., Dsch., de Wette darauf bezogen, daß das Evangelium immer zuerst den Juden angeboten wurde (Apg. 13, 46.). Dagegen macht schon Calov hiebei eine Rangordnung geltend, deren Grund in R. 9, 4. 5. ausgesprochen sei. Ebenso

Reiche, Rückert, Frisſche, nur daß nach der Anſicht von Calov was Paulus ſagt auf einer Wahrheit beruht, nach der Anſicht dieſer Interpreten auf einem Irrthume. Wir erörtern den Gegenſtand genauer zu 2, 10.

B. 17. Angabe, worin der Grund liege (*γάρ*), daß das Evangelium die *σωτηρία* bewirke, daß nämlich der Menſch bei all ſeinem Streben nicht eine ſolche Gerechtigkeit erlange, welche den göttlichen Anforderungen entſpricht. Ganz verfehlt, weil den Zuſammenhang nicht berückſichtigende, Erklärungen von *δικ. Θεοῦ* bei den Alten; Ambroſ. denkt an die Gerechtigkeit Gottes in Erfüllung der Verheißungen, Origenes an die *iustitia distributiva*, Photius: *τοῦτ' ἔστιν ἅπανα ἡ ἀρετὴ διὰ τοῦ εὐαγγελίου φανεροῦται, δικαιοσύνην γὰρ εἰώθε πασάν λέγειν τὴν ἀρετὴν*, welche letztere Erklärung ſich indeß auch im richtigen Sinne nehmen läßt; unrichtig auch Pellicanus: *institia Dei, qua ipse se nobis iustum, id est bonum et beneficientem exhibet, potissime (und hiemit wird in den richtigen Sinn übergeleitet) summa illius bonitas, qua gratis peccata remittit credentibus*; ganz verkehrt namentlich Semler «die Unparteilichkeit Gottes gegen Heiden und Juden in der Erlöſung.» \*) Ueber *δικ. Θεοῦ* und *νόμος* ſ. Neander, Pflanzung II. S. 504. g. A., vgl. Winzer de *vocab. δίκαιος* etc. in ep. ad Rom. (1831). — Man fragt, ob der Genitiv *Θεοῦ* der Genitiv subj. als Genitiv der Urfache, des Ausgangs ſei, wie Chryſ., Rück., Olsh. annehmen, oder ob er nur die Beziehung auf Gott ausdrücke, ſo daß die Phraſe ſo viel als *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*, wie Luther, Gr. Schmid: «die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.» Für erſtere Auffaſſung ſpricht der Gegenſatz zu *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* und *ἡ ἰδία δικαιοσύνη* (Röm. 10, 3.), Phil. 3, 9. und die Analogie von *σοφία ἀπὸ Θεοῦ* 1 Kor. 1, 30; für die andere Auffaſſung läßt ſich 2 Kor. 5, 21. anführen und auch aus Jakobus R. 1, 30. der Ausdruck *δικ. Θεοῦ*, mit welcher Stelle man Sirach 1, 21. vergleiche: *ὃ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος*

\*) Semler beruft ſich für dieſe Erklärung auf eine Homilie des Chryſ. im 6ten B. ed. Montf. p. 406., wo ſich auch dieſe Erklärung wirklich findet, aber die Homilie iſt nicht ächt.

*δικαιοσύνην* (sc. ἐνώπι. τ. Θεοῦ.) Da weder im grammatischen Gebrauch der Phrase, noch auch im Zusammenhange, in dem sie vorkommt, ein Entscheidungsgrund für eine von beiden Erklärungen liegt, wie sie denn auch dem Sinne nach unzertrennlich verbunden sind, so hat man vielleicht anzunehmen, daß der Apostel beim Gebrauch der Worte nicht eine der beiden Bedeutungen ausschließlich festgehalten habe, wenigstens erscheint uns die eine wie die andere gleich berechtigt. \*) Uebrigens werden wir im Deutschen an dieser Stelle richtiger eine Gerechtigkeit Gottes als die setzen, wie de Wette in der 2ten A. seiner Uebers. ohne allen Artikel hat: Gerechtigkeit Gottes — nicht sowohl, weil sonst der Artikel gesetzt seyn würde, denn er konnte ja fehlen (4, 13. 3, 28.), sondern weil Paulus hier die vor Gott geltende Gerechtigkeit als etwas ganz Neues verkündigt, wie er denn auch 1 Kor. 1, 24. 30. der heidnischen Weisheit gegenüber Christum eine Weisheit aus Gott nennt. — Eine unendlich große Divergenz tritt bei der Auslegung der Worte *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* ein. Zuvörderst kann in Betreff der Konstruktion gefragt werden, ob mit Hammond, Bengel, Heumann *ἐκ πίστεως*, oder wohl gar, wie Rückert meint, *ἐκ π. εἰς π.* zusammen, als Bestimmungswort mit *δικ.* zu verbinden sei. Der Mangel des Artikels vor dem Bestimmungsworte würde bekanntlich dieser Auffassung nicht gerade entgegen seyn, wie schon Eoccejus eingesehen, wohl aber die Stellung hinter *ἐν ᾧ ἀποκ.* Wir haben also *ἐκ π.* mit dem Verbum *ἀποκ.* zu verbinden. Wie Frißsche richtig bemerkt, findet eine knappe Ausdrucksweise statt für *ἐκ πίστεως ὁδοῦ*. Es können nun die beiden Bestimmungen *ἐκ π.* und *εἰς π.* so aufgefaßt werden, daß darin eine verschiedenartige Beziehung liegt, oder auch daß sie einen Fortschritt ausdrücken. Einen Gegensatz, der sich indeß auch unter dem Begriff ei-

\*) Frißsche und Meyer, bei Erklärung von *δόξα Θεοῦ* K. 3, 25. und auch hier, sprechen gegen die grammatische Zulässigkeit dieser Fassung, allein so gut als man sagen konnte *κατηγορεῖ αὐτοῦ* „die Anklage gegen ihn“, *ζῆλος Θεοῦ* „der Eifer um Gott“, *πίστις Χοῦ* „der Glaube an Christus“ konnte man doch auch sagen *δικαιοσύνη Θεοῦ* „die Gerechtigkeit in Bezug auf d. i. vor Gott“; den empirischen Beleg giebt Sat. 1. 20. Bgl. Winer S. 171.



nes Fortschrittes auffassen läßt, findet darin Orig., Chryf., Theod., unter den Neuern Pellicanus und Semler, indem das eine *πίστις* auf den alttestamentlichen Glauben, das andre auf den neutestamentlichen sich beziehen soll; wie würde jedoch dann das *ἐν αὐτῷ* passen? — Liegt ein Fortschritt des Grades, also eine Steigerung darin, so ist von Seiten der Sprache zu vergleichen Jerem. 9, 3., Ps. 84, 4. 144, 13. (LXX.) und 2 Kor. 3, 18. In Betreff der Sache kann man dann an den Fortschritt von einer *fides infirma, languida* zur *fides firma* denken, wobei noch nicht ein größerer Umfang des Glaubens mitgesetzt ist; Luth. Randglosse: «Aus dem angefangnen schwachen Glauben in den starken, denn der Glaube feiert nicht,» ebenso Mel. Oder man setzt mit dem intensiven Wachsthum der Glaubenskraft auch extensive Zunahme des Objekts, die *fides parva* wird *fides magna*. So spricht hier Theod. von dem Fortschritt vom Glauben an die Kindschafft zum Glauben an die Auferstehung, und schärfer Photius: *πιστεύειν γὰρ δεῖ, ὅτι θεὸς ἐφάνη ἐπὶ τῆς μετὰ σαρκὸς, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ, καὶ πάλιν, ὅτι ἔσται τοῖς πιστεύουσιν εἰς κληρὸν ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὅπερ ἐστὶ πίστεως τέλος.* Ganz ähnlich Clarus. Allein diesen Unterschied der *fides parva* — *magna* von der *infirma* — *firma* kann man keinesfalls anders als in der Abstraktion vollziehen, und überhaupt erscheint das Moment, daß der Glaube sich durch Uebung immermehr erolviren, daher auch umfassender werden müsse, weniger im Zusammenhang begründet. Einfacher schließt sich an den Zusammenhang die Fassung des *ἐκ* und *εἰς* als Bezeichnung des reinen Zeitfortschritts an, wie Castellio es wiedergiebt: *per id divina iustitia exoritur perpetuanda fide.* Der Grund, warum der Apostel diese Ausdrucksweise gewählt, würde dann in der Absicht zu suchen seyn, auszudrücken, daß bei dieser Gerechtigkeit der Glaube alles ausmache, die *prora* und *puppis* sei, wie Bengel sagt. Eine ähnliche Absicht veranlaßt R. 3, 23. 30. den Präpositionenwechsel. Auch Zwingli meint es so, wenn er sagt, es solle durch einen Pleonasmus (!) die *certitudo fidei* ausgedrückt werden. Daß der Apostel eine solche Absicht habe, scheint uns gewiß. Er konnte sie indeß auch erreichen, wenn er *εἰς π.* als Bezeichnung des Ob-

jetzt, für welches die Predigt bestimmt, oder des Zweckes derselben gebrauchte. Nach jener Auffassung erklären Dekenius, Rosenm., Rückert, indem sie *πίστις* das zweite Mal metonymisch für *οἱ πιστεύοντες* nehmen. Def.: *ἀπὸ πίστεως ἄρχεται κ. εἰς τὸν πιστεύοντα λήγει*. Als Bezeichnung des Zweckes «damit sie geglaubt werde» sehen die Worte an Hammond, Heumann, Frischke, vgl. die Parallelen Röm. 6, 19. *ὄπλα ἀνομίας εἰς τὴν ἀνομίαν* und 2 Kor. 2, 16. *ὁσμὴ ζωῆς εἰς ζωὴν*. Der Sinn wäre dann, daß der Glaube an die zugerechnete Gerechtigkeit den allgemeinen Glauben an die Predigt zur Voraussetzung habe. Diese Auffassung empfiehlt sich durch ihre Einfachheit hier noch mehr, als die vorher erwähnten. Vgl. mit dem ganzen Ausspruch Gal. 5, 4. 5.

Wie der Apostel scharfsinnig im 4ten K. zeigt, daß schon im N. T. dieser Rechtfertigungsweg angedeutet worden, so knüpft er auch hier die neue Lehre an ein altes prophetisches Wort. Die Stelle Habak. 2, 4. sagt aus: «der Gerechte wird leben d. i. glücklich seyn durch seinen Glauben an Gott.» Dieses prophetische Wort faßt der Apostel tiefer und macht es zur Grundlage seiner Lehre, wie hier auch Gal. 3, 11. vgl. Hebr. 10, 38. Griesbach, Knapp interpungiren vor *ζήσεται* und verbinden also in der alttestamentlichen Stelle *δικαίος* und *πίστεως*. Wie Rückert bemerkt, so läßt sich jedoch auch dann die Stelle mit der Absicht des Apostels vereinigen, wenn man *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* verbindet, weshalb Lachmann sich der Interpunktion enthalten hat. Man mußte alsdann den Sinn so fassen: «Der Fromme wird nur Seligkeit finden, wenn er sie durch den Glauben sucht.»

4) B. 18—32. Der Heide bedarf dieser Predigt, denn er ist strafbar, weil er dem angeborenen Gottesbewußt seyn zuwider die Gottheit und die Menschenwürde zugleich herabgewürdigt hat.

B. 18. Uebergang: «Nur wer auf dem Wege des Glaubens gerecht worden ist, kann leben und selig werden, da alles Böse seine Strafen hat.» So trifft die göttliche Strafe zunächst die Heidenwelt. Auf diese nämlich beschränkt sich der Satz durch das *τῶν τὴν ἀλήθ. κατεχ.*; welche Beschränkung indessen,

wie die Satzform zeigt, erst in die Gedanken des Apostels eingetreten, nachdem er den allgemeinen Satz schon ausgesprochen hatte. Was der Apostel von dem Verhältnisse der Heidenwelt zu Gott und nachher der Juden sagt, gilt natürlich nur von der Gesamtheit, von den Einzelnen nur in höherem oder geringerem Grade. Das Gericht über die Einzelnen wird aber auch durch ihr specielles Verhalten modificirt nach 2, 6 f. \*) ὁργή nicht mit den alten Ausleg. geradezu für τιμωρία zu nehmen, welches eine meton. effectus pro causa wäre. Es bezeichnet ebensowohl als ἀγάπη eine in Gott ruhende Bestimmtheit seines Wesens, und so wie die Liebe die Richtung ist, sich mit Anderem zu vereinigen und in Anderem seyn zu wollen (Schleierm. d. Chr. Glaube 2 B. S. 165.), so ist der Zorn die Richtung, das seinem Willen nicht Homogene aus seiner Gemeinschaft auszustoßen, in der Welt sich manifestirend als Straferechtigkeit (s. zu 3, 25.). Ueber das Wort s. u. Komm. zur Bergrede zu Matth. 5, 22. und Harles zu Eph. 2, 3. Wie diese Offenbarung der ὁργή nach der Meinung des Apostels geschehe, darüber kann Zweifel seyn.

Ἀποκαλύπτεται ist das Präf., mithin ist von einem fbrtgehenden göttlichen Akte die Rede. Dieser Akt kann nun entweder gedacht werden als ein innerer, und man kann auf B. 32. zurückgehend an die Offenbarung Gottes im Gewissen denken. Wenn gegen die letztere Auffassung Frißsche einwendet (vor ihm schon Coccejus), durch ἀποκαλύπτεσθαι werde stets nur die außerordentliche Offenbarung bezeichnet, und, um die Entgegnung zurückzuweisen, daß doch B. 19. von einer Offenbarung Gottes in der Vernunft die Rede sei, behauptet, eben deshalb sei auch nicht ἀποκαλύπτειν, sondern φανεροῦν gewählt, so können wir dieses nicht zugeben. Eben B. 19, 20. zeigt, daß auch die religiöse Wahrheit, welche die Vernunft findet, als göttliche Enthüllung betrachtet wurde; daß aber in die Worte φανεροῦν und ἀποκαλύπτειν eine verschiedene

\*) Eine Abhandlung, welche sehr ausführlich auf den ganzen Abschnitt von B. 18—32. eingeht, und, wenn auch durch vielfache Abschweifungen ermüdend, doch durch die reiche Belehrtheit in den Klaffern belehrend ist, findet sich in Adam's. exercit. exegeticae p. 501—738.

Bedeutung gelegt sei, wird sich nicht nachweisen lassen. Was das letztere Wort betrifft, sollte wohl Phil. 3, 15. an eine solche außerordentliche Offenbarung zu denken seyn? oder nicht vielmehr an die göttliche Leitung der Meditation der Christen? Wohl aber scheint mit der Beziehung auf innere Offenbarung das damit verbundene  $\alpha\pi' \ \omicron\upsilon\varrho\alpha\nu\omicron$  nicht recht vereinbar; in diesem liegt etwas Malerisches (vgl. z. B. 2 Theff. 1, 7.), das bei der Beziehung auf einen nicht sinnlichen Akt Gottes verloren geht. So bleibe denn also nur übrig, mit Orig., Kyrrill, Calvin, Beza an alle Arten der Manifestation äußerer Strafen Gottes zu denken, des Gottes, der im Himmel thront und seiner nicht spotten läßt, und will man das Moment des Malerischen noch mehr hervortreten lassen, so denke man insbesondere an Blitz, Ungewitter, Hagel (Pelagius, Zegerus), wie die Propheten die Manifestation des göttlichen Zornes anschaulich zu machen pflegen, auf deren analoge Ausdrücke Pellic., Mel. verweisen. Und hält man die Beziehung auf solche atmosphärische Strafgerichte nur fest, insofern sie die Strafgerichtsbarkeit anschaulich machen, so würde man auch der Einwendung entgehen, daß dergleichen außerordentliche Gerichte doch immer nur etwas Vereinzelttes seien. Noch vorzüglicher erscheint es uns indessen, den Satz in der größten Allgemeinheit zu nehmen, wie Dlsch. sagt: «Alle und jede, innere und äußere, gegenwärtige und zukünftige Aeußerungen der strafenden Gerechtigkeit Gottes sind hier bezeichnet, sie werden nur als  $\alpha\pi' \ \omicron\upsilon\varrho\alpha\nu\omicron$  kommend dargestellt, insofern der Sünde auf Erden die ewige Harmonie in der himmlischen Welt des Geistes gegenüber steht, aus der alle reinen Erscheinungen des Göttlichen, auch die der heiligen Strafgerichtsbarkeit, allein hervorgehen.» So erklärt verliert zwar das  $\alpha\pi' \ \omicron\upsilon\varrho\alpha\nu\omicron$  seinen malerischen Charakter, gewinnt aber dagegen eine andere schöne Bedeutung.

Daß das  $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$  sich auf die Offenbarung  $\epsilon\nu \ \sigma\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\ \lambda\iota\varphi$  beziehen könne, kann zwar dem Leser in Erinnerung an den vorhergehenden Vers einfallen, aber doch nicht festgehalten werden, da der Apostel hier zu Heiden spricht, mithin sich auf allgemeine Thatsachen berufen muß, und da er doch wohl auch in diesem Falle das  $\epsilon\nu \ \alpha\nu\tau\omega$  nicht ausgelassen haben würde. Eher könnte man noch denjenigen beistimmen, welche, wie schon Chrys.,

Theod. das Präsens, weil die Thatsache ganz gewiß, futurisch nehmen und auf den Gerichtstag beziehen. Auf diesen hätte Paulus auch wohl die Heiden hinweisen können, insofern ja auch sie an jenseitige Vergeltung glaubten. Warum aber den Ausdruck so beschränken, da der allgemeinere Sinn reicher ist? \*) — *Λοῦβρα* bezieht sich allerdings nach klassischem Sprachgebrauch auf Verschuldung gegen Gott (Frevel gegen die Staatsreligion), *ἀδικία* auf die gegen Menschen, vgl. Wachsmuth, *Hell. Alterthumsk.* II. 1. S. 262., doch hat der Apostel wohl hier diesen Unterschied nicht im Auge gehabt, sondern nur durch den Gebrauch von mehr als einem Worte den gesammten Umfang des Bösen ausdrücken wollen. Gleich nachher spricht er von der *ἀδικία* allgemein. — Bei der Erklärung von *ἀλήθεια* dürfen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß die Christliche Wahrheit, die ja sonst häufig *λόγος τῆς ἀληθείας* heißt, hier nicht gemeint seyn könne, da ja der nachfolgende 19te B. als Erklärung anzusehen ist, und hier von Wahrheit, welche den Heiden bekannt, gesprochen wird. Nun bietet sich eine dreifache Auffassung dar. Man kann entweder denken an die durch die Tradition von Anfang der Menschheit an verbreitete Gotteswahrheit, wie dies im Interesse derjenigen, welche die Wahrheit vorzüglich auf historischem Wege an den Menschen kommen lassen, in dem Aufsatze der evangelischen Kirchenzeitung, 1828. Nr. 74. geschieht; oder an den Wahrheitsfonds, welcher der Inhalt jedes von Gott ausgegangnen Geistes ist und sich unbewußterweise in den *κοινὰ ἔννοια* ausspricht, worüber f. Grotius de iure belli et pacis l. II. c. 20. §. 45. u. 46., insbesondere wird dann von Manchen an die sittlichen Wahrheiten gedacht (Glöckler); oder man könnte wohl auch versucht seyn, mit Rücksicht auf B. 21. und auf die *ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ* in B. 25. ganz speciell an die wahre Gottes-

\*) Das allgemeine Bewußtseyn göttlicher Strafgerichtsbarkeit bei den Heiden spricht sich unter andern bei Horaz aus: *Raro antecedentem scelestum deseruit pede poena claudo* (Oden III, 2, 31.) und: *cul-pam poena premit comes* (Oden IV, 5, 24.). Ueberhaupt wird man ohne Uebertreibung sagen können, daß das Bewußtseyn göttlicher Nemesis besonders in der früheren Periode des Heidenthums lebendiger war, als in der gegenwärtigen Christenheit.

Idee zu denken, so Viele, Wolf, Seb. Schmidt, Schlichting, Gudworth (von den neuern Auslegern erklären mehrere B. 25. *ἀλ. τ. θ.* von der wahren Gottesidee, beziehen sich auch wohl auf B. 18., nehmen aber doch *ἀλ. τ. θ.* hier in umfassenderem Sinne, Glöckl., Kölln., de Wette). Die letztere Beziehung weisen wir jedoch zurück, da, wenn sie stattfände, der Apostel wohl auch bestimmt *τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ* geschrieben haben würde. Aber auch die weitverbreitete Ansicht, daß der Apostel mit Bestimmtheit an die substantielle im Menschengenachte eingeprägte Wahrheit gedacht habe, weisen wir zurück, theils weil wir wohl sonst einen Zusatz wie *ἐμψυτος* oder *ἐγγεγραμμένη* bei *ἀλήθ.* finden würden, theils und vorzüglich, weil doch B. 29. weitere Ausführung der letzten Worte von B. 18. ist, und hier mehr auf den äußern Faktor, durch den die Gotteserkenntniß entsteht, als auf den innern hingewiesen wird. So erscheint es denn vorzüglicher, ganz allgemein an die Wahrheit zu denken, ohne weitere Rücksicht auf die Quelle, woher sie gekommen, so auch Calv., Beza, Dishaufen u. v. A. *Κατέχειν* bedeutet ebenso wie *καταλαμβάνειν* zunächst halten, ergreifen, so daß man überwältigt, daher denn auch mit dem Nebenbegriff, daß der Fortgang gehindert wird, also = hemmen; Luther gut «aufhalten» (2 Theff. 2, 6. 7.). Isidor. Pelus. bei Matthäi: *ἡ καλυπτόντων καὶ διαλάμψαι τὴν θεογνωσίαν μὴ συγχωρόντων*. Der Sache nach verwandt ist also, was Joh. 1, 5. von dem Lichte sagt, daß in jedwedem leuchtet, aber nicht von jedwedem gefaßt wird; auch das in Bezug auf die Heiden gebrauchte *ἀπηληγκότες* Eph. 4, 19. kann hier verglichen werden. Es wäre aber die Frage, ob sich der Apostel dieses Aufhalten der Gotteserkenntniß in absoluter Weise denkt oder nur relativ. Daß die sittliche *ἀλήθεια* bei den Heiden nicht ganz unterdrückt sei, sagt B. 30. und 2, 15., und kann man auch in Betreff der Gotteserkenntniß aus dem *γνόντες τὸν Θεόν* B. 21. nicht denselben Schluß ziehen, so läßt sich doch diese Ansicht mit gutem Grunde aus Apg. 17, 23. ableiten. Haben die Heiden auch der *ἀλήθεια* nicht so viel Raum gegeben, daß sie auf die rechte Weise Gott verehrten, so doch wenigstens in so weit, daß sie ihn verehrten, ja noch mehr,

daß sie ahneten, in ihrem Polytheismus werde die Gottesbe-  
nicht erschöpft (s. meine Erklär. jener St. in dem Anhang zu  
ersten Beil. des Komm. zum Hebräerbrieft.). — *ἄδικία*  
wird von Calvin, Beza, Piscator, Raphael adverbial  
genommen. Damit ließe sich dann die sinnreiche Erklärung des  
Chryf. verbinden, daß die heidnische Idololatrie gleichsam als  
eine Veruntreuung der ursprünglichen Gotteserkenntniß anzuse-  
hen sei; wie wenn einer — sagt der Kirchenvater — die vor  
dem Könige anvertrauten Güter, die er zu dessen Ehre anwen-  
den sollte, an Gaukler und Huren verschwendete. Nach Eras-  
m = bei, so daß der Sinn wäre: sie lassen die Erkenntniß  
nicht auf die Sittlichkeit wirken. Diese letztere Erklärung bringt  
eine Beziehung hinein, welche doch in den folgenden Versen  
keine weitere Rechtfertigung findet. Die erstere in der Fassung  
von Chryf. ist allzu gesucht und in der gewöhnlichen Fassung  
zu inhaltsleer. Daher haben wir vielmehr anzunehmen, daß,  
wie sonst *ἀλήθεια* und *ἀδικία* Gegensätze bilden, so auch hier  
(1 Kor. 13, 6. Joh. 7, 18. Röm. 2, 8. 2 Theff. 2, 10. 12.).  
Die *ἀδικία* wird auch 2 Theff. 2, 10. als die Mutter der  
*ἀπάτη* dargestellt, und fragen wir näher, auf welche Weise diese  
*ἀπάτη* zu Stande gekommen, so ist zu antworten: wie der  
Mensch, so sein Gott; der den natürlichen Trieben und der  
Sinnlichkeit hingeebne Mensch hört auch auf, eine heilige  
geistige Macht über der Natur zu verehren. Die verblendete  
Erkenntniß wirkt dann aber auch wieder auf die Gesinnung  
zurück, welche Seite der Sache B. 24 f. dargestellt wird. Der  
Zusammenhang und das wechselseitige Kausalverhältniß wird  
auch Eph. 4, 17. 18. ausgesprochen, wozu Harles zu vgl.  
Nach Paulus haben dann auch die Apologeten den Heiden ge-  
genüber den Polytheismus aus sittlicher Depravation abgelei-  
tet, Theophilus ad Autol. l. 1. c. 2., Athanasius apol.  
ed. Par. p. 8.; Philastrius de haeres., haer. 60. Bibl. max.  
Patrum Vol. IV. P. 1. p. 30. Herr Prof. Reiche erklärt  
sich nun aber dahin, daß eben diese Ansicht so wenig auf das  
Prädikat der Tiefsinnigkeit Anspruch machen könne, daß ihr nicht  
einmal psychologische Richtigkeit zukomme. «Das Be-  
wußtwerden der Idee einer höchsten Intelligenz, welche alles  
geschaffen hat und regiert — sagt Herr Prof. Reiche — setzt

ne Abstraktion vom Subjektiven, eine Einsicht in den Zusammenhang der Existenzen (?) und eine Fülle sittlich-geistiger Begriffe und Anschauungen voraus, welcher die ersten Menschen-enerationen, so lange der Mensch mit dem Bedürfnis und den sinnlichen Naturkräften um sein Daseyn kämpfte, und ehe sich in sociales Leben gestaltete, nothwendig ermangelten. » Der Apostel habe eben hier, wie schon von Semler bemerkt, « nicht nach der Natur der Sache, sondern nach der herrschenden Ansicht der Juden über den Ursprung der Abgötterei geredet. Wie allgemein die Juden die Abgötterei als Uebel und Folge der Sünde betrachteten, sieht man aus Ps. 106, l. Jer. 2, 11. Weish. 12, 14. (soll heißen 14, 12.) und aus den ersten christlichen Schriftstellern, Barnab. ep. c. 21., Heras u. s. w. Wir gestehen, daß uns zunächst die Beweis-ung, welche den Apostel der Originalität seiner Ansicht be-eben will, als nicht treffend erscheint, und sodann, daß wir h hinsichtlich der psychologischen Wahrheit der Ansicht des Apostel Paulus vor der des Herrn Prof. Reiche den Vorzug en müssen. Der Apostel soll also seine Ansicht der Sache n bei seinem Volke vorgefunden haben: wie kann aber ür der Beweis aus christlichen Schriftstellern geführt wer-: , die doch auch die paulinischen Schriften kannten, wozu h kommt, daß die nach Tzschirner (über den Fall des Hei-ithums S. 192.) citirten Schriftsteller bloß von der Straf-erkeit des Heidenlebens sprechen, nicht aber von seiner Ent-ehung und dasselbe ist auch in Betreff der beigebrachten alt-amentlichen Stellen der Fall; es steht darin nicht ein Wort r die Entstehung des Götzendienstes, sondern nur über Verfündigung, deren sich die Götzendiener schuldig machen, » Weish. 14, 12. über die Folgen der Sünde. \*) Im Ge-etheil sprechen jüdische Schriften auf märchenhafte Weise t einer magischen Entstehung des Götzendienstes durch böse ifter, und Neander macht in der Pflanzung (I. S. 245. eßeren Ausgabe) ausdrücklich darauf aufmerksam, wie sehr : Apostels Darstellung der Naturvergötterung tief und psy-

\*) Es ist gedankenlos, wenn derselbe Kommentator diese St. hier ährt als von der Entstehung des Götzendienstes handelnd und dann der S. 177. als von den Folgen desselben handelnd.



phologisch sei in Vergleich mit den jüdischen Mährchen. Freilich, wenn man, was Paulus lehrt, so faßt wie der erwähnte Kommentator, als habe der Apostel den Heiden «freventliche bewusste Vorliebe für die Thorheit» zugeschrieben, so wird Niemand beistimmen. Aber wer wird nicht zugeben müssen, daß wenn im Menschen der Geist über die natürlichen Triebe geherrscht hätte, es ihm unmöglich gewesen seyn würde, die Gegenstände der Natur zu vergöttern? Oder hat nicht hier wirklich das so oft gemißbrauchte: in seinen Göttern malet der Mensch sich, seine Anwendung? Ist nicht jener rohe Naturzustand, in welchem Herr Prof. Reiche die ersten Menschen versetzt, eben auch ein sündlicher, wenn es richtig ist, was der Apostel sagt, daß «der fleischlich Gesinnte Gott nicht gefallen kann, da fleischlich (d. i. gemäß den Naturtrieben) gesinnet seyn Feindschaft wider Gott ist.» Wir werden darauf verwiesen, daß doch aber die Menschheit in ihren Anfängen noch in einem kindlichen Zustande und darum unfähig war, alle die Abstraktionen zu vollziehen, durch die man zur Idee der Einheit Gottes gelangt. Allein ist denn der kindliche Zustand mit dem rohen Naturzustande einerlei? Und — giebt es zur Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit keinen andern Weg, als den der Abstraktion? \*) — Der Meinung gegenüber, daß Paulus nur gemeine jüdische Volksideen vortrage, berufen wir uns übrigens mit Neander auch noch auf den Ausspruch Apg. 17, 23. Wo würde wohl dem gewöhnlichen Juden eingekommen seyn, dem Heiden zuzugestehen, daß er in allen seinen verkehrten Gottesdiensten eigentlich doch den wahrhaftigen Gott meine!

B. 19. *Λόγι* giebt näher an, was mit den vorangegangnen Worten gesagt war. *Λόγι* ursprünglich *δι' ὅ, τι*, also nur «weswegen», so daß der vorhergehende Satz den Grund des folgenden enthält; aber in der spätern Gräcität auch für denn gebraucht, so daß der folgende Satz die Rechtfertigung des vorhergehenden enthält, vgl. zu R. 3, 20. — *Τὸ γνω-*

\*) Sind Demokritus, Epikur, Mirabeau klos aus Mangel an Abstraktionskraft Atheisten geworden? Es gehört ganz hieher, was Nitsch im System der Kriftl. Lehr. 3 A. S. 12. sagt.

ονόν auf dreifache Weise von den Auslegern aufgefaßt; erstens das von Gott Bekannte, so Itala, Vulg., Reiche, de Wette; zweitens das Erkennbare, so Phot., Des., Theoph., Thomas Aq., Erasmus, Calv., Grot., Rückert; drittens die Erkenntniß, so der Syr., Chrys., Theod., Hombergk, Ernesti \*) und neuerdings Frißsche. \*\*) Bevor wir uns aus dem Zusammenhange der Stelle für eine der drei Auffassungen entscheiden, haben wir die philologische Berechtigung derselben zu untersuchen. Im klassischen Sprachgebrauch soll nach Hermann zu Sophokl. Oed. Rex. V. 362. γνωτός nur die Bedeutung erkennbar; und γνωτός nur die Bedeutung bekannt haben. Auf der andern Seite bestritt Ernesti, Meyer, daß γνωτός an irgend einer Stelle, sei es bei den Klassikern, sei es in der biblischen Gräcität, die Bedeutung erkennbar habe; in allen angeführten Stellen, auch in den von Winer (Gr. S. 110.) citirten, lasse sich das Wort durch bekannt übersetzen. Diese Behauptung ist aber entschieden zu verwerfen. In der St. des Sophokles läßt sich mit einem Scholiasten und Brund zwar so übersetzen; aber die passendste Erklärung ist ohne Zweifel erkennbar. Ebenso in der Stelle Xenoph. Hellen. II., 3, 18., obwohl dort allenfalls bekannt übersetzt werden kann. Entschieden ist aber erkennbar zu übersetzen, wo das Wort im philosophischen Sprachgebrauch vorkommt und der ganzen Klasse der Verbalia angehört, wie αἰσθητός, νοητός u. s. w. So eben in der von Winer citirten St. aus der Republik B. 7. S. 517. C., wo es mit νοητός parallel gesetzt ist. Ebenso klar ist diese Bed. im Theätet S. 202. B., wo es den Gegensatz zu ἀγνωστα und αἰσθητά bildet, vgl. 203. C. 205. B. Desgl. Republik B. 6. S. 510. A.,

\*) Den Worten nach sagt Ernesti in der öfters citirten Stelle (Neue theol. Bibliothek Bd. 10. S. 630.) freilich nur, daß τὸ γνωστόν eine Periphrasis sei, wie vis divina, nomen dei; indem er aber erklärt, der Satz solle sagen: „daß ein Gott sei, ist ihnen bekannt“, so zeigt sich, daß er eigentlich übersetzt hat: das Wissen von Gott = daß ein Gott sei, und so ist wohl auch die lutherische Uebersetzung zu erklären.

\*\*) Unrichtig führt Reiche den Syr., die griechischen Väter, Luther, Peumann unter denen auf, welche die Bed. bekannt annehmen, sie nehmen das Wort = γνωτός, aber im passiven Sinne. Diese Bed. hat Reiche ganz unbeachtet gelassen.

wo *γνωστόν* den Gegensatz zu *δοξαστόν* bildet und B. 5. S. 47 A., wo man auf das vorangegangene *πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν, τι γνωσθεῖν* Rücksicht nehme; namentlich noch Parmen. 16 C.: «Verstehen wir nun, was er sagt?» — «Ja»; «Al sagt er — *γνωστόν τι*.» Aber auch in den LXX. und i N. T. wird man Sir. 21, 8. und Apg. 4, 16. am natürlichsten erkennbar übersetzen. Im Gegentheil bestätigt sich uns, so wir die Stellen der Alten verglichen, die Bemerkung Hermann daß das Wort, wenngleich es an einigen Stellen bekannt übersetzt werden könnte (wie Xenoph. *Cyrop. VI, 3, 4.*), nur der Bedeutung erkennbar vorkommt, wogegen *γνωτός* = bekannt. Auch in jener St., welche schon Momma (s. *Wol Curae ad h. l.*) anführte, und neuerlich Frißsche, aus Ari an — der übrigens schon dem zweiten Jahrh. nach Chr. angehört — *Diss. Epict. 2, 20. 4.*: *γίνωσκε ὅτι οὐδέν ἐσ γνωστόν, ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα* — auch in dieser St., meich, ist nach dem Zusammenhang noch besser erkennbar zu übersetzen. Nichtsdestoweniger ist für die LXX. und das N. T. die Bed. bekannt unzweifelhaft (s. die Lexika.). Die Erkenntniß Gottes läßt sich wieder zweifach, nämlich aktiv und passiv fassen: Das Wissen von Gott und die Kenntniß Gottes, *notitia Dei*. Uebersetzen wir in diesem letztem Sinne, so ist das eigentlich nur eine andere Uebersetzung für das Bekannte, das Erkannte Gottes, und kann man alle Adjektiva neutr. durch Substantiven übersetzen. Dagegen ließe die erstere Bed. sich nur rechtfertigen, wenn das Adj. verb. in aktivem Sinne genommen würde: wissend. So will es Frißsche auch wirklich nehmen und beruft sich theils auf den Gebrauch von *τὸ χαῖρον* für *ἡ χαρά*, *τὸ λυπούμενον* für *ἡ λύπη*, theils und vorzüglich (*quod magis etiam hu facit*) auf *τὸ δυνατόν* für *ἡ δύναμις*. Da nun viele Adj. verb. auf — *τός* aktive Bed. hätten, so könne dies auch bei *τὸ γνωστόν* der Fall seyn, und dann erkläre sich, ohne auf eine Verderbniß der Lesart denken zu müssen, der griechische Text der LXX. von 1 Mos. 2, 9. 17. Allein die Beispiele des Part. act. *τὸ χαῖρον* und der Partic. pass. wie *τὸ τιμώμενον*\*

\*) Vorzüglich finden sie sich bei Thukydides, der deshalb von Dionys. Hal. angegriffen worden, wiewohl der Gebrauch so allgemein

streng genommen, gehören nicht hieher, wie jener Interpret selbst fühlt, und auch das Beispiel von τὸ δυνατόν ist hier nicht beweisend, denn dieses hat ursprünglich die intransitive Bed. «könnend, stark», welches dann, von Sachen gebraucht «möglich» ist, von Personen gebraucht «fähig», wogegen von γνωστός nur der passive Gebrauch bekannt ist; ja der aktive Gebrauch der Verbalia auf — τός ist überhaupt vorzugsweise dichterisch, s. Buttman ausf. Gramm. S. 446. Kühner I. §. 90. Anm. 2. Gewiß muß man Fr. bestimmen, daß 1 Mos. 2, 9. die Lesart der LXX. τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστόν καλοῦ κ. ποιηροῦ nicht zu sollicitiren ist, aber gewiß wird hier γνωστόν richtiger durch notitia als durch scientia übersetzt; das zum Beleg angeführte γέλωτα γελᾶν würde nur passen, wenn in d. a. St. γινώσκειν statt εἰδέναι stände.\*) So haben wir denn zwischen den drei Bedeutungen 1) die Kenntniß Gottes, 2) das, was bekannt ist, und 3) das, was man erkennen kann, zu wählen, und zwar wird die Entscheidung sich danach bestimmen müssen, was am besten in diesen

vorkommt, Dion. de Thucyd. ed. Krüger. S. 231. Schäfer zu Dionys. de compos. S. 205. Beispiele finden sich hier überall gesammelt, aber die Erklärung des Sprachgebrauchs findet sich weder hier, noch bei den Grammatikern, auch Kühner II. §. 474. hat sich begnügt, Beispiele zu sammeln. Es dürfte der Gebrauch des Part. pass. wohl so aufzufassen seyn. τὸ τιμώμενον τῆς πόλεως (Xhuky d. II. 63.) für η τιμή, das Ansehn ist der geehrte Zustand, das Geehrte seyn. Schwieriger ist das Part. act. zu erklären; an mehreren Stellen ist es kollektivisch, wie Xenoph. Mem. 1, 2, 43. τὸ κρατοῦν was Gewalt hat, d. i. die Gewalthaber, aber nicht an allen Stellen paßt diese Auffassung, vgl. z. B. Plut. Mor. I. 357. δεῖ μῆτε τὸ χαίρον, ἐφ' οἷς ἁμαρτάνουσιν, ἀργὸν εἶναι, μῆτε τὸ λυπούμενον, ἐφ' οἷς κατορθοῦσιν. Hier ist „das, was an mir sich freut“, konkret für „die Freude“ gesetzt, wie umgekehrt das Abstr. τὸ ἐμὸν für ἐγώ.

\*) Auch in d. St. Justin. apol. 2. c. 14. διὸ ἐν τῇ φύσει τῇ ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστὸν καλοῦ κ. αἰσχροῦ wird man notitia zu übersetzen haben; diejenigen Kritiker, welche γνωριστικόν (das was bekannt zu machen im Stande ist, s. Morris Atticista ed. Koch. S. 229.) emendiren wollten, hatten nicht erwogen, daß γνωρίζω nicht bloss heißt notum facere, sondern auch nosse, s. Phil. 1, 22. — Auch im Lateinischen finden sich Adjektiva auf — bilis bei Dichtern und selbst bei und da bei Prosaikern in aktiver Bed., z. B. penetrabilis, s. Rudbimann, inst. gramm. lat. II. S. 99. Anm.

Xholuck, Comment. A. Röm. Br.

Zusammenhang paßt. Uebersetzen wir das Erkennbare, müßte Paulus darunter entweder verstehen, was überhaupt der Mensch von Gott zu erkennen vermag, oder was er ohne Offenbarung zu erkennen vermag (Thom. Aq., Dsh. Das Erstere wäre zu viel gesagt, da ja das Christenthum no Neues dazu offenbart hat (Röm. 16, 25. 26.)\*), das Letzte würde einen Gegensatz voraussetzen, der bestimmter angeben seyn müßte. So stehen wir denn von dieser Uebersetzung a Aber auch das Bekannte Gottes können wir nicht wohl übersetzen, da sich dann die Frage aufdrängt: das wem Bekannt und so kommen wir denn auf die Auslegung der griechischen Zurück: die Erkenntniß Gottes, welches sich freilich r Luther in dem Sinne nehmen ließe: daß ein Gott s, aber um des Zusammenhangs mit dem gleich Folgenden will besser auf die Einsicht in Gottes Wesen und Beschaffenheit b zogen wird. — *ᾧ αὐτοῖς ἐστὶν ἐν αὐτοῖς* — kann sich nicht auf das Wissen Einzelner unter den Heiden beziehen, wie die jenigen annehmen müssen, welche mit Trig., Eras m., Grotius an die reinere Religionserkenntniß der heidnischen Philosophen denken. Der Apostel hat ja die Absicht, den Heiden in Allgemeinen ihre Verschuldung vorzuhalten und spricht auf B. 21. und 28. von der Gesammtheit der Heiden, daher muß *ἐν* von der Offenbarung im Innern genommen werden, wie Gal. 1, 16.\*\*) Auf welche Art sich der Apostel diese *ᾧ αὐτοῖς* denkt, zeigt B. 20., welcher daher nicht in Parenthese zu schließen.

B. 20. Der Apostel denkt sich nicht die Offenbarung Gottes im Innern der Heiden als einen Inbegriff ausgebildeter Ideen, auch überhaupt nicht als eine von äußern Faktoren unabhängige Erkenntniß, sondern als eine im *νοῦς* liegende Anlage, welche durch Vermittlung des äußern Faktors der Welt zur Entwiklung gelangt. Wenden wir ein von Jacobi ge

\*) Von den Socinianern wird freilich der ganze Abschnitt nicht auf die Heiden, sondern auf die Christen bezogen, denen durchs Evangelium alles, was von Gott erkennbar ist, bekannt geworden.

\*\*) Der von Eudw. de Dieu benutzte syr. Scholiast erklärt E demselben Sinne: „die Menschen haben es von Natur  $\Delta\lambda\iota\sigma$ , das ist aus den Geschöpfen den Schöpfer kennen.“

brauchtes Bild an, so können wir sagen: der Apostel denkt sich die Offenbarung als jenen innern ruhenden Konsonanten, welcher nur in Verbindung mit dem Vokal, der von außen kommt, ausgesprochen werden kann. \*) Melancth.: Quamquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam κατὰ πρόληψιν indidisset mentibus nostris, et illa mirabilia spectacula rerum πρόληψιν excitant. — Duplex lumen inditum est humanis mentibus, notitia simplex, quod sit Deus, et ratiocinatio, quaerens testimonia in ordine creaturarum. — In der Gegenüberstellung von ἀόρατα und καθοράτα liegt ein Drymoron, welches zur Absicht hat, die Erkenntniß Gottes gleichsam als eine handgreifliche darzustellen \*\*); ἀόρατα ist im Plural gebraucht, entweder — wie Win. will — wegen der folgenden beiden Eigenschaften, oder

\*) Schneckenburger hat in seinen Beiträgen zur Einleitung in's N. T. eine Abhandlung: „die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen“ gellefert, worin er zu zeigen sucht, daß wohl auch die in diesem Abschnitte geäußerten Ansichten des Apostels aus Philo entlehnt seyn dürften; ebenso auch Dähne. Diese Meinung hat sich indeß keines allgemeineren Beifalls erfreuen können. Die wirkliche Uebereinstimmung geht nicht über das Allgemeinste hinaus, wogegen die Nachweisung specieller Uebereinstimmung, wie wir dies sogleich bei der Erklärung von ἡ τε δύναμις κτλ. sehen werden, nicht gelungen ist. Eher könnte man fragen, ob vielleicht der Ausdruck, welcher Ps. 9, 18. von den Heiden gebraucht ist, עָרַבְתָּ אֶת־יְהוָה, die Gottes vergessen, auf eine angeborne Gotteserkenntniß deute, was mir jedoch nicht wahrscheinlich ist.

\*\*) Es steht freilich kein gleichsam dabei und so könnte es scheinen, als sei der Ausdruck mehr ein παράδοξον als ein δξύμωρον. Es ließe sich καθοράν auch vom geistigen Sehen und ἀόρατον von der Unbegreiflichkeit verstehen — wie dies Prädikat Kol. 1, 15. wohl nothwendig genommen werden muß (s. die gründliche Dissert. über diese St. in Wessels diss. sacrae S. 496.); in 1 Tim. 1, 17, 6, 16. kann man über die Bed. schwanken. Allein an unserer St. spricht doch das τοῖς ποιήμασι und das ἀπό κτίσ. κ. entschieden für die Beziehung auf das sinnliche Sehen; das gleichsam aber läßt jeder Schriftsteller aus, wo es sich für den Verständigen aus dem Zusammenhange ergibt. — Ein ähnliches Drymoron ist εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγενῆαι Hebr. 11, 3.

besser, um eine Vielheit dessen, was mit sinnlichen Augen nicht geschaut werden kann, auszudrücken, wie ja selbst ταῦτα da dient, einen Begriff in seinem ganzen Umfange zu bezeichnen (s. zu Joh. 15, 17.). Fr. ist mit der von Theod. u. Grot. gegebenen Erklärung aufs Neue aufgetreten, daß ἡ ἀόρατα die Handlung Gottes — insofern nämlich die Art und Weise derselben von uns nicht begriffen werden kann — bezeichne, insbesondere die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Als Grund für diese Erklärung wird angeführt theils, daß in der gewöhnlichen Auffassung τὸ ἀόρατον erwartet werden muß theils, daß τὸ (in ἡ τε δύν.) niemals wie nempe (Luth. & hier « das ist ») dazu diene, eine Exegetik einzuführen, wofür doch die Worte ἡ τε δύν. κτλ. bei der gewöhnlichen Erklärung genommen werden. Den ersten Einwurf haben wir erledigt; gegen den zweiten ist zu bemerken, daß ja τὸ in Verbindung mit dem nachfolgenden καὶ nur zur Partition der ἀόρατα in zwei Begriffe δύναμις und θεϊότης dient, nicht aber, um δὲ als Zusatz an τὰ ἀόρατα anzuschließen; das καὶ in dieser Verbindung bringt dann den umfassenderen oder stärkeren Begriff nach wie hier; für die Stellung des τὸ s. Beispiele bei Rück. 2. 1. 3. d. St. und bei Kühner II. S. 726. 3. Κατορῶν, vermöge der Zusammensetzung mit κατά, die ein Ueberwältige des Gegenstandes ausdrückt, erschauen, mit Emphasis, welche Emphase von Episkopius, Cr. Schmid, Wolf, Fr. ausgedrückt wird und dem hier stattfindenden Zusammenhange wohl angemessen erscheint. Unter ποιήματα τ. Θεοῦ können die Wortbedeutung nach allerdings auch die Wirkungen Gottes in der Geschichte begriffen werden, wie Episkop., Ropp Flatt (vgl. Pred. Sal. LXX. 11, 5. wo Aquilas ποιᾶς hat); da jedoch ποιήματα gewöhnlich « Geschöpf » heißt, so ist zumal in diesem Zusammenhange, nicht ohne Noth von der Bedeutung abzugehen. Der Dativ ist instrumental zu fassen. Ἀπὸ κτίσεως κόσμου nicht mit Luther: « an der Schöpfung

\*) Baumgarten = Crus. (Biblisches Theol. S. 187.) meint der Dativ lasse diese Bedeutung nicht zu, und will daher mit dem Syz und E. de Dieu übersetzen: von den Geschöpfen. Wenn derselbe Ausa. a. D. S. 193. bemerkt, ἀίδιος habe die Bedeutung überzeitlich so weiß ich nicht, wie diese Behauptung zu belegen seyn sollte.

der Welt», sondern mit *πιστι*, *Soctn.* «seit». Denn wiewohl *ἀπό* im Sinne von *ἐκ* so gebraucht werden kann, so ist dieser Gedanke doch schon durch *ποιήμασι* erfüllt. Warum der Ap. diese Worte hinzugesetzt? Man mag mit *Dls h.* antworten: um zu zeigen, daß die Heiden von Anfang an diese Erkenntniß zu haben im Stande gewesen sind. \*) Bei Betrachtung der Natur ist das Erste, was dem Menschen entgegenkommt, das Bewußtseyn einer übermenschlichen Macht (*Weish.* 13, 4.), von welcher schon das Daseyn der Kreatur Zeugniß ablegt (*Röm.* 4, 17.). Daß Paulus die *δυνάμεις* zunächst hervorhebt, ist folglich ganz natürlich, vgl. *μόνος δυνάστης* 1 *Tim.* 6, 15. *Ἄιδιος* heißt sie, denn sie kündigt sich als überweltlich an. Aber was soll die *θειότης*? Was die Wortbed. betrifft, so ist stets zwischen *θειότης* (*Kol.* 2, 9.) «der Zustand des Gottseyns», und *θεϊότης* «Zustand des Göttlichseyns», ein Unterschied der Bed. gemacht und näher dahin bestimmt worden, daß ersteres das Wesen, letzteres die Eigenschaften Gottes bezeichne (vgl. *Mcl.*), erst *Koppe* und *Schneckenburger* haben diesen Unterschied bestritten. Der dogmatische Einwurf, daß, vermöge der Einfachheit Gottes, Wesen und Eigenschaften sich nicht trennen lassen, kann gegen den Sprachgebrauch noch nichts beweisen, da zumal mit dem Wesen der Begriff der Persönlichkeit zu verbinden ist. Um über den Sprachgebrauch zu entscheiden, müßten wir namentlich Belege für den Gebrauch von *θειότης* im vorchristlichen Sprachgebrauch haben, es ist mir aber nur das eine öfter citirte Beispiel *Lukian* *Icaromen.* c. 9. bekannt\*\*), wo jedoch das Wort nur als Periphrasis von *θεός* steht, ebenso wie *θεϊότης* häufig und auch *Weish.* 18, 9. gebraucht wird. Auch bei Paulus *Kol.* 2, 9. haben manche *θειότης* so nehmen wollen; da jedoch hier die angegebene Bed. das Wesen Gottes paßt, so darf man nicht ohne Noth annehmen, daß es schlechthin für *τοῦ θεοῦ* stehe. *θειότης* ist

\*) Es entsteht kein besserer Sinn, wenn man mit der *Peschito* und dem Araber *Pol.* *ἀπό κτίσ. κόσμου* mit *τὰ ἀόρατα* verbindet.

\*\*) Auch der *Thesaurus* von *Stephanus* sowohl in der neuen *Pariser* als in der *Londoner* A., hat kein anderes Beispiel aus den *Klassikern*; in den *Beispielen* aus den *Kirchenvätern* ist es gebraucht wie *Weish.* 18, 9.



num hier ebenfalls in seiner gewöhnlichen Bed. passend. \*) Was Gott noch außer der Macht ist, faßt der Ap. in den Einen Begriff Göttlichkeit zusammen. Daß er dabei vorzüglich an Gottes Güte gedacht, bemerkt schon Musculus und es läßt sich durch das *ἰσχυρότησιν* B. 21. wahrscheinlich machen (Neander, Pflanzung I. S. 521. g. A.), Neuerdings hat Schneckenb. diese Bed. dadurch rechtfertigen wollen, daß bei Philo Güte und Macht die beiden schöpferischen Kräfte Gottes sind; wollte man aus dieser Uebereinstimmung folgen, daß Paulus auf Philo Rücksicht genommen, so dürfte man — da zumal bei Philo differente Ausdrücke vorkommen, *ἔσθωλα* und *ἀγαθότης*, mithin die zweite Kraft bei P. gar nicht einmal ausdrücklich bezeichnet ist — mit viel größerem Rechte eine Rücksichtnahme auf Cicero behaupten, welcher in den *Tullianen* I. 13. sagt: *multi de Diis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet, omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur.* \*\*) — *Eis τὸ εἶναι κτ.* Von Mey. ist die alte calvinistische Ansicht erneuert worden, daß *eis* nicht die Folge, sondern den Grund einführe; Calv.: *in hoc, ut sint inexcusabiles.* Im dogmatischen Interesse wehren diese Fassung eifrig ab die Scholien bei Matth. Es spricht dagegen, daß der Satz von *καρποῦται* abhängt (die Parathese ist, wie bemerkt, zu streichen) und nicht Gott das Subjekt ist, dann aber das *διόν* B. 21. Die neuere Ergeße hat

\*) Chryf. und Theod. erklären das Wort nicht; bei Origenes heißt es: *virtus qua regit omnia, divinitas qua replet omnia* und dürfte dies auf die Wesenheit zu beziehen seyn; Theoph. erklärt *ἰσχυρότησιν*. Besonders subtil wird hier Abälard's Auslegung. Der Plur. *invisibilia* hatte er von dem *spiritus septiformis* Gottes (von welchem auch J. Böhme viel spricht) erklärt, das *notum Dei* ist nach ihm die christl. Gotteserkenntniß, mit welcher die natürliche der Heiden vollkommen übereinstimmt, auch in der Erkenntniß der Trinität; die *virtus* Gottes ist nämlich der Logos, die *divinitas* ist d. *majestas*, der Vater; dazu kommt noch die *bonitas*, d. i. der heil. Geist. Dies *Mysterium* hat auch die philosophische Heidenwelt aus den Analogieen in der Natur erkannt.

\*\*) Prof. Dähne, welcher in f. paul. Lehrbegr. S. 29. dieselbe Meinung wie Schneckenb. aufgestellt hat, beruft sich auf f. Darstell. der alex. Religionsphil. I. S. 213 f., ich habe indes dort nichts finden können, was hierher gehörte.

bei mehreren Partikeln und Phrasen den Zweckbegriff wieder geltend gemacht, wo er eine Zeitlang verdrängt gewesen. Diese Akrilie ist aber von Fr. und Mey. übertrieben worden, so bei *κα*, s. zu 3, 19., bei dem *gen. inf.*, s. zu 7, 3. und so auch bei dem *εἰς*, welches Mey. auch 3, 26. 4, 11. 12, 3. u. a. in der Zweckbed. genommen wissen will. Daß es, wie mit dem Nomen, so auch mit dem Inf. des Verb. die ekbatische Bed. habe, ist gewiß; Fr. hat sie auch an unserer St. u. R. 4, 11. 7, 4. anerkannt. Vgl. Rück. zu 2 Kor. 8, 6. und außerdem z. B. Hebr. 11, 3. — Es ist wichtig genug, zu bemerken, welche Konsequenz sich aus diesen Worten des Ap. gegen die kthl. Lehre von der Nothwendigkeit Christi zur Seligkeit ziehen ließ: die nämlich, daß auch die natürl. Gotteserkenntniß, richtig benutzt, zu diesem Ziele führe. Die Erwiderung von Gerhard ist treffend, so weit der Einwand geht, aber nicht ausreichend, um einer ferneren Entgegnung zuvorzukommen. Er antwortet (*loci theol. T. II. S. 66.*): *Deus hoc sine naturale sui notitiam voluit esse in homine adhuc reliquam, ut eius manuductione ad quaerendam ulteriorem Dei revelationem in ecclesia excitarentur.* Aber wie war dies möglich, so lange die Kirche selbst nicht existirte? *πῶς πιστεύουσιν, οὐδ' οὐκ ἤκουσαν*; So würde also wenigstens nicht die Verdammniß der Heiden als solcher ausgesprochen werden können.

B. 21. Welches ist der logische Nerus von *διότι*? Es schließt sich zunächst an das *εἶναι ἀναπολογήτους*. Die Schuld aber, von der in dem *ἀναπολογήτους* gesprochen wird, ist die B. 18. erwähnte; insofern steht man mit Recht den Inhalt unsers Verses als eine weitere Begründung des *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* an. Auf gleiche Weise ist bald nachher das Verhältniß von B. 26. zu B. 24. aufzufassen. Das Part. *γινόντες* durch obgleich aufzulösen, dem Anschein nach damit im Widerspruch, daß als das Charakteristische der Heidenwelt die *ἄγνοια* genannt wird Eph. 4, 18; vgl. 2, 12. 1 Thess. 4, 5. Gal. 4, 8. *οὐκ εἰδότες Θεόν*. Man kann auch nicht sagen, *Θεός* bezeichne nur den Begriff der Gottheit im Allgemeinen, *τὸ Θεῖον*; mit dem Artikel muß es den wahren Gott bezeichnen. Wir bemerken zu B. 18., es gehe aus Apg. 17, 23. hervor, der Ap. gestehe den Heiden wenigstens die Ahnung

des wahren Gottes zu; allein diese Bemerkung hilft hier nicht aus, da hier eben von einem Handeln im Widerspruch mit der vollen Gottesidee gesprochen wird. Das Wissen aber, von dem hier der Ap. redet, ist das potentielle, latente, dasjenige, von dem wir sprechen, wenn wir sagen: «ich weiß es, ich kann mich nur nicht darauf besinnen.» In diesem Sinne weiß jeder Mensch die ganze Wahrheit aus Gott. Die Worte *ὡς θεόν κατ.* scheinen an sich klar, und doch kann man im Betreff des Sinnes schwanken. Auf den ersten Blick empfiehlt sich die Ansicht Melancthon's, daß *δοξάζω* und *εὐχαριστώ* (über die Schreibung *ἠὺχαριστοῦσαν* s. Winer S. 68.) sich auf das theoretische und auf das praktische Verhalten der Heiden gegen Gott beziehe, jenes die Anerkennung Gottes in der Erkenntniß, dieses den einer solchen Anerkennung angemessenen Wandel bezeichne. Man könnte sagen, daß *δοξάζω* die Anerkennung der *δύναμις*, und *εὐχαριστοῦν* die Anerkennung der *θειότης* bezeichne. So wird jedoch in das Wort *ἠὺχαριστοῦσαν* mehr hineingetragen, als darin liegt. Auch spricht der Gegensatz, *ἀλλὰ ἐματαιώθησαν* u. s. w., insbesondere B. 22. nur von der Verunehrung Gottes in der Vorstellung und im Kultus. So könnte man mit Fr. annehmen, es würden durch die zwei Verba nur die beiden Hauptstücke des Kultus, das Lobgebet und das Dankgebet bezeichnet; allein das Gebet ist ja nicht der einzige Bestandtheil des Kultus, auch müßte man wegen des *ὡς θεόν* an den Gebeten immer wieder hervorheben, daß sie nicht auf richtiger Erkenntniß Gottes ruhen, und so erscheint es denn als vorzüglicher, zu sagen, daß *εὐδοξοῦσαν* eigentlich den Hauptbegriff ausmacht und sich sowohl auf die Vorstellungen von Gott, als auf den davon abhängigen Kultus bezieht, worauf B. 22. und vielleicht auch B. 28. hinweist. *ἠὺχαριστοῦσαν* bezeichnet dann einen Nebengedanken, wie auch die Redner zuweilen ein schwächeres Synonymon durch *καί* oder *ἢ* an ein stärkeres anschließen, s. Bremi in Schäfer's App. ad Demosth. I. S. 322.; wie Bremi bemerkt, kann man dann übersetzen «oder auch nur.» Was die Sache betrifft, so würde die Bemerkung von Momma hieher gehören: *vitam suam plerique acceptam ferebant parentibus, fortunas maioribus, bona hereditatibus — plu-*

mi ad fortunam, ad casum, ad astra, ad suam diligentiam, industriam, prudentiam referebant, multa evenire putabant necessitudine materiae. Neque ergo putabant teneri se ad gratias agendas deo. Gottes Wohlthaten führt der Apostel auch als Zeugnisse vor Apg. 14, 17. Das Wort *εμπασιώθησαν* dürfte wohl mit Bezug darauf, daß *τὰ μάταια* eine stete Bezeichnung der nichtigen Götzen war, gebraucht seyn (Apg. 14, 15.), da der Ap. vorzugsweise von den Heiden die *ματαιότης τοῦ νοῦς* prädicirt, Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18., vgl. auch Jer. 11, 5. in den LXX. *Ἐν* braucht man nicht durch zu übersetzen; es bezeichnet, wie auch nachher *ἐν* B. 24. 26., die Sphäre, in welcher das *ματαιώσθαι* statt fand, oder man kann auch bei übersetzen. *Διαλογισμοί* übersetzen wir mit Beza nicht durch *cogitata*, sondern durch *ratiocinationes*, weil aus dem Folgenden klar ist, daß P. die Philosophen persifliren will. *Ἀσύνετος* hat man aus dem proleptischen Gebrauche der *adjectivi affectus*, wie derselbe namentlich bei den Tragikern vorkommt, erklärt, worüber ein Mehreres zu R. 4, 17., wo sich ein proleptischer Aff. annehmen läßt: «Und ihr Gemüth wurde verfinstert, so daß es die Einsicht verlor.» Nothwendig ist diese Auffassung hier nicht (Reich., de W.). *Ἀσύνετος* kann die *καρδιά*, während sie mit den *διαλογισμοῖς* beschäftigt ist, genannt werden, und das Resultat ist alsdann die *σκοτία*, die verkehrten Ansichten und Grundsätze. So ist Eph. 4, 18. die *σκοτία τῆς διανοίας* als das Resultat der *ἄγνοια* und der *πάρωσις τῆς καρδίας* dargestellt.

B. 22. *ὄσχω* ebenso, wie auch *φημί*, in der Bedeutung se ferre, dictitare (Buttm. ausführl. Gramm. S. 42., Beispiele bei Wetst.). Auf ähnliche Art wie hier geist der Apostel den Wissensdünkel der Griechen 1 Kor. 1, 3—25 und 3, 19. und hat dabei natürlich die Philosophen und Dichter mitbegriffen haben könnte, von denen wenigstens Cicero sagt (Tusc. disp. III, 2.): *accedunt etiam poetae, ut cum magnam speciem doctrinae sapientiaeque se tulerunt, audiuntur, leguntur etc.* Was vom Wissensdünkel gesagt wird, läßt jedoch immer zuerst an die

Philosophen denken, deren *ostentatio et iactatio scientiae* auch Cicero in der bekannten Stelle *Tusc. II, 4.* rügt. Diese nun haben freilich an den sofort vom Apostel erwähnten Superstitionen weniger Theil genommen, einige Sekten indes tragen doch gleiche Schuld mit dem Volke, so die Epikuräer; andere begünstigten wenigstens den Volkskultus, wie die Stoiker; und endlich ist zu bemerken, daß auch hier von der Nation im Ganzen prädicirt wird, was von Einzelnen gilt. Freilich waren es nun nicht die Philosophen, wenigstens nicht alle, welche dem gleich nachher erwähnten Iddendienst fröhnten. Wie schon früher bemerkt, betrachtet aber der Apostel die Heidenwelt als ein Ganzes.

B. 23. Ἀλλάσσειν in griech. Konstruktion mit *τι τινος* und *ἀντι τινος*, hier mit *ἐν* (אֶתְכֶם), d. i. « austauschen um. » Das *φθαρτόν* schließt zugleich das Hinfällige, Gebrechliche, den Nebeln Ausgesetzte in sich \*), in dieser Beziehung steht *ἀφθαρσία* auch 1 Kor. 15, 42. 43. neben der *δόξα*. In noch höherem Grade als der Mensch selbst war das Iddol ein *φθαρτόν*, vgl. Weish. 14, 8. Kaum kann man sich enthalten, zu glauben, daß der Ap. bei diesen Worten Ps. 106, 20. Jer. 2, 11. vor Augen hatte. *Ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας* nicht bloß als Pleonasmus, als *ubertas* der Rede zu erklären, wie Fr., Rück., mit Vergleich von Eph. 1, 19., vielmehr bezeichnet *εἰκόν* die besondere species des *ὁμοίωμα*, vgl. *τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων*, 1 Makk. 3, 49. Gott wurde aber noch unter das Menschenbild herabgewürdigt, denn im ägyptischen Kultus wurde der Ibis, der Stier, der Hund, die Kage, das Krokodil, die Schlange verehrt; auch Weish. 13, 10. spricht der ägyptische Verfasser von den *ἀπεικάσματα ζώων*. Und dieser Vorwurf der Darstellung der Götter in Thiergestalt, wengleich er zunächst die Aegypter traf, hatte auch auf die Römer Anwendung, da der ägyptische Kultus damals in Rom einheimisch geworden war. Ungefähr um die Zeit des Paulus sagt Lucan (*Phars. 8, 83.*):

Nos in templa tuam Romana recepimus Isim  
Semideosque canes.

Freilich kommt in Betracht, daß die Einsichtsvolleren nicht ei-

\*) *Ἄρνοβ. adv. gentes. l. III. c. 15. ed. Or. : itane istud notum turpe — moribundi et caduci animantis lineamenta Dijis dare*

jenlich die Statuen selbst anbeteten, auch den Göttern nicht die Gestalten der Statuen zuschrieben, sondern diese nur als den symbol. Ausdruck der Eigenschaften der Götter angesehen wissen wollten, indeß wurde schon bemerkt, daß der Ap. das Volk im Ganzen im Auge hat. Der Grieche der niedrigeren Klasse hielt die Statuen selbst für Götter, bei den etwas höher Stehenden und selbst bei manchem Neuplatoniker bildete sich eine ähnliche Meinung aus, wie sie die katholische Welt von den Heiligenbildern hat, daß die betreffenden Götter die Statuen erfüllten, durch sie als ihre Organe wirkten; Arnobius adv. gentes bestreitet zuerst die groben Superstitionen, die hierüber herrschen, dann L. VI. c. 17—19. spricht er gegen diese sublimere Ansicht.

B. 24. Die Folge davon, daß die Heidenwelt die hohe Gnade der Gotteserkenntniß nicht gewürdigt (B. 28.), war ein göttliches Strafgericht. Sie hatten Gott herabgewürdigt selbst unter den Menschen zur Thiergestalt; es trifft sie die Strafe, daß der Mensch sich selbst unter das Thier herabwürdigt, indem er Wollust treibt mit seinem eignen Geschlechte. Auch hier ist die sogenannte historische Cregefe freigebig mit der Behauptung gewesen, daß der Ap. jüdischem Vorurtheil folge: « laut der Erfahrung — sagt Reiche — ist keines der genannten Laster mit dem Christenthume verschwunden und selbst die christliche Menschheit hat über dieselben Greuel zu erröthen, die den Götzendiener schändeten. Wir müssen hienach schließen, daß die Darstellung, auch in dieser Erklärung gefaßt, weniger der Natur der Sache, als vielmehr der jüdischen Zeitanstcht gemäß ist. Ps. 106, 2. Weisß. 14, 12. Jerem. 2, 11.» Diesmal hat ein Erklärer, der sonst es ebenfalls liebt, seine eregetische Unparteilichkeit dadurch zu bewähren, daß er sehr bereitwillig dem Apostel und Jesu selbst jüdische Vorurtheile aufbürdet — diesmal hat schon Mey. die Oberflächlichkeit der Reiche'schen Ansicht mit Nachdruck zurückgewiesen. Die Wahrheit, welche sich jetzt, wenn sie in dem Worte des Dichters: « Es ist der Luch des Bösen, daß es ewig Böses zeugt! » von der Bühne r — denn von der Kanzel wollen wir gar nicht sprechen — hört wird, das Innerste der Zuhörer erschüttert, ist wahrlich nicht eine zu antiquirende jüdische Zeitmeinung. Allerding's ist

es Lehre des A. und N. T., daß Sünde durch Sünde gestraft wird (Hauptstellen Jes. 6, 10. Ps. 69, 28. 81, 13. Marc. 4, 12. Ap. 7, 42.), und allerdings ist die mildernde Auslegung der griechischen Interpreten (aus ihnen bei Johannes Damascen. der allgemeine Kanon: παραχώρησις gleich ἐνέργεια und ποιήσις) und nachher der Socinianer, wonach nur das negative Verhalten Gottes, das Zulassen Gottes zu verstehen seyn soll, wenigstens nicht erschöpfend — so Chrys.: καὶ γὰρ εἴ τις βασιλέως υἱὸς ὢν τὸν πατέρα ἀτιμάσας ἔλοιτο εἶναι μετὰ ληστῶν κ. ἀνδροφόνων, κ. τὰ ἐκείνων προτιμήσεις τῆς πατρῴας οἰκίας, ἀφίησιν αὐτὸν ὁ πατήρ, ὥστε διὰ τῆς πείρας αὐτῆς μαθεῖν τῆς οἰκίας ἀνοίας τὴν ὑπερβολήν. Auf der andern Seite ist aber auch die gomaristisch-calvinische Ansicht, nach welcher Gott effective der Urheber des Bösen, zurückweisen. Das Richtige schon bei Calov: traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum ἐκβατικῶς, sed δικαστικῶς et iudicialiter (vgl. auch Beza.). Es ist das Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß eine Sünde zur andern leitet, daß, wer da nicht hat, von dem genommen wird, was er hat (Matth. 13, 12), oder, wie die Talmudisten im Pirke Aboth es schön ausdrücken: «Der Lohn einer guten That ist eine gute That, der einer bösen eine böse.» Da nun auch das Entwicklungsgesetz des Bösen in Gott seinen Grund hat (s. J. Müller, Lehre von der Sünde S. 511 f.), so ist solch tieferes Versinken in das Böse, der metaphysischen Seite nach, auf die göttliche Kausalität zurückzuführen, die sich hierin, falls der Mensch noch mehr sich verhärtet, als Gerechtigkeit, falls er zu sich kommt, als Liebe erweist. Damit ist jedoch die menschliche Kausalität in Betreff des Bösen selbst nicht ausgeschlossen, wie denn der Ap. Gph. 4, 19. von den Heiden sagt: sic übergeben sich selbst den Lastern. Göttliche und menschliche Kausalität ist neben einander erwähnt Sir. 4, 19.: ἐὰν ἀποπλανηθῆ, ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πώσεως αὐτοῦ. Vgl. die Notizen in Baumgarten-Crus. Bibl. Theol. S. 272. In vorliegendem Falle ist der Kausal-Zusammenhang der Strafe mit der Schuld auch besonders offenbar. Die Verblendung der Gotteserkenntniß führt zur Verblendung des sittlichen Urtheils (B. 28. 32.) und dieses zur sittlichen Verdorbenheit.

Reiche in der angeführten Stelle hat aber auch das Falsche in Zweifel gestellt, daß nämlich das heidnische Leben mehr als das der Christenheit von den Lastern, von welchen hier und in den folgenden Versen die Rede, angesteckt gewesen sei. Er hätte in der That seine Leser nicht wenig für die entgegengesetzte Meinung gewinnen können, wenn er so manche Stellen aus *Salvian* (in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts in *Galien*) angeführt hätte, in denen dieser von den Christen seiner Zeit eine fürchterliche Beschreibung macht; wie wenn er *de gubernat. dei*, l. III. c. 81. sagt: *Grave et luctuosum est, quod dicturus sum: ipsa dei ecclesia, quae in omnibus esse debet placatrix dei, quid est aliud, quam exacerbatrix dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum, quam sentina vitiorum? quotum enim quemque invenies in ecclesia non aut ebriosum, aut hebonem, aut adulterum, aut fornicatorem, aut raptorem, aut ganeonem, aut latronem, aut homicidam?* Worauf aber kommt es bei dieser Frage an? Doch zunächst nicht darauf, ob in irgend einer Periode unter den als Christen Getauften mehr Laster im Schwange gegangen sind, als unter den Heiden einer bestimmten Periode; sondern darauf, ob eine nothwendige ursachliche Verbindung zwischen der Unsitlichkeit und zwischen der griechisch-römischen Götterlehre angenommen werden müsse? Dies nun wird doch Niemand leicht in Zweifel ziehen, um so weniger, da die heidnischen Schriftsteller selbst es zugestehen. S. unter Anderen *Seneca de brevitate vitae* c. 16.: *Quid aliud est vitia nostra incendere, quam auctores illis inscribere deos et dare morbo, exemplo divinitatis, excusatam licentiam.* Vgl. die fernern Nachweisungen in m. Abhandlung in *Neander's Denkwürdigkeiten über den sittlichen Einfluß des Heidenthums* K. 4. S. 2. In- desß sind auch nicht einmal die sittlichen Wirkungen des Christenthums bloß bei denen zu suchen, welche sich mit subjektivem Glauben dasselbe angeeignet haben. Es ist in Gesetz und Sitte eingedrungen und hat so auch auf die europäische Menschheit im Allgemeinen einen Einfluß ausgeübt, so daß manche Aeußerungen der Sünde, wie die unnatürliche Wollust,



welche Paulus hier besonders straft, doch wirklich nur ganz vereinzelt innerhalb des Christenthums vorkommen \*) und überhaupt die Herrschaft der Sinnlichkeit bei weitem beschränkter ist. Wenn meine eben erwähnte Abhandlung mehrfach so aufgestellt worden, als hätte damit jede Lichtseite im heidnischen Leben in Zweifel gestellt werden sollen, so ist dies ein eben solches Mißverständnis, wie wenn man aus dem, was Paulus hier über die Lasterhaftigkeit des heidnischen Lebens im Ganzen sagt, schließen wollte, daß er damit an den Heiden jede Möglichkeit eines schönern Strebens geleugnet habe: das Gegentheil sagt Kap. 2. Um auch negativ darzuthun, wie viel das Christenthum, dessen segensreiche Wirkungen aus den einzelnen Zügen in den ersten Jahrhunderten Neander in seinen Denkwürdigkeiten nachweist, für die Welt gewesen sei, ist jene Abhandlung dem Neander'schen Werke vorangestellt worden und mußte daher mehr die Schattenseite des heidnischen Lebens schildern. Als Apologet des heidnischen Lebens trat dagegen Fr. Jacobs in seinen vermischten Schriften Th. 3. auf und hat gewiß, namentlich in dem Abschnitte über die Hellenische Götterwelt und in dem über die Männerliebe, mit größerer Parteilichkeit für das Heidenthum gesprochen, als in m. Abhandlung gegen dasselbe gesprochen worden ist. Dagegen hat Grüneisen in der Abhandlung über die Geschichte der bildenden Kunst bei den Griechen, Leipzig 1833. über die Schattenseite wie über Lichtseite der griechischen Plastik so gesprochen, daß ich mich gänzlich damit einverstanden erkläre. *Ἐν τοῖς ἐπιθυμίαις* könnte man allerdings wie Beza, mit *παρ᾽ ἑδωκεν* verbinden, so daß das *ἐν* als Bezeichnung des Zustandes das *εἰς* mit in sich schließt, 1 Matt. 5, 50. Da jedoch Paulus B. 26. und 28. *παράδιδόναι* mit *εἰς* verbindet, so ist wohl auch hier diese Beziehung anzunehmen und *ἐν* hier eben so zu erklären, wie wir es bei *ἐν τοῖς διαλογισμοῖς* B. 21. gethan haben. Winer läßt den Infin. *τοῦ ἀτιμάζεσθαι* direkt von *ἀκαθαρσία* abhängen: *impuritati tali, quae cernitur in.* Nach der gewöhnlichen Auffassung wird dagegen da

\*) Von der Verbreitung der Päderastie im Mittelalter finden wir Zeugnisse bei Dante Inferno XV., Boccaccio Decamerone I. 1. und 2., Raumer Hohenstaufen VI. S. 556. 561., Püllmann's Städtewesen IV. S. 261.

Gem. des Infinit. als Bezeichnung des Erfolges, womit hier zugleich eine Steigerung ausgedrückt ist, angesehen, s. Wiener S. 301. (Vergl. zu dieser Konstruktion 1 Kön. 16, 19. LXX.; Apg. 7, 19.). Es frägt sich, ob der Apostel die Unreinigkeit überhaupt als das Strafgericht darstellen will, oder, wie man nach B. 26. und überhaupt nach dem Kontext glauben möchte, nur diese bestimmte Art der Unreinigkeit, in welchem letztern Falle die Wiener'sche Auffassung annehmlicher ist. Ἀτιμάζω, von ἀτιμοῦν verschieden, im Sinne = καταφρονεῖν, ἕβρισκεν, kommt nicht als Med., sondern nur als Passiv vor, so daß dasselbe auch hier anzunehmen und danach αὐτῶν statt αὐτῶν zu lesen ist. Ἐν ἑαυτοῖς von Einigen, gemäß dem öfter vorkommenden Reflexiv statt des Recipros, ἐν ἀλλήλοις, (s. B. 27. Epj. 4, 32. vgl. Aft ad Plat. leg. S. 74.), in der Bedeutung wechselseitig (Graßm., Rück., de W.), von Anderen in der reflexiven Bedeutung und ἐν durch an übersetzt (Bulg., Luther, Calv., Beza), während wiederum Andere ἐν instrumental fassen (Theoph., Kölln.). Was der Zusatz an sich selbst — falls man so übersetzt — neben τὰ σῶματα αὐτῶν bedeuten soll, bekennen wir nicht recht einzusehen; Reichert weist auf 1 Kor. 6, 8., man sieht aber nicht, mit welchem Rechte. Die Bedeutung unter einander würde schon mehr zur neutralen als zur passiven Fassung von ἀτιμάζεσθαι passen; wenn de W. übersetzt: «damit ihre Leiber unter einander gehändet würden», so ist dies undeutsch. Uns dünkt, daß das ἐν ἑαυτοῖς in B. 27. aller Wahrscheinlichkeit nach in keinem andern Sinne steht als hier, und dort ist der Sinn: durch ich selbst, so daß sie selbst die Werkzeuge der Strafe sind.

B. 25. Οὔτινες steht αιτιολογικῶς und führt die Ursache, die schon B. 21—23. aufgestellt, noch einmal nachdrücklich auf, vgl. οὐτινες in B. 32. Οοστις steht auch im N. L. nicht leicht, wo nur eine Wiederholung des Begriffs statt findet, ne bloß äußerliche Anknüpfung, sondern es führt das Nomen auf eine bestimmte Klasse zurück, «welche solche sind die», daher auch kausal, B. 32. Apg. 10, 41. 47. Gal. 4, 24. 5, 4. 19. ἡθεὶα τοῦ θεοῦ kann so erklärt werden, daß ἀλ. von B. 18. erwähnten Wahrheit verstanden wird, welche Gott

den Menschen mitgetheilt hat (Gen. act.), oder welche a die Gotteserkenntniß sich bezieht (Gen. pass.). Dann wä *ψεύδος* entweder im Allgemeinen der religiöse Irrthum *vd* in specie die irrthümliche Gotteserkenntniß. Die erste Ansicht ist mit Bestimmtheit zurückzuweisen, da der Ap. scho B. 18., wie der Kontext zeigt, insbesondre die Wahrheit d Gotteserkenntniß im Auge hatte, und hier wird diese speciel Fassung noch mehr durch den Kontext gefordert. Dagegen *empfehl* sich die andere Fassung. Da jedoch dieser Satz *οὐτως κτλ.*, wie wir vorher bemerkten, den Inhalt von B. 23 noch einmal einschärft, so erscheint diejenige Auffassung als *die* beste, welche sich am meisten dem Inhalte jenes Verses *anschließt*. Aus diesem Grunde entscheiden wir uns für die von Theod., Heum., Seml., Koppe; de W., Fr., Rück vorgezogene Erklärung, nach welcher das Abstraktum *ἡ ἀληθεια τοῦ θεοῦ* für das Konkretum *ὁ ἀληθινὸς θεός* (2 Thess 1, 2.) und *ψεύδος* für *οἱ ψευδεῖς θεοί* steht. Bei dieser Fassung entspricht B. 25. besser dem 22sten Verse; auch die Umschreibung von *ἡ ἀληθ. τ. θεοῦ* ist der von *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* ähnlich, und für den Gebrauch von *ψεύδος* ist zu bemerken, daß *ἡ* Benennung der Götzen ist, Jer. 13, 25; 16, 19.; man kann dann vergleichen Philo, l. III. de vita Mosis, p. 578, wo er von den Israeliten, welche das goldene Kalb gemacht hatten, sagt, Moses wunderte sich, *ὅσον ψεύδος ἂν εἶδῃ ἀληθείας ὑπεπλάξαντο*. Was Rölln., der die andern Erklärungen wie Spreu zerstreuen zu lassen die Absicht hat, hier einwendet, ist nichtig. Daß *σεβάζομαι* und *λατρεύω* auf innere Verehrung und auf den äußern Kultus bezogen werden kann, haben schon Theoph., Eras m., Beng. u. A. bemerkt. D *vergiftend* sind die Ausleger in Betreff des *παρά* und *αὐτ* Rück. in der 2. A. ist noch nicht zur Sicherheit gelangt. D nächstliegende und unzweifelhafteste Auslegung ist die, daß *παρ* komparativ genommen wird, darüber hinaus (R. 12, 14, 5.); so die Peschito, Vulg. (potius quam), Luth Eras m., Grot.; aber Beza wendet mit Recht ein, daß dem wahren Gotte gar kein Kultus geweiht worden, sonde nur dem Geschöpf. Von andern Auffassungen ist dann zu *wählen* 1) die, welche die Bedeutung wider annimmt, R

sen m., Koppe, Flatt, Fr.) und 2) die, welche nach dem Vorgange von Hilar., Beza praeterito creatore übersetzt (Eyprian: relicto creatore), wie unter den Neuern Dls h., Reiche, Mey. Wie Fr. meint, läßt sich die letztere nicht sprachlich rechtfertigen, wie Rüd. (2. A.) meint, auch die andere nicht. Wenn auch — sagt Fr. — *παρά c. acc.* vorbei, *ultra, supra* bedeute, so sei doch die Phrase ungrüchisch *σεβῆσαι τινα παρά τινα, venerari aliquem praeterito alio;* und Rüd. sagt nun auch von der Bedeutung *contra*, daß sie sich nicht nachweisen lasse, da « zwischen Widerspruch und stetiger Feindseligkeit noch ein großer Unterschied sei. » Dies Bedenken ist, wie uns scheint, richtig, indem *παρά* nur wider in dem Sinne heißen kann, daß es ein Hinausgehen über eine Sache ist, wie gleich nachher B. 26. *παρά φύσιν.*\*) Wenn aber Rölln, um dem zu begeben, übersetzen will: « dem Willen des Schöpfers entgegen », so würde man, wäre dieses der Sinn, gewiß *παρ' ἐναντίον τοῦ κτίσαντος* lesen, und überdies würde der Sinn dann so matt, daß gewiß der Apostel sich nicht hätte veranlaßt gesehen, gerade an dieser Stelle in eine Dorologie auszubrechen. Auch weist der Gegensatz von *κτίσις* auf eine andere Auffassung hin. Dagegen vertheidigen wir die Bedeutung mit Ausschluß, welche denselben Sinn giebt, wie das *praeterito creatore* des Hilarius. Es ergiebt sich dieselbe natürlich aus dem über etwas hinaus. Es findet sich dieser Gebrauch in der von Valkenär erläuterten Phrase bei Herodot. IX, 33: *παρά ἐν πάλαισμα ἔδραμε νικῶν Ὀλυμπιάδα.* So auch in jenem Epigramm des Ammian in der Anthologie von Jakob S. 695. *Θηρίον εἶ παρά γράμμα* (der Name Markus mit Weglassung des M ist ἄρκος, Bär.). Die gewöhnliche Bedeutung außer ist eigentlich dieselbe. Wenn Paulus von Anbetung der *κτίσις* spricht, hat er etwa unter der *κτίσις* die aus materiellen Stoffen gebildeten Bildsäulen verstanden, oder die Thiere und apothéosirten Menschen, denen die Heiden Anbetung zollten, oder hat er an die Anbetung der Elemente und Naturkräfte gedacht? Nach B. 23. wird man besonders darauf

\*) Vgl. 3. B. bei Demosth. p. 648. ed. Reiske. *παρ' ἔλον τοῦ νόμον εἰρηται τοῦτο τὸ ψήφισμα*, wie Reiske übersetzt: *into et repugnante toto hoc juris civilis titulo.*

geleitet, zu glauben, er habe daran gedacht, daß die Heiden & Götter sich als Menschen vorstellten und andere Geschöpfe gradezu für Götter hielten. — Die Dorologie wird von Juden und Muhammedanern zum Namen Gottes hinzugesetzt, wenn sie etwas Unwürdiges über ihn erwähnen mußten, gleichsam als wenn der Schriftsteller jeden Verdacht seines Antheils an dieser Aussage entfernen wollte. In einem arabischen *Wercod. ms. Bibl. Reg. Ber.*: Ueber die verschiedenen Religionsetzten von Isfrazini, fügt der fromme Muhammedaner bei jeder Kezerei, die er erwähnt, hinzu: *بالي لله مما يقولون* «Gott ist erhaben über das, was sie sagen.» Es finden sich solche Dorologien öfter bei dem Ap., wenn sein Gemüth bewegt ist. 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18. Wie bewegt sein Gemüth vom Götzendienste der Heidenwelt überhaupt wurde, zeigt die *παρωξύνετο* Ap. 17, 16. — *Chrys.*: *ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτι παρεβλάβη γησιν, αὐτὸς μὲν γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας εὐλογητός, ἐνταῦθα δεικνυσιν, ὅτι οὐχ ἑαυτῷ ἀμύνων εἰσεν αὐτοῖς, ὅπουγε αὐτὸς οὐδὲν ἔπασχεν.* — Mit welcher Rechte *Me y.* sich dagegen auflehnt, daß *εὐλογητός* celebrandus übersetzt werde, ist nicht einzusehen. Er verweist auf die in den alttest. Dorologien gebrauchte *קדש*, ohne zu bedenken, daß ja dieses nicht bloß Particip. Präteriti, sondern auch *Turi* ist, s. *Ewald, Krit. Gramm. S. 538. \**

B. 26. Wir bemerkten schon zu *διότι* in B. 21, daß sich mit dem logischen Nerus dort ähnlich verhalte, wie hier. Das *διὰ τοῦτο* weist nämlich auf den in B. 25. erwähnten Frevel zurück, dessen jedoch schon B. 21—23. Erwähnung gethan und so kann man sagen, *διὰ τοῦτο* beziehe sich eben wie *διό* in B. 24. auf B. 21. und 22. zurück. So wie B. 2 die Gedanken von B. 22. und 23. nachdrücklicher wiederholt, so führt B. 26. die von B. 24. aus. Schon der 24te § hatte ausgesprochen, daß sie selbst die Werkzeuge ihrer Schaman ihren eignen Körpern seien, dieses spricht der Ap. hier deutlicher aus, immer aber mit jener keuschen Zurückhaltung, welche

*\*)* Das gewöhnlich bei Dorologien citirte Buch: Baruch, oder über die Dorologien, von *Faberfeldt* (Leipz. 1806.), bespricht Vieles, was nicht zur Sache gehört, und dagegen das, was zur Sache gehört, sehr unvollkommen.

die griechischen Rhetoren mit dem Namen der περιπλοκή bezeichnen; s. Hermogenes bei Bremi zu Aeschines adv. Timarch. S. 47. Das Laster der unnatürlichen Unzucht war besonders in Griechenland, aber auch in den Zeiten, wo Paulus schreibt, zu Rom weit verbreitet. Xenophon de Lacedaem. republ. 2, 14. erwähnt, daß Lykurg die Päderastie verboten und setzt dann hinzu: es werde dies aber von einigen nicht geglaubt werden, ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις. Auch die ausgezeichnetsten Männer haben in dieser Hinsicht theils gerechter, theils ungerechterweise Verdächtigungen erfahren. Bekannt ist der Streit in Betreff der gegen Sokrates erhobnen Anklage der Päderastie, worüber s. Gesner, de paederaſtia Socratis in vet. diss. Gotting. II, p. 125. Als Zeitgenosse des Paulus schreibt hierüber Seneca, ep. 95.: Trans eo puerorum infelicium greges, quos post transacta convivia alii cubiculi contumeliae exspectant; transeo agmina exoletorum per nationes coloresque descripta. Das anschaulichste Gemälde der Sittenlosigkeit dieser Zeit liefert ein anderer Zeitgenosse des Paulus: Petronius. Auch Weiber machten derselben Schmach sich schuldig. Seneca ep. 59. schreibt: libidine vero ne maribus quidem cedunt patinatae; dii illas deaeque male perdant, adeo perversum commentae genus impudicitiae viros ineunt. Warum der Apostel das weibliche Geschlecht voranstelle? Man muß wohl sagen, da in den Weibern, insofern ihnen vorzugsweise die Schaam zukommt (1 Tim. 2, 9), die Verwerflichkeit sich am meisten herausstellte, so fühlt der Apostel sich gebrungen, sie zuerst zu erwähnen. Rhetorischer wäre es freilich gewesen, ihre Erwähnung mit einem ἀλλὰ καὶ folgen zu lassen. Ὁμίλειαι und ἄρσενες ist nicht, wie Reich e will, verächtlicher Weise statt γυναικες und ἄνδρες gesetzt, sondern weil gerade der Geschlechtsbegriff hier hervorgehoben werden mußte. Bei χοῦσις ergänze man weder τῆς Ὁμίλειας, noch auch τοῦ ἄρσενος (Fr.) Es bezeichnet schlecht hin usum venereum.

B. 27. Nach den besten Zeugnissen ist ὁμοίως δὲ καὶ zu lesen, welches dann anafolutisch angeschlossen, «gleichfalls aber auch», wie öfters bei den Griechen; Winer, Gramm.

§. 494., Hartung, Partikellehre I. S. 92. Ἐκκαίω, κατὰ πλέγω, αἰθεσθαι τῷ ἔρωτι, wie nrere, ardere im Lateinischen, gangbare Worte für den Trieb der sinnlichen Liebe vgl. πνεοῦσθαι 1 Kor. 7, 9. Ἐν ebenso zu nehmen, vgl. B. 24; ἄρσενες ἐν ἄρσεσι emphatische Zusammenstellung; die Form ἄρσην die spätere (Walden. zu Eur. Phön. S. 2 Kennep zu ep. Phalar. S. 119. ed. Groning.), doch habe gute mss. des N. T.'s an mehreren Stellen die ältere Form ἄρσην (Gr.). Der Artikel τὴν ἀσχημοσύνην als Bezeichnung der ganzen Gattung. Man hat gefragt, worin die ἀντιμοσθία bestanden habe, und hat geglaubt, an die verderblichen Folgen der Wollust denken zu müssen (Ch. Schmidt, Ammon Flatt); da jedoch πλάνη sich auf den theoretischen Irrthum von welchem das Frühere handelte, zurückbezieht, und der Apostel in den sittlichen Ausschweifungen eine Vergeltung sah, besteht die ἀντιμοσθία ohne Zweifel in der Herabwürdigung die sie sich selbst zufügten; es trat ein, was die Rabbinen öfter mit der Phrase bezeichnen חַמְצָה רַבָּהּ חַמְצָה. Ueber ἐν ἑαυτοῖς s. B. 24. Theod.: ἃ γὰρ οὐδεὶς αὐτοῖς τῶν πολεμίων ἐπειράθη διαθεῖναι ποτε, ταῦτα μετὰ πάσης ἀποζονται προθυμίας· καὶ ἦν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν δικαστῆς καὶ εἰρηγίσαστο τιμωρίαν, ταύτην αὐτοὶ καὶ ἑαυτῶν ἐπισπῶνται.

B. 28. Erweiterung des Gedankens, daß die sittliche Herabwürdigung durch unnatürliche Wollust Strafgericht wegen Unterdrückung der rechten Gotteserkenntnis war. Nicht nur in Betreff der unnatürlichen Wollust, sondern in aller Hinsicht wurde ihr sittliches Urtheil verblendet (B. 32.). In der auffallenden Verblendung der Erkenntnis, welche mit der Sündfluth Hand in Hand geht, hat auch das Heidenthum eine Nemesis gefunden. Lykurg. adv. Leocratem p. 213.: οἱ γὰρ θεοὺς οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τί διάνοιαν παράγουσι, wozu die Verse des Eurip. όταν γὰρ ὄργη δαιμόνων βλάπτει τινά, τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον ἐξαπαρεῖται φρενῶν τ. νοῦν τὸν ἐσθλόν, εἰς δὲ τὴν χεῖρω τρέπ. γνώμην ἔν' εἰδῆ μηδὲν ὦν ἀμαρτάνει, s. Ruhnken ad Vel Patere. II. c. 57. Καθώς eigentlich nur vergleichend, da in der Ursache und Wirkung einander parallel sind, so ist es, aus

lausal; doch kann man hier bei der ersteren Beziehung stehen bleiben. *δοκιμάζειν* so viel wie *δοκιμον ἡγεῖσθαι*, hier so viel als der Mühe werth halten, s. die Beispiele bei Wahl. Bei *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* kommt zuerst in Frage, ob *ἐπιγνώσις* in einem andern Sinne als *γνώσις* zu nehmen, ferner ob *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* dem Sprachgebrauch nach verschieden von *ἐπιγνώσκειν*. Nach Küf. wird *ἐπιγνώσκειν* für *γινώσκειν* nur « vermöge der Vorliebe der hellenistischen Sprache für Komposita gebraucht. » Dies ist schon insofern nicht richtig, als an mehreren Stellen die Bedeutung anerkennen unseugbar ist (auf die Uebersetzung *agnitio* bringt hier Grassm.), in andern Stellen, auch bei Paulus, ist es unzweifelhaft emphatisch, wie 1 Kor. 13, 12., auch in unserm Kap. B. 32. — *ἔχειν* hat in dieser Phrase, wie in denen, wo es mit dem Part. aor. gebraucht ist, die *notio diuturnitatis*, wie auch Fr. annimmt. Ueber die Umschreibung mit dem Partic. s. Valken. Phoen. zu B. 712., Hermann zu Biger S. 753. Dieser umschreibt *ἔχω περὶ τὰς*: *sum in ea conditione, quae est eius, qui perfecit aliquid.* Es entspricht ganz dem latein. *rem pertractatam, effectam habere.* Die Thätigkeit ist im Zustande aufgegangen. Matthid nimmt die Phrase als bloße Umschreibung, doch scheint der Begriff der Beharrlichkeit bestimmter, als durch das bloße Verbum ausgedrückt, II. S. 1106. Was die Formel *ἔχειν ἐν ὀργῇ, δι' ἐλπίδος κτλ.* betrifft, so hat sie ursprünglich wohl auch das Beharren ausgedrückt, *ἔχειν* nämlich = halten; aber nachher wurde sie im Sinne des einfachen Verbums gebraucht, wie unser in Ehren halten = ehren. \*) Begünstigt nun der Zusammenhang die emphatische Auffassung, so ist sie anzunehmen, zumal da wohl Paulus die elegantere griechische Phrase nicht ohne Absicht gewählt haben dürfte. Da nun der Ap. von einer ursprünglichen in den Heiden begründeten Gotteserkenntniß gere-

\*) Vgl. Biger S. 585 ff. 608. und das lat. in spe habere; man kann auch vergl. *ἐν τῷ ἔχειν* einfach statt *γινώσκειν* bei Plato, s. Beispiele bei Plutarch, Mor. ed. Wyttenb. Lips. I. S. 313. Beispiele für *διὰ* und *ἐν* in solchen Phrasen hat Cocella zu Xenoph. Ephef. gesammelt S. 183. und 255., aber über den Unterschied von dem einfachen Verbum nichts gesagt.



bet hat, so spricht der Zusammenhang allerdings für die emphatische Auffassung. *Ἀδόκιμος* bildet eine Paronomasie mit *δοκιμάζειν*, und ist von Beza, Piscat., Eras m. Schmit, Beng., Glöckl. in der aktiven Bedeutung genommen worden: *iudicii expers* \*); man sagt, daß alsdann der Gegensatz zu *δοκιμάζειν* schärfer hervortrete — genau genommen findet vielmehr eine Antithese zu *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* statt \*\*); man könnte dann übersetzen (Fr.): *et sicut non consultum putarunt, deum accurate cognitum habere, tradidit eos deus inconsultae menti*. Auch jetzt noch halten wir es nicht für unmöglich, daß der Ap. diesen Sinn wirklich ausdrücken wollte. Weder der Umstand, daß nicht er, auch sonst kein Schriftsteller, *δόκιμος* im aktiven Sinne gebraucht (Beza zwar findet Tit. 1, 16. diesen Sinn), noch auch die Rücksicht darauf, daß die Etymologie eigentlich den aktiven Sinn nicht zuläßt — insofern ja nämlich *δόκιμος* nicht von *δοκιμάζειν*, sondern von *δέχομαι* herkommt, wie Fr. richtig gezeigt hat — könnte einen ganz entscheidenden Gegengrund abgeben, da man sich ja im Wortspiel manches Ungewöhnliche erlaubt. Sollte sich jedoch zeigen, daß auch bei Annahme der sonst gewöhnlichen passiven Bed. ein passender Sinn entsteht, so wäre es unecht, von ihr abzuweichen. Dieß nun läßt sich zeigen. Einmal hält sich alsdann die Antithese strenger innerhalb der Paronomasie, es findet der Gegensatz statt zwischen werth und unwerth; ferner hat der Apostel kurz vorher gerade die Herabwürdigung des Menschen durch jene Laster erwähnt und darauf geht abermals das *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*.

B. 29. Die Akkus. *πεπληρ., μεστούς* hängen, wie schon Eras m. bemerkt, von *ποιεῖν* ab; weil sie so unreine Gesinnungen haben, thun sie auch das Unwürdige. Dem Apostel steht bei dem Nachfolgenden das Bild eines heidnischen Lebens im Ganzen vor Augen, wie er es in kommunikativer Redeweise Tit. 3, 3. schildert. Daß er in der Aufzählung der Laster nicht planmäßig verfährt, sondern einen *συναθροισµός* von Neuse-

\*) Auch Luthers Uebersetzung in verkehrten Sinn könnte man so fassen, allein er folgte der Vulg., welche *reprobus* hat.

\*\*\*) Bengel sagt daher auch, der Beleg für den *ἀδόκιμος νοῦς* sei in dem *συνεδοκοῦσι* B. 32.

rungen der Sünde zusammenstellt, wie sie ihm eben einfallen, das zeigen die Paronomasticeν φθόνου, φόνου (vgl. Gal. 5, 21. auch Eur. Troad. 763.), ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, daher sich die angeführten Laster auch nicht, wie es Beng. und Glöckl. versuchen, streng in Klassen bringen lassen, außer daß man sagen kann, die erstgenannten seien weniger speciell. Das Bild jener Zeit entwirft auch Seneca de ira I. II. c. 8: *Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coercitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva iam scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt.* Viele Ausgaben lesen πορνεία, πορνεία; Koppé und Rück. bemerken, daß erstere Wort müsse auffallen, auch wenn es die äußeren Zeugnisse nicht verdächtig machten, da ja die Wollustsünden schon ausführlich besprochen worden — nur allenfalls durch die Paronomastie mit πορνεία könne der Ap. zur Erwähnung derselben bewogen worden seyn. Es kommt nun noch dazu, daß πορνεία in A. B. C., vielen minusc., in der Kopt., Aethiop. Uebersetzung fehlt; da, wo es gelesen wird, in D\* E. G. 2. 46., fehlt πορνεία, oder es wird πορνεία, wie in der Bulg., dem πορνεία nachgesetzt. Aus diesen Gründen ist πορνεία von Griesb., Lachm., Fr., aus dem Texte gewiesen worden, während Reiche und Mey. es beibehalten wissen wollen. Auch läßt sich einiges für die Beibehaltung sagen. Der Apostel hatte vorher die unnatürlichen Wollustsünden als die tiefste Herabwürdigung der Menschheit vorangestellt; wollte er nun hier ein erweitertes Bild der Laster des Heidenthums geben, so durfte die Erwähnung der gewöhnlichen Wollust nicht fehlen\*), die Auslassung aber konnte leicht durch

\*) Πόρνος bedeutet indeß im Griechischen auch scortum, cinacum, Kennep zu Phalaris S. 130 Gron.

die Ähnlichkeit der Anfangsbuchstaben mit *πονηρία* veranlaßt werden; wie denn auch einige *codd.* andere Worte dieses Lasterverzeichnisses auslassen, andere sehr umstellen. \*) Dennoch neigen wir uns zur entgegengesetzten Ansicht, einmal um der Wichtigkeit der äußeren Autoritäten willen, sodann weil die Absicht, die wichtigsten Arten der Laster zu nennen, bei dem Apostel nicht angenommen werden kann, da er, wie schon bemerkt, bei dieser Aufzählung durch den Gleichklang sich leiten läßt und überdies sehr ins Specielle geht. So verdient denn die Annahme den Vorzug, daß *πορνεία* von denjenigen in den Text eingeschoben wurde, welche glaubten, der Ap. habe hier alle Ungerechtigkeiten erwähnen wollen: wirklich sagen mehrere Scholien bei Matthäi: *γενικῶς εἰπὼν τ. ἀδικίαν, λοιπὸν καὶ τοῖς εἰδικωτέροις αὐτῆς ἐπεξέρχεται.* — Bei der Begriffsbestimmung der nachfolgenden Worte lassen sich die Ausleger theils durch Ammonius, theils durch die ältern griechischen Interpreten leiten, auf welche jedoch nicht immer Verlaß ist. Zwischen *πονηρία* und *κακία* machen Ammonius und Hesychius den Unterschied, daß *κακός* den *πανούργος* bezeichne, *πονηρός* den *δραστικὸς κακοῦ*. Die Lexikographen gingen bei dieser Bestimmung wohl von der Etymologie aus und setzten *πονηρός* (*ὁ πόνου παρέρχων*) mit aktiver Bedeutung dem passivlichen *κακός* gegenüber. Die Bulg. hat *πονηρία* durch *malitia* und *κακία* durch *nequitia* wiedergegeben \*\*); Luth. hat Schalkheit und Bosheit; Grassm. und ebenso Fr. wollen nicht *πονηρία*, sondern *κακία* durch *malitia* übersetzt wissen. Beide Worte haben einen allgemeineren und einen besondern Sinn, beide können *nequitia* und *malitia* heißen, aber Etymologie und Sprachgebrauch geben dem *πονηρός* als gewöhnliche Bedeutung *malignus* oder *malitiosus* (ebenso *dolus* von *dolere*) und dem *κακός* die Bedeutung *nequam*; in den andern Stellen des N. T.'s, wo *κακός* vorkommt, lassen sich beide Bedeutungen vertheidigen, da überall die *malitia* in der *nequitia* mit gefaßt gedacht werden kann, Apg. 8, 22. 1 Kor. 14, 20., Eph. 4, 31., Tit. 3, 3., 1 Petr. 2, 16. \*\*)

\*) Bei asyndetisch verbundenen Worten auch in den Mss. der Klasse sifer häufig; Remi zu Dem. de Cherson. §. 69.

\*\*\*) In der Itala fehlt das letztere.

\*\*\*\*) Zu *πλεον.* val. Juvenal 1, 87.: *et quando uberior vitiorum*

κακοήθεια von Aristoteles definit: τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπο-  
αμβάνειν τὰ πάντα, die It., Vulg. übersetzen *malignitas*;  
dies verwandt *κακόνοια*.

B. 30. 31. *Κατάλαλος* im Verhältniß zu *ψιθυριστής*  
als allgemeinere Wort, also von jedweder, nicht bloß heim-  
licher Verleumdung. — Bei *θεοστύγεις* ist eine dreifache  
Frage zu beantworten, 1) ob *θεοστύγης* aktiven oder passiven  
Sinn hat; 2) ob der aktive vom passiven Sinne durch den Ac-  
cent zu unterscheiden sei; 3) welche von beiden Bedeutungen  
in dieser Stelle die passendste. Vgl. die Verhandlungen über  
dieselben Fragen in Fr., Sendschreiben S. 19. ff., Präliminar.  
S. 40. ff., und meine Beiträge zur Spracherklärung des N.  
S. S. 73. ff. Was die erste Frage betrifft, so kommt *θεο-  
στύγης* in dem uns bekannten griechischen Sprachgebrauch nur  
in der passiven Bedeutung vor, vgl. Eurip. Troad. V. 1295.  
Ibid. V. 395. und 598.; außerdem eine von Reiche citirte  
Stelle aus Athanasius. Indes haben andere *adj. composita*  
auf *-ής*, die auf gleiche Weise zusammengesetzt sind, allerdings  
aktiven und passiven Sinn, so *θεομιωής*, *βροτοστύγής*; dies  
ist auch von Fr. zugegeben. Da nur in den *adj. compositi-*  
*ca* der zweiten Deklination durch die Accentveränderung der  
aktiven und passiven Sinn unterschieden wird, so haben Beza,  
Crot., Böhm e auch hier *θεοστύγεις* accentuirt. Daß die It-  
alier so accentuirten, dafür kann jedoch nur Ein Zeugniß, der  
Holliaß zu Aristoph. Aves V. 1555. angeführt werden,  
wobei dies in Bezug auf das Wort *θεομιωής* ausspricht.  
Indes hat jedoch Fr. richtig bemerkt, so zeigt der Ausdruck des Scho-  
lastern, daß derselbe dabei nicht eine überlieferte Regel vor Au-  
gen hat, sondern nach eigener Konjektur spricht; da nun eine  
andere Auktorität für diesen Gebrauch fehlt, so muß man in  
dieser Angabe Zweifel setzen. An unserer Stelle hat die Itala  
und Vulg. dem Worte die passive Bedeutung, *deo odibilis*  
gegeben, Cyr. (*abhorrentes deo*, ep. 68.), Luth. und die  
deutschen nach ihm, die aktiven Gottesverächter. Auch Sui-  
s und Dekenen, bringen auf die pass. Bedeutung, Theoph.  
er stellt beide Bedeutungen ohne Entscheidung neben einander:

*ia? quando major avaritia e patuit sinus. Zu δόλου ders. 3, 41.:  
ad Romae faciam? mentiri nescio.*

für die passive Bedeutung hat sich nun im Widerspruch mit den meisten Kommentatoren neuerdings Fr. entschieden. Den Grund, welchen Calvin gegen die Uebersetzung der Bulg. geltend macht, daß ja hier nur von Fehlern der Menschen die Rede sei, beseitigt er durch die schon von Pareus gemachte Bemerkung, daß ein Gottverhafter im Sprachgebrauche der alten Welt ganz so viel, wie ein Gottloser, ein Verruchter. Vgl. allerdings Plato im Euthyphron c. 8., die Bemerkungen von Spanheim zu Aristoph. Plutus v. 491 und Sturz, observat. philol. de verbo ἄθεος in comm. soc. phil. Lips. II. S. 64 ff. Charakteristisch ist es, wenn Fr. dabei mit Anführung von Soph. Ajax B. 132. (τοὺς δὲ σώφρονας φιλοῦσι καὶ σπυροῦσι τοὺς κακοὺς) bemerkt: At non cogitarunt hac totam antiquitatem sententia ductam esse, ut deos amare probos, odisse improbos homines statueret — gleich als wäre diese sonderbare alterthümliche Meinung in neueren Zeiten wieder ganz abgekommen. Hätte nun hier der Ap. bloß einen συναθροισμός von Schmähungen und Scheltwörtern gehäuft, so würden wir allerdings kein Bedenken tragen, für θεοστυγεῖς die passive Bedeutung anzunehmen; da wir aber eine Reihe von Lastern vor uns haben, so ist dieses doch gar nicht annehmbar. Auch Mey., der sonst nach Möglichkeit sich an Fr. anzuschließen sucht, fühlt das Unpassende so sehr, daß er θεοστυγεῖς, es passivisch nehmend, an καταλάλους anschließen will. Der Apostel denkt also an solche Heiden, von denen Eyprian spricht, die von einem schweren Geschick betroffen die Götter anklagen und die Vorsehung beschuldigen, an prometheische Charaktere. — Es folgen drei Arten des Uebermuthes, der Uebermuth im engern Sinne, der Andere mit zügelloser Willkür behandelt (ὕβρις), die Selbstgefälligkeit (ὕπερηφανεία) und die Brählerei gegen Andere (ἀλαζονεία), vgl. Littmann, de Synon. I. S. 71. Ἐφευρετὰς κακῶν drückt einen hohen Grad der πονηρία aus; so heißt es 2 Maff. 7, 31: οὐ δὲ, πάσης κακίας εὐρετῆς γενόμενος, οὐ μὴ διαφύξῃ τὰς χεῖρας θεοῦ. Ἀσυνέτους scheint in dieser Aufzählung nicht an seinem Orte zu stehen und ist daher von Grot. und Flatt für verdächtig erklärt; mit Unrecht sagt Grot. und nach ihm Wolf, daß der Syrer es auslasse; er hat es vor 70-

von ἀπειθεῖς gesetzt. Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch würde man an die auf verkehrter Gesinnung ruhende Lindheit gegen göttliche Dinge zu denken haben, Röm. 3, 11. In diesem Zusammenhange von Verfündigungen gegen die Nächstenliebe möchte aber vielmehr an den aus wilder Leidenschaft hervorgehenden Unverstand zu denken seyn. Ἀσπόνδους, unerschöpflich, wird von ABD\* EG ausgelassen und von Millard Fr. für ein Einschleusen aus 2 Tim. 3, 3. erklärt. Allerdings sind die Zeugnisse dagegen bedeutend, nur will jener Erklärungsversuch, wie es hieher gekommen, nicht genügen, da man doch nicht in denjenigen Fällen eine solche Einschlebung aus einer andern Stelle erwarten kann, wo man sie als eine Reminiscenz sehen kann, welches hier nicht der Fall ist.

B. 32. Οἴτως führt ebenso wie B. 25. eine Begründung ein. Uebereinstimmend mit Kap. 2, 15. wird auch den Eiden ein inneres sittliches Gericht zugeschrieben. Mel.: *unc agnoscit conscientia, quodlibet peccatum morte diuini esse, cum intuetur Deum et sentit iram Dei reputat, quantum malum sit neglectio Dei, vel conuicta aduersus Deum.* Die Erwähnung der Todesstrafe befremdend, da ja doch von göttlichem Gericht die Rede und überdies jene Laster vor weltlichem Gericht nicht mit dem Tode bestraft wurden. Ist nun von göttlicher Strafe die Rede, so scheint nicht angemessen, etwa an ein plötzliches göttliches Verhängniß zu denken (Schlichting), sondern es ist dann θάνατος hier wie 6, 16. und 21. 8, 13. als Bezeichnung des Gegensatzes der ζωὴ αἰώνιος anzusehen (Semlerische, Kölln.), und wir haben auf die Entwicklung dieses Begriffes zu R. 5, 12. zu verweisen. Das *συνευδοκοῦσι* nicht einen noch höheren Grad der Verderbnis aus, als das *εἶναι*, es deutet auf eine Erkenntnis, in welcher das angegebene Bewußtseyn, das vorher erwähnt wurde, bereits unterliegt ist. Mel. erklärt eigenthümlich: *non ut in foro diuino, consentientes, qui manifeste adjuvant aut dedunt aliorum scelera, sed eos, qui in sua natura continentur similibus inclinationibus, etiamsi eas non pronuntiant.* Aber wie kann diese *concupiscentia* als ein höherer als das *ποιεῖν* bezeichnet werden? Auch liegt doch in dem

die Aehnlichkeit der Anfangsbuchstaben mit *πονηρία* veranlaßt werden; wie denn auch einige codd. andere Worte dieses Registerverzeichnisses auslassen, andere sehr umstellen. \*) Denn neigen wir uns zur entgegengesetzten Ansicht, einmal um der Wichtigkeit der äußeren Autoritäten willen, sodann weil die Ansicht, die wichtigsten Arten der Laster zu nennen, bei dem *Ἀποστέλ* nicht angenommen werden kann, da er, wie schon bemerkt, bei dieser Aufzählung durch den Gleichklang sich leiten läßt und überdies sehr ins Specielle geht. So verdient denn die Annahme den Vorzug, daß *πορνεία* von denjenigen in den Text eingeschoben wurde, welche glaubten, der *Ἀπ.* habe hier alle Ungerechtigkeiten erwähnen wollen: wirklich sagen mehrere Scholien bei Matthäi: γενικῶς εἰπὼν τ. ἀδικίαν, λοιπὸν καὶ τοῖς εἰδικωτέροις αὐτῆς ἐπεξέρχεται. — Bei der Begriffsbestimmung der nachfolgenden Worte lassen sich die Ausleger theils durch Ammonius, theils durch die ältern griechischen Interpreten leiten, auf welche jedoch nicht immer Verlaß ist. Zwischen *πονηρία* und *κακία* machen Ammonius und Hesychius den Unterschied, daß *κακός* den *πανοῦργος* bezeichne, *πονηρός* den *δραστικὸς κακοῦ*. Die Lexicographen gingen bei dieser Bestimmung wohl von der Etymologie aus und setzten *πονηρός* (*ὁ πόνου παρῆχων*) mit aktiver Bedeutung dem zufälligen *κακός* gegenüber. Die Vulg. hat *πονηρία* durch *malitia* und *κακία* durch *nequitia* wiedergegeben\*\*); Luth. hat Schalkheit und Bosheit; Erasim. und ebenso Fr. wollen nicht *πονηρία*, sondern *κακία* durch *malitia* übersetzt wissen. Beide Worte haben einen allgemeineren und einen besondern Sinn, beide können *nequitia* und *malitia* heißen, aber Etymologie und Sprachgebrauch geben dem *πονηρός* als gewöhnliche Bedeutung *malignus* oder *malitiosus* (ebenso *dolus* von *dolere*) und dem *κακός* die Bedeutung *nequam*; in den andern Stellen des N. T.'s, wo *κακός* vorkommt, lassen sich beide Bedeutungen vertheidigen, da überall die *malitia* in der *nequitia* mit gefaßt gedacht werden kann, *Ἀπ.* 8, 22. 1 Kor. 14, 20., *Ἐφ.* 4, 31., *Tit.* 3, 3., 1 Petr. 2, 16. \*\*)

\*) Bei asyndetisch verbundenen Worten auch in den Mss. der *Klassiker* häufig; *Bremi* zu *Dem. de Cherson.* §. 69.

\*\*\*) In der *Itala* fehlt das letztere.

\*\*\*\*) Zu *πλεον.* val. *Juvenal* 1, 87.: et quando uberior vitiorum

των ἀπειθειῶς gesetzt. Nach alttestamentlichem Sprachgebrauch würde man an die auf verkehrter Gesinnung ruhende Lindheit gegen göttliche Dinge zu denken haben, Röm. 3, 11. In diesem Zusammenhange von Verfündigungen gegen die Nächstenliebe möchte aber vielmehr an den aus wilder Leidenschaft vorgehenden Unverstand zu denken seyn. Ἀσπόνδους, unerschöpflich, wird von ABD\* EG ausgelassen und von Millard Fr. für ein Einschiesel aus 2 Tim. 3, 3. erklärt. Allerdings sind die Zeugnisse dagegen bedeutend, nur will jener Erklärungsversuch, wie es hieher gekommen, nicht genügen, da man doch nur in denjenigen Fällen eine solche Einschließung aus einer andern Stelle erwarten kann, wo man sie als eine Reminiscenz sehen kann, welches hier nicht der Fall ist.

B. 32. Οἴτινες führt ebenso wie B. 25. eine Begründung ein. Uebereinstimmend mit Kap. 2, 15. wird auch den Leiden ein inneres sittliches Gericht zugeschrieben. Mel.: *unc agnoscit conscientia, quodlibet peccatum morte dignum esse, cum intuetur Deum et sentit iram Dei reputat, quantum malum sit neglectio Dei, vel concupiscentia adversus Deum.* Die Erwähnung der Todesstrafe bestrebend, da ja doch von göttlichem Gericht die Rede und überdies jene Laster vor weltlichem Gericht nicht mit dem Tode bestraft wurden. Ist nun von göttlicher Strafe die Rede, so scheint nicht angemessen, etwa an ein plötzliches göttliches Verhängniß zu denken (Schlichting), sondern es ist dann θάνατος hier wie 6, 16. und 21. 8, 13. als Bezeichnung des Gegensatzes der ζωὴ αἰώνιος anzusehen (Semler, e. i. c., Rölln.), und wir haben auf die Entwicklung dieses Begriffes zu R. 5, 12. zu verweisen. Das *συνεδοκῶσα* nicht einen noch höheren Grad der Verderbnis aus, als das *καὶ*, es deutet auf eine Erkenntnis, in welcher das angeborne Bewußtseyn, das vorher erwähnt wurde, bereits unterliegt ist. Mel. erklärt eigenthümlich: *non ut in foro dignus, consentientes, qui manifeste adjuvant aut defendunt aliorum scelera, sed eos, qui in sua natura titillantur similibus inclinationibus, etiamsi eas non prosequuntur.* Aber wie kann diese *concupiscentia* als ein höherer Grad als das *ποιεῖν* bezeichnet werden? Auch liegt doch in dem



*κρίνειν* K. 2, 1. der Gegensatz zu diesem *συνευδοκεῖν*. Die Lesart erscheint sehr turbirt. Die It. und Vulg. lesen: *Qui quum iudicium dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam (quod) qui talia agunt, digni sunt morte, et* (fehlt in der It.): *non solum, qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Isidorus Pelus. epp. IV, 60. erwähnt, daß Mehrere lesen wollten: *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτὰ, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πρῶσοῦσι*, welches auch cod. 13. liest, nur mit Weglassung des Artikels. Isidorus glaubt, es sei diese Lesart durch solche entstanden, welche sich darein nicht finden konnten, daß das *συνευδοκεῖν* einen höheren Grad der Verwerflichkeit, als das *ποιεῖν* haben sollte. Fr. nun bemerkt dagegen, daß diese Bedenklichkeit auch bei der andern angenommenen Lesart bleibe, und schlägt vor, die Entstehung der von Isidor erwähnten Lesart sich folgendermaßen zu denken. Man sei davon ausgegangen, daß die Dative *ποιοῦσιν* und *συνευδοκοῦσι* von *εἰσίν* abhingen und habe deshalb die Nominative — und zwar ohne Artikel — an die Stelle gesetzt, *ποιοῦντες* und *συνευδοκοῦντες*; bald habe sich der Mangel des Artikels bemerklich gemacht und dieser sei hinzugefügt worden; nun habe man aber noch wahrgenommen, daß *ἐπιγρόντες* seines Verbuns ermangele, weshalb cod. D. E. hinzugefügt *οὐκ ἐνόησαν ὅτι*, cod. G. *οὐκ ἔγνωσαν*. Fr. hat zu erwähnen unterlassen, daß schon Grasm. in der Anmerkung zum ersten Verse des 2. Kap. darauf aufmerksam gemacht, jene Lesart setze die Annahme voraus, daß der Ap. den Solöcismus begangen, den Dativ statt des Akkus. zu setzen. Allein eben dies, daß irgend Jemand einen solchen ungeheuren Solöcismus hier angenommen in einem an sich ganz planen Satze, widerspricht doch aller Wahrscheinlichkeit. Sollte nicht vielmehr das *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες κτλ.* als ein Glossen anzusehn seyn, welches den Zweck hat, aufmerksam darauf zu machen, daß, da der Apostel hier das *συνευδοκεῖν* für noch schlimmer als das *ποιεῖν* erklärt, auch das *συνευδοκεῖν* todeswürdig sei? Dabei möchte der Glossator auch Matth. 5, 21—28. im Sinne haben. Nachdem nun diese Glosse in den Text gekommen, entbehrte *ἐπιγρόντας* des *verh. fin.* und so entstanden die Zusätze *οὐκ ἐνόησαν κτλ.*

## Kapitel II.

## I n h a l t.

Auch der Jude bedarf der Gerechtigkeit aus Gott, denn, wenn sich mit besserer Erkenntniß ausgerüstet, ist er doch nicht minder ein Gesetzesübertreter. B. 1—29.

B. 1. Es fragt sich 1) wie knüpft *διό* an den Schluß in R. 1. an? 2) wen hat der Ap. unter dem *ὁ ἄλλων* im Sinne? Wir beantworten die letztere Frage zuerst. Der Ap. im *πᾶς ὁ ἄλλων* gebraucht haben, ohne an eine bestimmte Artung von Personen zu denken (Herv., Calv., Mel., z. B. Bucer), er kann vorzugsweise Heiden — die richterlichen Obrigkeiten (Chrys., Theod., Grot.), die Philosophen (er.)<sup>\*)</sup>, die besser Gesinnten unter ihnen überhaupt (Dlsb.) — im Auge gehabt haben, oder auch die Juden (Beng., Wetst., Lücke, Fr.). Nach der ersteren Ansicht hat der Ap. Absicht, zu zeigen, daß auch jene Klasse der Menschheit, die in den groben Ausbrüchen des Lasters sich frei hält, nicht minder sträflich sei; da bei rechter Prüfung sie im Grunde ihres Wesens sich ebenfalls schuldig fühlen müßte. Calv.: *amsl iudices, nihilominus agis. Et agere dicit, quia a recto sint animo, quando quidem proprie animus est.* Mel.: *qui praeditus moribus civilibus, damnatus tantum, qui obnoxii sunt manifestae turpitudini, nec minuat seipsum... is eadem facit, id est, habet impietatem in mente, dubitat, an Deus curet humana, an putat, exaudiat homines etc.* Da jedoch eben diese Rechtfertigung des *τὰ πάντα παράσσεις* noch nicht befriedigt, so erweist Dlsb. dies letztere von der Aeußerung desselben sündlichen Princips, die sich im Richter selbst kund giebt (Matth. 7, 1. 2.), und meint, daß der Ap., wiewohl er eigentlich nur an

\*) Pellic., welcher zwar nicht ausschließlich an Philosophen gedacht zu sein will, sondern an alle, welche den sträflichen Wandel durch gleiche Worte verderben wollen, seien es Heiden oder Juden, erinnert doch daran, was Seneca von jenen philosophischen Scheinrebnergern, welche thätig lebten, sagt, *eos fuisse in convicium suum disertos.*

die bessere Heidenwelt dachte, doch die Absicht hatte, daß der stets zum Nichten so bereitwillige Jude sich mit getroffen fühlen sollte. Dafür, daß der Ap. von vorn herein den Juden meine, werden von Rück. folgende Gründe geltend gemacht: 1) B. 9. wird Jude und Heide auf eine solche Weise zusammengestellt, daß erhellt, der vermeinte Vorzug des Juden vor dem Heiden habe keinen Grund, 2) Kap. 3, 1. spricht Paulus so, als habe er den Juden bereits alle Vorzüge abgesprochen, was er nicht thun konnte, wenn er nicht hier schon von ihnen gehandelt hatte, 3) B. 17. wird der Jude namentlich und zwar so ange- redet, daß man durchaus annehmen muß, der Ap. spreche zu derselben Person, an die schon das Vorhergehende gerichtet gewesen. Genannt werde der Jude aus demselben Grunde nicht, aus welchem auch der Heide am Anfange des ersten Kap. nicht genannt worden. Wir fügen noch hinzu, daß unserer Ansicht nach schon B. 4. eine Beziehung auf den Juden deutlicher hervortritt, und die ausdrückliche Erwähnung desselben B. 9. durch B. 8. vorbereitet wird. Unsere Ansicht ist demnach diese:  $\alpha\sigma\iota\varsigma$   $\delta$   $\kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\iota\omega\upsilon$  ist allerdings ganz allgemein, doch hat der Ap. den allgemeinen Satz vorangeschickt, um ihn bei den Juden in Anwendung bringen zu können. Auf diesen allgemeinen Satz wurde der Ap. durch B. 32. des ersten Kap. geleitet; dort war der Beifall, welcher dem Laster gezollt wird, gestraft worden. So wurde denjenigen Gelegenheit zur Selbsterhebung dargeboten, welche es am Nichten nicht fehlen ließen. Meister in diesem Nichten waren die Juden, und wiederum vorzugsweise gegenüber den Heiden. Gal. 2, 15. zeigt, wie der Heide schon als Heide das Prädikat des  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$  erhielt; wie der Jude auf sein Gesetz gestützt den moralischen Kritiker des Heiden machte, zeigt weiter unten B. 18—20. auf's Deutlichste. Ebenbaselbst zeigt aber auch B. 21—24., daß damals unter den Juden ein nicht geringerer Grad von Sittenlosigkeit statt fand. So konnte denn der Ap. in Betreff des Juden mit allem Rechte aussprechen, daß sein Nichten ihn noch nicht unsträflich mache, er konnte ihm auf den Kopf zusagen, daß was er richte in seinem eigenen Leben vorkomme. Wenn Dlsch. im Gegensatze hiezu bemerkt, das jüdische Leben sei doch im Ganzen nicht so verderbt, wie das der Heiden gewesen, und daß es doch ein

zu hoher Grad von Verblendung gewesen sein würde, wenn derjenige, der selbst einem Laster ergeben, dasselbe an Andern mit Härte hätte rügen wollen, so antworten wir nur, daß der Ap. B. 21 ff. dies wirklich den Juden zur Last legt, und daß wahrlich Beispiele solcher Selbstverblendung in keiner Zeit fehlen werden, zumal wenn wir festhalten, daß ja hier immer der Jude gegenüber den Heiden als Volk gedacht wird. — Viele Schwierigkeit hat den Interpreten stets das *διό* am Anfange des Satzes gemacht. Die meisten Ausleger knüpften es an jenes *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα κ. τ. λ.* in B. 32. des ersten Kap., wogegen Venetæ, Glöckl., Kölln., welchen sich auch Rück. anzuschließen geneigt ist, die Partikel mit dem Hauptgedanken von A. 1, 18 ff. in Beziehung setzen, in welchem ganzen Abschnitte von der Aeußerung des göttlichen Zornes an dem Sünder die Rede ist. Besonders hat Rück. in der 2. A. gezeigt, daß die Beziehung auf jenen Nebensatz in B. 32. keineswegs so befriedigend ist, wie die neuern Interpreten zu meinen scheinen: einmal ist jener Satz *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα -- θανάτου εἰσὶν* nicht der Hauptgedanke von B. 32.; sodann würde, auch wenn man diese Anknüpfung zugestände, immer noch nicht folgen, daß der Richtende *ἀναπολόγητος* ist, sondern daß er *ἄξιος θανάτου*. Die Zurückbeziehung auf den Hauptgedanken des letzten Theils des ersten Kap. ist sehr prekär, und immer müßte man dann die Ungenauigkeit annehmen, daß *ἀναπολόγητος* statt eines andern Wortes, etwa statt *ὑπόδικος* (3, 19.), stehe, und es eigentlich heißen müßte: *διὸ καὶ οὐ ἀναπολόγητος*. Bei dieser von allen Auslegern gefühlten Schwierigkeit schlagen wir einen neuen Weg ein: wir nehmen *διὸ* in demselben Sinne, in welchem *παρὰ τοῦτο* 1 Kor. 12, 15. vorkommt (s. Winer 5. 383., wo auch Beispiele desselben Gebrauchs bei Profsantribenten) darum d. i. bei alle dem — in unserer ältern Sprache drum, vgl. z. B. das Distichon von Angelus Silesius:

„Ich lieb' ein einzig Ding und weiß nicht, was es ist,  
Und ob ich es nicht weiß, drum hab' ich es erkieft.“

ürfen wir *διὸ* so auffassen, so entsteht ein scharfer Gegensatz *συνευδοκοῦσιν*, wie gerade einen solchen der ganze Gedanzusammenhang erfordert. — *Ἐν ᾧ* nach Grassm., Bezä

instrumental für: ἐν τούτῳ ὅτι, nach Wetst., Bölln. tempo-  
ral: während. Nach Vulg., Luther; worinnen: dies  
am richtigsten wegen τὰ αὐτά, wie schon Bisc. bemerkt —  
Ὁ κρίνων nicht als Vocat. zu nehmen, sondern als Nom. mit  
dem Verbum zu konstruiren: «du, der Richter, thust dasselbe»,  
mit ironischem Nachdruck nachgesetzt. Auch in den Klassikern  
ist häufig der Nom. mit Artikel, statt ihn mit dem Verbo zu  
konstruiren, für Voc. gehalten worden, worüber Kenney in  
Phalar. ep. p. 108. ed. Lips. Wider die Autorität aller grie-  
chischen Subsidien liest die Vulg., welcher sich Luther anschließt,  
ὁ κρίνεις, wodurch der Satz an Schärfe verliert. —

B. 2. Auch wir möchten nicht glauben, daß οἰδῶμεν  
sich mit Bestimmtheit auf die Kunde des jüdischen Gesetzes be-  
ziehe (Koppe, Rosenm. \*); aber Ap., welcher von den Hei-  
den das aussagen konnte, was in R. 1, 31. und in 2, 15. liegt,  
konnte wohl auch bei den Heiden ein solches Bewußtseyn der  
göttlichen δικαιοκρασία voraussetzen, daher οἶδ. der Ausdruck  
der allgemein menschlichen Erfahrung seyn könnte, wie auch  
8, 22., indeß 3, 19. 7, 14. 8, 28. hat der Ap. beim Gebrauch  
des Wortes doch wohl Christen vor Augen (1 Joh. 3, 2).  
Κατὰ ἀλήθειαν kann nicht mit Raphael, Koppe im Sinne  
von ἀληθῶς genommen werden, denn nur dies will der Ap.  
dardun, daß Gott durch jenes κρίνειν sich nicht in seinem Ge-  
richte werde irre machen lassen; de W. behauptet, es könne  
ne das Adv. nur adjektivisch genommen werden, als wenn  
stünde τὸ γὰρ κρίμα τ. Θεοῦ, τὸ κατὰ ἀλήθειαν ἐστὶν ἐπι-  
κτλ., und zwar darum, weil ἐστίν nicht heißen könne findet  
statt; allein da εἶναι εἰς ganz gewöhnlich vorkommt und öf-  
ter auch durch stattfinden übersetzt werden mag (s. B. 1 Kor.  
14, 22.), so ist kein Grund, warum es nicht auch hier so ge-  
braucht seyn kann. Fr. führt das ganz entsprechende Beispiel  
Apg. 4, 33. an.

B. 3. 4. Ἄε ist adversativ, der Angeredete weiß auch  
von dem unpartheiſchen Gerichte Gottes, er glaubt aber theo-  
richter Weise, daß es ihn nicht treffen werde. Das Demo-

\*) Nicht Grot., wie Reiche anzieht; vielmehr sagt Grot.:  
ipsa ratio nos docet.

αὐτοῦ hebt diesen Gegensatz noch mehr hervor, Win. 151. *Ὁ*, um die Einbildung des Angeredeten zu mären, daß gerade bei ihm eine Ausnahme statt finden werde. at der Ap. den Juden im Auge, so findet man die Voraus-  
 zung einer solchen Einbildung ganz natürlich. Fassen wir  
 s. Sages Sinn auf diese Weise, so ergibt sich, daß folgen-  
 e von Pelag. und Chrysoft. herausgehobne Gegensätze,  
 denn auch an sich richtig, doch nicht hier vom Ap. beabsich-  
 tigt sind. Pel.: *Si enim tu peccatorem tibi similem iu-  
 leas, quanto magis deus iustus te iudicabit iniustum.*  
 hrys.: *Τὸ σὸν οὐκ ἐξέσφυες κρίμα καὶ τὸ τοῦ θεοῦ  
 κερπέξῃ;* — Das *ἢ* führt eine andere Voraussetzung ein,  
 ist nämlich der Angeredete aus seiner bisherigen Straflos-  
 ztät den Schluß auf die endliche Straflosigkeit mache. Hat  
 r Ap. das jüdische Volk hiebei vor Augen, so darf man wohl  
 nehmen, daß er an das Strafgericht denkt, welches der Herr  
 erusalem und der jüdischen Theokratie geweissagt hat. Die  
 r Prädikate *χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία* dienen da-  
 t, den Begriff nach seinem ganzen Umfange darzustellen; das  
 ste bezeichnet die Eigenschaft, nach welcher Gott freiwill-  
 l und gern Gutes thut, das zweite die Nachsicht gegen den  
 nder, das dritte das Aufschieben der Strafe, vgl. Litt-  
 ann de synonym. I. S. 194. f. Fr. und Mey. eifern gegen die  
 ἀγνοῶν von Grot., Reiche, de W. angenommene Be-  
 atung *non considerans*; allein *ἀγνοέω* heißt auch nicht  
 r stehen, wie *νοέω* verstehen, Marc. 9, 32. Xen. Mem.  
 2, 33.; dies dem Sinne nach so viel als *non repu-  
 ns*. Das Präs. *ἄγει* kann, wie auch das Imperf., als un-  
 ksendete Zeit die Bed. des *conatus* haben (Joh. 10, 32.;  
 ; 6.); damit verwandt die Bed.: «sie kann führen» (Apg.  
 , 5.). Doch bedarf es hier dieser Auffassung nicht; man  
 an dabei stehen bleiben, daß es in der Natur der *χρη-  
 ότης* liegt, zu der *μετάνοια* zu führen.

B. 5. 6. Wichtige Stelle zur Beurtheilung des Ver-  
 Unisses göttlicher Gerechtigkeit zum Sünder. Bleibt der Sün-  
 r in Folge der göttlichen *χρηστότης* eine Zeit lang straflos,  
 ne Buße zu thun, so kommt dabei die göttliche Gerechtigkeit  
 ht zu kurz, denn jegliche freventlich verschmähte Gnade wird

instrumental für: ἐν τούτῳ ὅτι, nach Wetst., Kölln. temporal: während. Nach Vulg., Luther; worinnen: dies am richtigsten wegen τὰ αὐτά, wie schon Bisc. bemerkt — Ὁ κρίνων nicht als Vocat. zu nehmen, sondern als Nom. mit dem Verbum zu konstruiren: «du, der Richter, thust dasselbe», mit ironischem Nachdruck nachgesetzt. Auch in den Klassikern ist häufig der Nom. mit Artikel, statt ihn mit dem Verbo zu konstruiren, für Voc. gehalten worden, worüber Kenney zu Phalar. ep. p. 108. ed. Lips. Wider die Autorität aller griechischen Subsidien liest die Vulg., welcher sich Luther anschließt, ἃ κρίνεις, wodurch der Satz an Schärfe verliert. —

B. 2. Auch wir möchten nicht glauben, daß οἰδομεν sich mit Bestimmtheit auf die Kunde des jüdischen Gesetzes beziehe (Koppe, Rosenm. \*); der Ap., welcher von den Heiden das aussagen konnte, was in R. 1, 31. und in 2, 15. liegt, konnte wohl auch bei den Heiden ein solches Bewußtseyn der göttlichen δικαιοκρασία voraussetzen, daher οἰδ. der Ausdruck der allgemein menschlichen Erfahrung seyn könnte, wie auch 8, 22., indeß 3, 19. 7, 14. 8, 28. hat der Ap. beim Gebrauch des Wortes doch wohl Christen vor Augen (1 Joh. 3, 2). Κατὰ ἀλήθειαν kann nicht mit Rapphel, Koppe im Sinne von ἀληθῶς genommen werden, denn nur dies will der Ap. darthun, daß Gott durch jenes κρίνειν sich nicht in seinem Gerichte werde irre machen lassen; de W. behauptet, es könne das Adv. nur adjektivisch genommen werden, als wenn stünde τὸ γὰρ κρίμα τ. Θεοῦ, τὸ κατὰ ἀλήθειάν ἐστιν ἐπί κτλ., und zwar darum, weil ἐστίν nicht heißen könne findet statt; allein da εἶναι εἰς ganz gewöhnlich vorkömmt und öfter auch durch stattfinden übersetzt werden mag (3. B. 1 Kor. 14, 22.), so ist kein Grund, warum es nicht auch hier so gebraucht seyn kann. Fr. führt das ganz entsprechende Beispiel Apg. 4, 33. an.

B. 3. 4. Ἄε ist adversativ, der Angeredete weiß auch von dem unpartheiischen Gerichte Gottes, er glaubt aber thörichtlicher Weise, daß es ihn nicht treffen werde. Das Demon-

\*) Nicht Grot., wie Reiche anzieht; vielmehr sagt Grot.: ipsa ratio nos docet.

rat. τοῦτο hebt diesen Gegensatz noch mehr hervor, Win. S. 151. *Σύ*, um die Einbildung des Angeredeten zu marren, daß gerade bei ihm eine Ausnahme statt finden werde. Hat der Ap. den Juden im Auge, so findet man die Voraussetzung einer solchen Einbildung ganz natürlich. Fassen wir des Sages Sinn auf diese Weise, so ergiebt sich, daß folgende von Pelag. und Chrysoft. herausgehobne Gegensätze, wenn auch an sich richtig, doch nicht hier vom Ap. beabsichtigt sind. Pel.: Si enim tu peccatorem tibi similem iudicas, quanto magis deus iustus te iudicabit iniustum. Chrysf.: Τὸ σὸν οὐκ ἐξέφυγες κρίμα καὶ τὸ τοῦ θεοῦ θαυρεύξῃ; — Das *ἢ* führt eine andere Voraussetzung ein, daß nämlich der Angeredete aus seiner bisherigen Straflosigkeit den Schluß auf die endliche Straflosigkeit mache. Hat der Ap. das jüdische Volk hiebei vor Augen, so darf man wohl annehmen, daß er an das Strafgericht denkt, welches der Herr Jerusalem und der jüdischen Theokratie geweissagt hat. Die drei Prädikate *χρηστότης*, *ἀνοχή*, *μακροθυμία* dienen dazu, den Begriff nach seinem ganzen Umfange darzustellen; das erste bezeichnet die Eigenschaft, nach welcher Gott freiwillig und gern Gutes thut, das zweite die Nachsicht gegen den Sünder, das dritte das Aufschieben der Strafe, vgl. Tittmann de synonym. I. S. 194. f. Fr. und Mey. eifern gegen die drei *ἀνοχῶν* von Grot., Reiche, de W. angenommene Bedeutung non considerans; allein *ἀνοέω* heißt auch nicht verstehen, wie *νοέω* verstehen, Marc. 9, 32; Xen. Mem. I. 2, 33.; dies dem Sinne nach so viel als non repugans. Das Präs. *ἀγει* kann, wie auch das Imperf., als unvollendete Zeit die Bed. des conatus haben (Joh. 10, 32.; 13, 6.); damit verwandt die Bed.: «sie kann führen» (Apg. 22, 5.). Doch bedarf es hier dieser Auffassung nicht; man kann dabei stehen bleiben, daß es in der Natur der *χρηστότης* liegt, zu der *μετάνοια* zu führen.

B. 5. 6. Wichtige Stelle zur Beurtheilung des Verhältnisses göttlicher Gerechtigkeit zum Sünder. Bleibt der Sünder in Folge der göttlichen *χρηστότης* eine Zeit lang straflos, ohne Buße zu thun, so kommt dabei die göttliche Gerechtigkeit nicht zu kurz, denn jegliche freventlich verschmähte Gnade wird



über dem Haupte des Sünders zur Strafe. Theod.: καλῶς δὲ καὶ τὸ θησαυρίζεις σεαυτῷ τέθεικε, δεικνὺς ὡς οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἢ λόγων ἢ ἔργων παραδέδοται λήθη. Chrys.: θησαυρίζεις γάρ, φησι, σεαυτῷ ὄργην, τὸ πάντως ἀποκείμενον δηλῶν, καὶ δεικνὺς οὐ τὸν δικάζοντα, ἀλλὰ τὸν κρινόμενον αἴτιον τούτου· σεαυτῷ γάρ, φησι, θησαυρίζεις, οὐχ ὁ θεὸς σοι· ἐκεῖνος γὰρ πάντα ἐποίησεν ὅσα ἐχρῆν κτλ. θησαυρίζεις bildet den Gegensatz zu dem πλοῦτος τῆς χρηστότητος; σεαυτῷ dat. incomm. Κατὰ nicht durch (Rosenm.) — bei welcher Auffassung auch der Sinn wesentlich leidet — sondern nach Masf. gabe; insofern die Begriffe vermöge, gemäß in die instrumentale Bed. übergehen, könnte es übrigens der Sprache nach auch so gefaßt werden, s. zu dem κατὰ B. 7. Ἡμέρα ὄργης nach Ezech. 22, 24. Zeph. 2, 2. 3. von den göttlichen Sühnungszeiten, in denen die ὄργη offenbar wird, wie Apok. 6, 17, der Tag — die konkretere Zeitbestimmung ist malerischer, in Kuran noch emphatischer كالساعة die Stunde für den Gerichtstag (s. B. Sura 6.). Ἐν ἡμέρᾳ gewöhnlich für ἐν ἡμέρᾳ erklärt (Luth.), während Fr., Mey. darauf dringen, es enger an ὄργη anzuschließen und zu übersetzen: der am Sonntag ausbricht; wir vergleichen Jak. 5, 3. ὁ πῦρ ἐθησαυρίσατε ἐν ἑσπέραις ἡμέραις so wie das ἐν ἡμέρᾳ in unserm Kap. B. 16. und nehmen die gewöhnliche Provenienz an, nach welcher das εἰς mit eingeschlossen zu denken ist, Winer S. 390. Vor δικαιοκρασίας liest cod. D<sup>1</sup> und mehrere Minusk., Ueberff. und Väter ein καὶ, welches Bengel um der Harmonie des doppelten καὶ in B. 4. willen καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας, als ächt empfiehlt. Allein die äußern Zeugnisse für dasselbe sind nicht stark und was innere Gründe anlangt, so läßt sich dann ἀποκαλύψω nicht leicht erklären. Man müßte entweder mit Orig. die Offenbarung dessen, was geheim ist, überhaupt denken (Röm. 2, 16.), oder mit Fr. an die ἀποκάλυψις χριστοῦ, welche mit dem Strafgericht verbunden ist, 1 Kor. 2, 7. 8; 1 Thess. 5, 2; 2 Thess. 1, 7.; bei dieser letztern Annahme wäre jedoch χριστοῦ unentbehrlich, und wollte man annehmen, der ἵνα habe τοῦ θεοῦ mit ἡμέρα verbunden und die ἀποκάλυψις

ριστοῦ an dieser Stelle ἀποκάλ. Θεοῦ genannt, so ist  
 gelegen zu erinnern, daß, da ὁργῆς für sich steht, der Le-  
 zt voraussetzen muß, auch ἀποκαλύψεως stehe für sich und  
 x Gen. τοῦ Θεοῦ sei nur mit δικαιοκρισίας zu verbinden.  
 Wir machen demnach den Genitiv δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ  
 an ἀποκαλύψεως abhängig, und gerade das Ungewöhnliche  
 dieser Verbindung mag die Einschlebung des καὶ veranlaßt ha-  
 en. Die δικαιοκρισία Gottes wird ja in der gegenwärtigen  
 Best nur auf unvollkommne Weise offenbart, denn es muß  
 - sagt Orig. mit Berufung auf 1 Tim. 5, 24. — erst die  
 Wirkung jedes guten und jedes bösen Werkes austreiben, so daß  
 dieses Wort des Ap. an die Worte der Messiasde erinnert (Gef.  
 IX, 19.):

Gott gehet unter den Menschen

Seinen verborgenen Weg mit stillem Wandeln, doch enblich,  
 Wenn er dem Ziel sich naht, mit dem Donnergang der Entscheidung.

B. 7. 8. Wir haben zuerst die Struktur, dann die ein-  
 zelnen Worte, zuletzt den Gedanken zu erläutern. Auf drei-  
 fache Weise sind die Worte konstruirt worden. Erstens ἀπο-  
 κρίσει wird zu den drei Aff. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν  
 ergänzt: τοῖς μὲν καὶ ὑπομονὴν (ἀποδώσει) ἔργου αγα-  
 τοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν, ζητοῦσι ζωὴν αἰώ-  
 νιον (Def um.), oder τοῖς μὲν, καὶ ὑπομονὴν ἔργου αγα-  
 τοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν (ἀποδώσει), ζητοῦ-  
 σι ζωὴν αἰώνιον (als Apposition zu τοῖς μὲν), so Reiche \*).

\*) Reiche führt S. 190. Chrys. unter denen auf, welche ἀπο-  
 κρίσει mit ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον verbunden haben, S. 191. aber  
 erst es von Chrys. und Theoph., beide hätten ἀποδώσει mit δόξαν  
 : τ. κ. ἀ. verbunden. So steht dieser Kommentator mit sich selbst in  
 Widerspruch. Was Chrys. anlangt, so kann man einigermaßen zweifel-  
 haft seyn, wie er die Worte gefaßt habe; ich bin indeß geneigt, zu glau-  
 en, er habe ἀποδώσει mit δόξαν τ. κ. ἀ. verbunden. Bei Theoph.  
 ist dagegen die Sache klar, er folgt offenbar der Konstruktion, welche  
 u ζωὴν αἰώνιον das ἀποδώσει ergänzt: ὁ θεός, φησι, τοῖς μὲν  
 ητοῦσι τὴν μέλλουσαν δόξαν καὶ τιμὴν καὶ αἰ ἐνθυμουμένοις ταύ-  
 ην, ἐτι δὲ καὶ τὴν ἀφθαρσίαν, ἐν τῇ ἀναστάσει δηλαδὴ ἀπο-  
 κρίσει ζωὴν αἰώνιον.

Zweitens: τοῖς μὲν καὶ ὑπομ. ἔργ. ἀγαθ. (sc. οὔσι), δ. καὶ τ. καὶ ἀ. ζητοῦσι (als Apposition oder als Kasusfalsch), ζωὴν αἰώνιον (ἀποδώσει); so Bengel, Griech. Knapp, Fr. Drittens: καὶ ὑπομ. ἔργ. ἀγαθ. als näher Bestimmung zu ζητοῦσι und ἀποδώσει zu ζωὴν αἰώνιον ergänzt; so Vulg., Orig., Eras., Calv., Grot., Olsh., de W., Rück. Ganz konkret Luther: «ndmlich Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben.» Wir ziehen die zuletzt erwähnte Struktur vor; entgegensetzen läßt sich ihr nichts Triftiges, für sich hat sie die größere Einfachheit und Concinnität. Die von Fr. verteidigte Auffassung, nach welcher οἱ καὶ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (sc. ὄντες) zu einem Begriffe verbunden wird, kann nicht durch die Bemerkung widerlegt werden, welche Rück. über die Bed. von κατὰ macht, aber durch die Verweisung auf das οἱ κατὰ σάρκα und οἱ κατὰ πν. ὄντες Röm. 8, 5. ist doch auch noch gar nicht erwiesen, daß κατὰ ebenso zur Umschreibung gebraucht wurde, wie ἐκ auch in dem gleich nachfolgenden ἐξ ἐριθείας steht, so daß man gesagt hätte οἱ κατὰ φιλοσοφίαν für οἱ φιλόσοφοι, οἱ κατὰ ἀγάπην für οἱ ἀγαπῶντες. Findet sich überdies καὶ ὑπομονὴν in irgend einem Satze so gestellt, daß die Beziehung des Wortes auf ein ζητεῖν nahe gelegt ist, so wird man in Erinnerung der häufigen Stellen, wo von τρέχειν δι' ὑπομονῆς, καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ κ. τ. l. die Rede ist, gewiß geneigt seyn, diese Beziehung anzunehmen. Κατὰ haben hier sehr Viele, Schlichting, Rosenm., de W., Rück., instrumental genommen, der letztere mit Berufung auf Kap. 4, 16. 1 Kor. 12, 8.; an allen betreffenden Stellen, wo κατὰ geradezu für διὰ genommen wird, ist es richtiger, bei der Bed. vermöge zu bleiben, hier hat man indeß keine Veranlassung, von der gewöhnlichen adverbialen Fassung abzugehen, vgl. z. B. 1 Kor. 2, 1. ὑπομονὴ nach dem Vorgange der Vulg., welche patientia hat, von Luther an allen Stellen «Geduld» übersetzt; richtiger schon Eras., Calvin: perseverantia, Beza: patientis exspectatio. Klee, Reiche, Rück. fassen den Sing.

ἔργον als absichtlich gesetzt mit Bezug auf die Eine durchgehende sittliche Gesinnung des gesammten Handelns, aber es kommt zu häufig kollektiv vor, als daß man daran denken könnte, 1 Theff. 1, 3. 2 Theff. 1, 11. Gal. 6, 4. Jak. 1, 4. — In den drei Worten δόξα, τιμή, ἀφθαρσία liegt wohl nicht gerade, wie Olsh. will, ein Klimax; δόξα bezieht sich auf den Zustand der Verklärung (Kap. 5, 2. 8, 17. 18. 2 Tim. 2, 10.), τιμή auf die Anerkennung derselben (2 Tim. 2, 12. Offnb. 20, 6.), ἀφθαρσία auf die ununterbrochne Fortdauer (1 Kor. 15, 53. 1 Petr. 1, 4.); übrigens findet sich τιμή häufig mit δόξα verbunden, Hebr. 2, 7. 3, 3. 1 Petr. 1, 7. und dient also nur zur Amplifikation der δόξα. — Wir haben nun die dogmatische Frage zu beantworten, wie der Ap. den bessern Heiden und Juden die ζωὴ αἰώνιος verheißen konnte, welche doch nur durch Christum gewonnen wird, 1 Tim. 1, 16. 6, 12. 2 Tim. 1, 10. Tit. 3, 7. Schon die ältere luth. Dogmatik bei Gerhard, Calov hat hierauf erwidert, der Ap. spreche von gesetzlichem Standpunkte aus; die Verletzung des Gesetzes ist wirklich die ζωή, wäre nur der Mensch im Stande, es zu erfüllen, Röm. 10, 5. Gal. 3, 21. Im Wesentlichen sagt dasselbe de W.: «Der (materiale) Maßstab dieses Gerichts sind die Werke d. h. Handlungen des Menschen, wodurch keineswegs der Rechtfertigungslehre des Ap. widersprochen wird, denn diese hebt die ursprüngliche sittliche Zurechnung nicht auf, sondern setzt sie vielmehr voraus und macht das Ergebnis derselben, daß kein Mensch dem göttlichen Gesetze Genüge leistet zur Vollendung des sittlichen Charakters durch den Glauben geltend.» *Bona opera sunt via regni, non causa regnandi*, sagt Bernhard tract. *le grat. et lib. arb. sub fin.*, dessen Worte sich Gerhard einignet, loci T. VIII. S. 135. Von Fr. wird dagegen eingewandt, da Paulus den schlechten Juden und Heiden die Dualen der Gehenna „vere atque omnino“ verkündigt habe, so folge auch, daß er den frommen Juden und Heiden „non magis serio ac simpliciter“ das ewige Leben verheißt — allerdings, sobald nur feststeht, was aber eben nicht feststeht, daß die Bedingung, unter der das ewige Leben verheißt, eben so treulich erfüllt wird, als die, unter welcher

die Gehenna verheissen! \*) Daß dieser Ausleger beinahe eine Freude daran hat, seinen Schriftsteller möglichst ideenlos und kraftlos erscheinen zu lassen, zeigt sich besonders bei dieser Stelle. Nach Fr. soll nämlich der Ap. hier den frommen Juden und Heiden die Seligkeit verheissen haben: quia, quanta in Judaeis esset et paganis ad perfectam virtutem virium imbecillitas, in tempore non meminisset; oder es bleibe nur übrig, ut ap. in hac sententia fuisse credas, tamen si via regia per fidem in Chr. repositam ad sempiternam felicitatem pervenitur, esse tamen etiam semitam, quae per honestatem nonnullos Judaeos et paganos eodem ferat. Aber wer kann sich dabei etwas denken! Doch nicht genug. Es wird auch Rück., der *ἀνθρώπων ψυχῶν* von den Seelen verstand, geächtigt: qui ne hoc quidem consideravit, perferendos in Geenna cruciatus de ss. scriptorum sententia ad corpus maxime spectare. Darüber sprechen wir noch in B. 9. Wenn wir nun aber auch die von de W. aufgestellte Ansicht für die richtige halten, so entsteht weiter die Frage, hat nun der Ap. die frommen Heiden und Juden eben deshalb, weil außerhalb der Gemeinschaft mit Christo die *ἐργα ἀγαθά* keine Vollkommenheit erlangen können, wirklich als ausgeschlossen von aller Seligkeit gedacht? Bekanntlich ist dies die Lehre der katholischen wie der protestantischen Kirche (s. Gerhard loci T. II. S. 60. f. XX. S. 522. wider die entgegengesetzte Ansicht), wiewohl viele Kirchenväter und Scholastiker das Gegentheil gelehrt, ja selbst Luth. \*\*) und Aug. Au

\*) Daß der Ap. die Verwerflichkeit der Werke der Heiden - a Regel ansieht, folgern mit Recht die Ausleger (auch Fr.) aus de 7. und B. 15. Auch kann vielleicht hier auf B. 12. verwiesen werden: vgl. d. Auslegung desselben.

\*\*) In den Briefen (bei Walch B. XXII. S. 2283.) sagt er von Cicero: „Ein weiser und fleißiger Mann, hat viel gelitten und gelitten. Ich hoffe unser Herr Gott werde ihm und seines Gleichen gnädig seyn, wiewohl uns nicht gebührt, das gewiß zu sagen u. s. w.“ und Aug. in dem vortrefflichen 102ten Br., in welchem er die Antwort auf die Frage eines Heiden giebt, warum Christus so spät erschienen, hat sich ebenfalls nicht enthalten können, auf jenen Weg zu einer milderen Auskunft hinzudeuten, welchen Clem. Alex., Justin M. und andere

nahmen gestattet. Der vorliegende Text giebt darüber keine Auskunft; wohl aber leitet der B. 11. 12. aufgestellte Kanon, verbunden mit 3, 25. und Apg. 17, 30. darauf, daß dieses die Meinung des Ap. nicht gewesen seyn könne. Da vielmehr dießseits eigentlich nichts von der Hoffnung auf die *ζωὴ αἰώνιος* ausschließt, als der Unglaube an das nun dargebotene Heil (hierin stimmt Apg. 17, 30. mit Joh. 3, 36. Marc. 16, 15. 16. zusammen), so kann man nicht anders als erwarten, daß auch bei denen, welche dießseits die Kunde der Seligkeit überhaupt nicht erlangt haben, dieselbe Regel eintrete, und hierin liegt die Hoffnung der Mittheilung der evang. Erkenntnis an die unverschuldet ohne dieselbe aus der Welt Gegangenen. Man muß überhaupt festhalten, daß, wie Christus in den Parabeln von Lazarus und vom Weltgericht, so auch die Apostel hier die Idee der Vergeltung ohne Rücksicht auf die Modifikationen aussprechen, welche die Realisirung derselben durch die evangelischen Heilsanstalten erhält.

Auf die richtige Ableitung und Erklärung von *ἐπιθεία* hat zuerst Rück. hingewiesen. Ich habe seine Andeutungen verfolgend die Stellen gesammelt und beurtheilt, aus denen sich über den klassischen und hellenistischen Sprachgebrauch eine feste Ansicht gewinnen läßt, s. m. Beiträge zur Spracherkklärung des N. T. S. 25. ff.; hierauf hat Fr. in einem Erfurs zu Kap. 2. den Gegenstand abermals gründlich in Erwägung gezogen, ohne jedoch gerade zu neuen Resultaten gelangt zu seyn. Als sicher darf man nun wohl ansehen erstens, daß das Wort von *ἐπιθεῖω* abstammt; zweitens, daß seit Aristoteles die Bedeutung Parteisucht, Streitsucht vorherrschte, wel-

---

ter ihm eingeschlagen: cum nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis libris iam ex tempore Abrahae nec de stirpe carnis eius nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen huius sacramenti (der prophetischen Mittheilung der Einsicht in die Erlösung) participes fuerunt: cur non credamus, etiam in caeteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? (Opp. II. ed. Bon. S. 211.)

che auch an allen neutest. Stellen sich festhalten läßt, 2 Lu-  
 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3. Jak. 3, 14. 16. ~~Un-~~  
 gens ist es wohl möglich, daß, wie neuerdings auch Reich-  
 und de W. annehmen, auch die Schriftsteller des N. T. das  
 Wort von ἐπιζειν ableiten; wenigstens hat die Kenntnis der  
 eignen Muttersprache weder den Theodoret noch den Theo-  
 phylakt abgehalten, dieses zu thun. Das ἐξ ist Bezeichnung  
 der Abhängigkeit, daher Gehörigkeit zu einer Sphäre; schon  
 bei Klassikern Ähnliches, vgl. Bernhardt Syntax S. 229.  
 Winer S. 400. Die meines Wissens zuerst von Schlich-  
 ting ausgesprochene Meinung, daß die ἐπιθειά vorzugsweise  
 den Juden charakterisire, auf welche auch Rüd. geleitet wor-  
 den ist, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Wo-  
 ihnen das Ev. entgegengehalten wurde, trat sogleich die Dis-  
 putirsucht hervor, und Justinus M. wirft ihnen im dial. c-  
 Tryph. S. 517. die φιλοεικία ausdrücklich vor und sag-  
 S. 223.: «Wenn ich, wie ihr, streitsüchtig und eitel wär-  
 (φιλέριστος καὶ κενός), so würde ich mit euch nicht we-  
 sprechen, weil ihr nur auf Widerspruch bedacht seid, aber nicht  
 darauf, zu verstehen, was man euch sagt.» Wollte man ein-  
 wenden, daß doch aber in diesem Gliede wie in B. 7. die  
 Heiden ebenfalls mit eingeschlossen seyn müßten, so wird dieß  
 auch nicht zu leugnen seyn, nur konnte ja der Ap. zugleich  
 die Juden als solche darstellen, welche vorzugsweise in diese  
 zweite Klasse gehören. Giebt man dieß nicht zu, wie konnte  
 er den κατ' ὑπομογήν ἀγαθοῖς gerade dieses Prädikat οὐ  
 ἐξ ἐπιθειας entgegensetzen? Was Theod. sagt: οὐ τοῖς ἐκ  
 περιστάσεως τινος ὀλισθαίνουσιν εἰς αὐτήν, ἀλλὰ τοῖς  
 μετὰ πολλῆς αὐτήν μετιοῦσι σπουδῆς, läßt sich aus dem  
 Worte nicht herauspressen. Fr. meint, weil den οἱ ἐξ  
 ἐπιθειας doch immer die Liebe fehle, so habe das Wort ge-  
 radezu pro quovis magno vitio gebraucht werden können  
 (s. Th. I. S. 148.), wie ja auch ἡ ἀδικία für jede Art der  
 Schlechtigkeit stehe. Allein δικαιοσύνη ist wirklich ein Gut-  
 tungsbegriff für das Gute, während man dieß von der φιλοσο-  
 φία, wenn man diesen Terminus der ἐπιθειά gegenüberstellen  
 will, nicht sagen kann. Das aber wird Niemand behaupten,

daß der Grieche jede beliebige species des Lasters als Bezeichnung des ganzen genus gebrauchen konnte, wie z. B. die Streitsucht. Bei dieser Erklärung wird man dann in ἀλήθεια eine Beziehung auf die veritas evangelica anzunehmen haben, an welche Belag. ausschließlich denkt. Es gehört hier Bengels Anm.: saepe haec duo (ἀλήθεια, ἀδικία) inter se opponuntur, (1 Kor. 13, 6. 2 Theff. 2, 10. 12.), veritas continet iustitiam et iniustitia connotat mendacium. Beispiele von construct. var., wie hier die Rominnat. ὁργή και θυμός sc. ἀποδώσεται sind auch bei den besten Schriftstellern sehr häufig, vgl. z. B. über Thukydides P. I. Vol. I. S. 780. ed. Poppo. Θυμός, von Cicero richtig ex-candescencia übersetzt, ist die Aufwallung; ὁργή ursprünglich ebenfalls Aufwallung, im guten und im übeln Sinne. Bei der Bestimmung des Unterschiedes von ὁργή und θυμός hebt Ammonius und Eusthatus II. c. p. 7. bei ὁργή das Moment des Ausdauerns hervor, vgl. über beide Worte Littmann de Synon. I. S. 131. Uebrigens dient θυμός hier nur zur Verstärkung des Begriffs ὁργή, vgl. ὁ θυμός τῆς ὁργῆς, Offenb. 16, 19. 19, 15.

B. 9. 10. Daß στενοχωρία stärker als ἄλιπυς, hat schon Wolf aus der Gradation 2 Kor. 4, 8. erwiesen. Ψυχή schon von Aeltern urgirt: so sagt Belag., es diene zur Widerlegung der häret. Gnostiker, welche sagen, nur das Fleisch sündige und nicht der Geist; auch R ù d. hält die Seele fest, eben so Mey. nach dem Vorgange von Win. S. 148., aber mit dem Unterschiede, daß ψυχή als Sitz der Empfindung gedacht wird, und diese gehört dem somatischen Leben an\*). Belag. gedenkt aber auch der von Grot. vortragenen Ansicht, der den Ausdruck für einen Hebraismus = persona erklärt. Auch Fr., der indeß nicht den Hebraismus anerkennt und anima übersetzt, erklärt den Ausdruck für circumlocutio. Gegen R ù d. macht er geltend, daß es ja B. 10. nur heiße: παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ, wodurch

\*) Xbálarb erinnert an den Ausspruch von Aug. de civ. Dei I. 20. c. 10. und sagt: Si consideremus diligentius, dolor, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animae est enim dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore.



che auch an allen neutest. Stellen sich festhalten läßt, 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3. Jak. 3, 14. 16. Unmöglich ist es wohl möglich, daß, wie neuerdings auch Keihe und de W. annehmen, auch die Schriftsteller des N. T. das Wort von ἐπιτείν ableiten; wenigstens hat die Kenntnis der eignen Muttersprache weder den Theodoret noch den Theophylakt abgehalten, dieses zu thun. Das ἐξ ist Bezeichnung der Abhängigkeit, daher Gehörigkeit zu einer Sphäre; schon bei Klassikern Aehnliches, vgl. Bernhardt's Syntax S. 229. Winer S. 400. Die meines Wissens zuerst von Schlichting ausgesprochene Meinung, daß die ἐπιτεία vorzugsweise den Juden charakterisire, auf welche auch Rüd. geleitet worden ist, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Wo ihnen das Ev. entgegengehalten wurde, trat sogleich die Diputirsucht hervor, und Justinus M. wirft ihnen im dial. c. Tryph. S. 517. die φιλονεικία ausdrücklich vor und sagt S. 223.: «Wenn ich, wie ihr, streitsüchtig und eitel wäre (φιλέριστος καὶ κενός), so würde ich mit euch nicht mehr sprechen, weil ihr nur auf Widerspruch bedacht seid, aber nicht darauf, zu verstehen, was man euch sagt.» Wollte man einwenden, daß doch aber in diesem Gliede wie in B. 7. die Heiden ebenfalls mit eingeschlossen seyn müßten, so wird dieß auch nicht zu leugnen seyn, nur konnte ja der Ap. zugleich die Juden als solche darstellen, welche vorzugsweise in diese zweite Klasse gehören. Bleibt man dieß nicht zu, wie konnte er den καθ' ὑπομονὴν ἀγαθοῖς gerade dieses Prädikat οἱ ἐξ ἐπιτείας entgegensetzen? Was Theod. sagt: οὐ τοῖς ἐκ περιτάσειός τινος δλισθαινοῦσιν εἰς αὐτήν, ἀλλὰ τοῖς μετὰ πολλῆς αὐτήν μειοῦσι σπουδῆς, läßt sich aus dem Worte nicht herauspressen. Fr. meint, weil den οἱ ἐξ ἐπιτείας doch immer die Liebe fehle, so habe das Wort geradezu pro quovis magno vitio gebraucht werden können (s. Th. I. S. 148.), wie ja auch ἡ ἀδικία für jede Art der Schlechtigkeit stehe. Allein δικαιοσύνη ist wirklich ein Sattungsbegriff für das Gute, während man dieß von der φιλοφροσύνη, wenn man diesen Terminus der ἐπιτεία gegenüberstellen will, nicht sagen kann. Das aber wird Niemand behaupten,

daß der Grieche jede beliebige species des Lasters als Bezeichnung des ganzen genus gebrauchen konnte, wie z. B. die Streitsucht. Bei dieser Erklärung wird man dann in ἀλήθεια eine Beziehung auf die veritas evangelica anzunehmen haben, an welche Pelag. ausschließlich denkt. Es gehört hier Bengels Anm.: saepe haec duo (ἀλήθεια, ἀδικία) inter se opponuntur, (1 Kor. 13, 6. 2 Theff. 2, 10. 12.), veritas continet iustitiam et iniustitia connotat mendacium. Beispiele von construct. var., wie hier die Romian. ὁργή και θυμός sc. ἀποδώσεται sind auch bei den besten Schriftstellern sehr häufig, vgl. z. B. über Thytydides P. I. Vol. I. S. 780. ed. Poppo. Θυμός, von Cicero richtig ex-candescencia übersetzt, ist die Aufwallung; ὁργή ursprünglich ebenfalls Aufwallung, im guten und im übeln Sinne. Bei der Bestimmung des Unterschiedes von ὁργή und θυμός hebt Ammonius und Eusthatus II. c. p. 7. bei ὁργή das Moment des Ausbauerns hervor, vgl. über beide Worte Tittmann de Synon. I. S. 131. Uebrigens dient θυμός hier nur zur Verstärkung des Begriffs ὁργή, vgl. ὁ θυμός τῆς ὁργῆς, Offenb. 16, 19. 19, 15.

B. 9. 10. Daß στενοχωρία stärker als θλίψις, hat schon Wolf aus der Gradation 2 Kor. 4, 8. erwiesen. Πυρρὴ schon von Aeltern urgirt: so sagt Pelag., es diene zur Widerlegung der häret. Gnostiker, welche sagen, nur das Fleisch sündige und nicht der Geist; auch R. ü. c. hält die Ved. Seele fest, eben so Mey. nach dem Vorgange von Win. S. 148., aber mit dem Unterschiede, daß ψυχή als Sitz der Empfindung gedacht wird, und diese gehört dem somatischen Leben an \*). Pelag. gedenkt aber auch der von Grot. vortragenen Ansicht, der den Ausdruck für einen Hebraismus = persona erklärt. Auch Fr., der indess nicht den Hebraismus anerkennt und anima übersetzt, erklärt den Ausdruck für circumlocutio. Gegen R. ü. c. macht er geltend, daß es ja B. 10. nur heiße: παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ, wodurch

\*) Abälard erinnert an den Ausspruch von Aug. de civ. Dei l. 20. c. 10. und sagt: Si consideremus diligentius, dolor, qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animae est enim dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore.

freilich nichts bewiesen wird; dann aber auch, wie schon oben bemerkt, daß ja Marc. 9, 43. Luc. 12, 4. 5. zeige, daß vorzüglich der Leib in das Feuer der Gehenna komme. Es fallen einem zwar etliche Fragen ein, wodurch man den so gewissenhaft an das Wort sich bindenden Eregeten in Verlegenheit setzen könnte, wie es sich nämlich der Heiland doch wohl gedacht habe, daß der Wurm, der zugleich mit dem Feuer quälen soll, im Feuer nicht verbrennen werde und noch mehr, wie das Feuer es machen werde, um nicht die Finsterniß, die zu gleicher Zeit als Strafe verkündigt wird, zu vertreiben (Matth. 8, 12.); allein man weiß schon, daß dieser Interpret die Beantwortung solcher Fragen dem Heilande selbst zuschieben wird, der es zu verantworten habe, wenn er Dinge ausgesprochen hat, die sich nicht reimen. Jeder Vernünftige wird jedoch auch hier die Regel in Anwendung bringen, daß wo in den Reden Christi und der Apostel die Vorstellungen, welche von Gott und der Ewigkeit gegeben werden, sich einander ausschließen, dies zum Fingerzeige dient, daß sich die Rede im Gebiete des Bildes bewegt. In Betreff der Auffassung von *ψυχή* ist unbedenklich Brot. beizustimmen und zwar aus dem Grunde, weil, wenn die andere Ansicht die richtige wäre, es vielmehr heißen würde: *ἐπὶ ψυχῆν παντός ἀνθρώπου*, vgl. Kap. 13, 1., wo dieser Sprachgebrauch unleugbar ist. — Die Erklärung des *πρώτον* in Kap. 1, 16. hatten wir bis zu dieser Stelle aufgespart. Wenn die eine Klasse von Interpreten es als Zeitbezeichnung, die andere als Bezeichnung der Rangordnung ansah, so haben beide Recht, nur daß das Zeitverhältniß anders zu fassen ist, als dies von Chrys. und den Andern geschehen. Es ist so gedacht, daß die Juden bei der Predigt des Ev. wie bei dem Gerichtsakt zuerst in Betracht kommen, hierin liegt dann auch die Rangordnung. Die zu Grunde liegende Wahrheit ist, daß sich Gott zu einigen Klassen der Menschheit in ein näheres Verhältniß setzt, sich ihnen näher offenbart; diesen gelten dann auch die Allen gemeinsamen Güter vorzugsweise, so wie wir z. B. von der Sonne, die doch auch um der übrigen Welt willen da ist, sagen: sie leuchtet zunächst den Menschen. Zunächst wird auch hier die beste Uebersetzung seyn. Der

Begriff der ζωὴ αἰώνιος aus B. 7. wird hier in δόξα, τιμὴ und εἰρήνη auseinandergelegt.

B. 11—13. Daß Gott bei seinem Gerichte das Streben des Menschen zum Entscheidungsgrunde macht und nicht einen äußeren Vorzug, sagt B. 11.; daß Gott auch mit Rücksicht auf die empfangenen Mittel richten wird, sagt im Einklange mit Luc. 12, 48. B. 12.; daß der Besitz des mosaischen Mittels des positiven Gesetzes kein Rechtfertigungsgrund vor Gott sei, sagt B. 13., welcher sich nicht sowohl auf den ganzen 12. B. zurückbezieht, als auf dessen zweite Hälfte. Ueber die Parenthese, welche manche Ausleg. und Ausg. schon bei B. 13. annehmen, sprechen wir bei B. 16. — Der gerechte Richter faßt nicht die Person, sondern nur die Sache in's Auge (Chrys.); s. Harleß über προσωποληψία zu Eph. 6, 9. Ἀνόμιος bezieht sich, da ja B. 14. 15. den Heiden irgend einen νόμος zuschreiben, nur auf das mosaische Gesetz. Es wird nur die Vergeltung in der Form der Strafe erwähnt, denn der Ap. hat ja in dem Kap. nur den Zweck, die Strafbarkeit auch der Juden zu zeigen. Freilich konnte dieser Zweck ihm eben so wenig verbieten, hier auch der belohnenden Vergeltung zu gedenken, als er B. 7. u. 10. sich davon hat abhalten lassen. Daher man sich denn vielleicht auf diesen B. berufen kann, um zu zeigen, daß die von uns vertheidigte Ansicht über B. 7. die richtige sei. Καὶ vor ἀπολοῦνται bezeichnet das richtige Verhältniß zwischen Ursache und Folge. Aus ἀπολοῦνται schloß Dobwell und in neuerer Zeit Religionsphilosophen, wie Weiße \*), Billroth, eine Vernichtung derer, die das christliche Prinzip nicht in sich haben; Rück. hat in der 2. Ausg. erklärt, an Vernichtung habe er bei seiner Auslegung dieser Stelle nicht gedacht, über der Sache nach nimmt er es ja doch so, denn er beruft

\*) Vgl. Weiße, d. philos. Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums S. 29—33., den Aufsatz von Müller in den Studien und Kritiken 1835. 3. H., den Aufsatz von Weizel über die urchristl. Unsterblichkeitslehre in den Studien und Kritiken 1836. 1. H. S. 905 f., Weiße ebend. 1836. 2. H. Die dogmatischen Gründe gegen die Annahme einer Vernichtung der Unwiedergeborenen entwickelt auch Kern in der Wab. Zeitschr. 1840. H. 3. S. 82. ff.

sich hier auf R. 6, 23. und 1 Kor. 15, 18., in der ersten Stelle, wie auch zu R. 6, 16., erklärt er aber *θάνατος* für «den Tod, auf welchen kein Leben folgt» — nur darüber, sagt er, müsse man zweifelhaft seyn, ob der Ap. eine Auferstehung der Ungläubigen gelehrt habe. Allerdings kann man zweifelhaft darüber seyn, ob von dem Ap. eine Fortdauer der dem göttlichen Leben Entfremdeten gelehrt werde. Merkwürdigerweise gedenkt er auch nicht an einer Stelle der Gehenna; die Stellen, wo man Erwähnung des Schicksals der vom Reich Gottes Ausgeschlossenen erwarten sollte, wie 1 Kor. 15., enthalten eine solche nicht. mehrere sprechen allem Anschein nach für die *ἀποκατάστασις* (R. 5, 16. 11, 32—36.): dagegen haben die Pharisäer anerkanntermaßen die allgemeine Auferstehung gelehrt, wie denn auch Dan. 12, 2. sie ausspricht: ferner spricht 2 Theff. 1, 9. von einem *αἰώνιος ὄλεθρος* der Feinde des Evangeliums, u. Apg. 24, 15. bekennt P. sich zu der *ἐλπίς, ἀνάστασιν μέλλειν ἕσθαι νεκρῶν, δικαίων τε καὶ ἀδίκων*, vgl. auch meinen Comment. zu Hebr. 6, 2. 9, 27. Daher muß denn *ἀπόλλυσθαι* in dem sonst so gewöhnlichen Sinne *miseriae tradi, perire* genommen werden, 2 Theff. 2, 10. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15. Das gegenüberstehende *κρίνεσθαι* ist, wie eben aus dem Zusammenhang offenbar ist, für *κατακρίνεσθαι* gesetzt, über welchen Gebrauch s. m. Komm. zur Bergpred. zu Mtth. 7, 1. Der Ausdruck *ἀκροατής* erklärt sich daraus, daß das mosaische Gesetz der Mehrzahl einzig und allein durch Vorlesen bekannt wurde, vgl. Gal. 4, 21. Mtth. 5, 21. Jak. 1, 22. Joh. 12, 34. Auch Polybius gebraucht von seinen Lesern neben der Benennung *οἱ ἀναγιγνώσκοντες* (10, 26, 10. und 10, 31, 6.) auch *ἀκούοντες* und *ἀκροαταί* (1, 13, 6. 9, 1, 2.), weil nämlich die Vornehmen seiner Zeit ihre besondern Vorleser hielten. Das Vorurtheil, daß der bloße Besitz des Gesetzes schon gerecht macht, wird auch B. 17. gerügt und ist dasjenige, womit es auch der Brief des Jakobus zu thun hat.

B. 14. Die Ideenverbindung wird verschieden gefaßt. Mehrere nehmen an, B. 14. solle den 12. B. stützen (Calv., Mel., Flatt, de W.); die Meisten erkennen den Zusammenhang mit B. 13. und geben ihn so an. Entweder wird angenommen, der Ap. wolle zeigen, daß bei den Heiden eben-

alles auf das ποιεῖν ankomme (Grot., Kölln., Rück.), daß auch die Heiden einen νόμος haben, mithin auch aufwendbar sei: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιοθήσονται. on Chrys.: οὐκ ἐκβάλλω τὸν νόμον, φησὶν, ἀλλὰ καὶ ἄθεν δικαίῳ τὰ ἔθνη — ἀρκεῖ ἀντὶ τοῦ νόμου τὸ σὺδος καὶ λογισμὸς. Calv.: probat frustra obtendi a vobis ignorantiam, quum factis suis declarent, non solum se habere iustitiae regulam. Nulla enim vobis unquam sic ab humanitate abhorruit, ut non se in leges aliquas contineret. So namentlich Fr., indeszen wir die erst erwähnte Beziehung nicht auszuschließen, denn anzuschließen haben (Wolf, Dsh.). — "Ὅταν δ. ἰ. ἄν. wann irgend, so oft als, von dem, was öfters vorkommen kann; auch B. 26. 27. führt darauf, daß der Ap. nicht eine bloße Möglichkeit denkt. "Ἐθνη ohne Artikel, daher Beng.: non τὰ ἔθνη, homines aliqui ἐξ ἔθνων. Et nonnulli dicere ἔθνηκοί, quod solet in peiorem partem accipi. So Fr., weil doch der Ap. von den Heiden im Ganzen vorher im ersten Kap. gesagt, daß sie einem offenem Lasteren ergeben seien und weil er den Artikel setze, wo er von einzelnen Heiden handelt und ihn weglasse, wo er von einem Einzelnen spricht (vgl. 1 Thess. 4, 5. mit Röm. 9, 30.). Diese Behauptung will indes der Interpret selbst nicht absolut annehmen wissen, indem er vorher 1 Kor. 1, 23. anführt, wo der Artikel fehlt, obwohl die Heiden gemeint sind (vgl. Matth. 21. Apg. 4, 25. 21, 11. Röm. 15, 12. 18.); auch wird in Röm. 9, 30. füglich an die Heiden im Allgemeinen gedacht. Es ist ja aber auch durchaus kein Grund, warum nicht der Ap. von der Heidenwelt im Ganzen sprechen könnte, wenn er dabei nur an Einzelne denkt, zumal da, wie Beng. Calv. bemerken, nicht leicht irgend ein Heide ist, der nicht in gewissem Maasse das Gesetz erfüllte. Die Negation soll das ἔχειν negiren, ist also per traiectionem von ihrem Orte getrennt (Win. S. 510.), — wie Fr. meint, mit rhetorischer Absicht, ihr, des Gegensatzes wegen, diese Stellung im Satze zu geben, welche ποιῆ hat. Man sollte dies zugeben, wenn der Schluß lautete: ὁμοῦς νόμον

*ἔχουσι*, aber, so wie jetzt die Worte lauten, ist wohl die Ex-  
 jection für unabsichtlich zu halten. Der Effect der Antithese  
 wäre in der That noch besser erreicht worden, wenn dem Ver-  
 fasser sogleich der Hauptbegriff entgegentrat, zu welchem der  
 Nachfolgende den Gegensatz bildet. *Ποιεῖν νόμον* wie sonst  
*πράσσειν, φυλάσσειν, τηρεῖν, τελεῖν*, ausüben B. 25.  
 Gal. 5, 3. Von dieser natürlichen Auffassung werden Mehrere  
 theils durch dogmatische Bedenklichkeit, theils durch falsch-  
 Ansicht über den Zusammenhang abgeführt. Der erste, zu  
 welchem sich diese abweichende Ansicht findet, ist Beza. Er  
 faßt den Zusammenhang von B. 13. und 14. nicht anders  
 als wir; auch nach seiner Meinung will der Ap. zeigen, daß  
 auch bei den Heiden von dem νόμος die Rede seyn kann, daß  
 also auch sie unter den *ποιηταὶ τοῦ νόμου* mit begriffen wer-  
 den können. Aber zu welchem Endzweck will der Ap. dies  
 darthun? Wie Beza sagt: (testatur ap., gentiles) aliquando  
 turpis et honesti discrimen habere, ex cuius utriusque  
 violatione merito et ipsi ut impii et iniusti condemnantur.  
 Hätte der Ap. — dies ist des Reformators Ansicht — in die-  
 sem Zusammenhange nachweisen wollen, daß auch bei  
 den Heiden irgend eine Erfüllung des Gesetzes vorkommt,  
 so würde das in direkten Widerspruch mit dem Endzweck von  
 B. 13. treten, daher ist *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* nicht *facere*,  
 sondern *praecipere, quae lex praecipit*. Derselben An-  
 sicht haben sich dann angeschlossen Jak. Cappellus, welcher  
 sagt: *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* sei hier das, was nachher  
 B. 15. unter *ἔργον νόμου* verstanden wird, *officium le-*  
*gis*, Bochart, Limborch, Elsner, Wetstein, Flatt.  
 Bochart namentlich macht auch das dogmatische Bedenken  
 geltend, vor der Wiedergeburt könne keine eigentliche Erfüllung  
 des Gesetzes statt finden, worauf schon Mel., Calv. und  
 Bengel geantwortet haben. Dem Bedenken von Beza aber,  
 daß der Ap. durch das Zugeständniß einer theilweisen Ge-  
 setzeserfüllung von den Heiden dem in B. 13. beabsichtigten  
 Endzweck entgegentreten würde, ist durch die Bemerkung zu  
 begegnen, daß ja das *τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν* keineswegs  
 eine genügende und vollständige Gesetzeserfüllung aus-  
 sagt. — Was die Lesart anlangt, so lesen statt *ποιῆ* cod. A B

nebst einigen anderen Subsidien ποιῶσιν, welches Lachm. aufgenommen hat, wofür ποιούσιν D\*, und einige wenige Minuskelhobb. ποιεῖ. Der Plural statt des Singulars scheint durch den Plural des Substantivs ἔθνη veranlaßt zu seyn, auch der Konjunktiv nach ὅταν könnte eine Korrektur im Interesse der bessern Gracität seyn; indeß urtheilt Win., daß nach äußern Gründen der Kritik der Indicat. Präs. nach ὅταν, obwohl bei andern spätern Schriftstellern häufig, der neutestamentlichen Gracität fremd gewesen seyn dürfte, s. Win. S. 284. Φύσις stets im Gegensatz zu συνήθεια — in den Stellen wo dies anders scheinen möchte, ist es nur Schein, wie Harlesß in der äußerst gründlichen Erörterung zu Ephes. 2, 3. nachgewiesen hat — und zu προαιρέσις, wie dies die Stelle zeigt bei (Pseudo-) Justinus (quaest. resp. ad orthodox. B. 103. p. 459.): «Es würde den Menschen nicht begegnen, daß der Eine in die Art Sünde fällt, der Andere in eine andere, εἰ ἀδυναμίᾳ φύσεως καὶ οὐκ ἀβουλίᾳ προαιρέσεως ἡμάρτανον οἱ ἄνθρωποι.» Diob. Sicul. fragm. 23. spricht von einer φυσικὴ εὐλάβεια — auch zum νόμος, als welcher objectiverweise auf dem Gebiet der συνήθεια, subjectiverweise auf der προαιρέσις des Menschen beruht. Arist. de repr. sophist. 1, 12.: ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἄληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν, vgl. Briffonade ad Aristaen. S. 656. Auch in den neutestamentl. Stellen bezeichnet φύσις das, was leiblicher oder geistlicher Weise der Mensch von der Geburt her hat, (1 Kor. 11, 14. \*). Die früher von Rück. ausgesprochene irrige Ansicht, daß φύσις niemals einen angeborenen Trieb des Menschen bezeichne und daß

\*) Daß diese konstante Bedeutung von φύσις auch Eph. 2, 3. nicht verlassen werden kann, hat Harlesß dargethan; und wenn Fr. gerade an dieser Stelle an eine consuetudo, quae in naturam verteat, denkt, so hat ihn hier einmal jene Unparteilichkeit verlassen, mit welcher er sonst sehr bereitwillig zugestehet, daß Paulus mitunter Unvernünftiges lehre; von der Uebersetzung eramus natalibus irae dei obnoxii sagt er nämlich: haec interpretatio et per se (ein Argument, welches er gewiß keinem Andern zugestehet) et propter ante dicta absurda, und die von ihm noch zu Hülfe gerufene Stelle Matth. 13, 1. würde er gewiß, wenn ein Anderer sich darauf berufen hätte, besser zu übersetzen wissen.



daher *φύσει* an unserer Stelle mit *ἔργον* zu verbinden sei (so auch Beng. und Usterl 4. A.) hat dieser für Belehrung offene Interpret in der zweiten Aufl. zurückgenommen. Wenn nun der Ap. hier lehrt, daß die Heiden durch einen angeborenen Trieb sich zum gesetzmäßigen Handeln hingetrieben fühlen können, so kann dies allerdings dazu gebraucht werden, um zu zeigen, daß wenn er auch Eph. 2, 3. die Heiden als von der Geburt her der *ἀνομία* und damit der *ἀμαρτία* verfallen — welche nur das Korrelatum der *ἀνομία* ist — darstellt, hiemit dennoch nach seiner Ansicht nicht eine absolute sittliche Depravation ausgesprochen seyn soll. — In *ἐαυτοῖς εἰσι νόμος* übersetzt weder Luth. richtig «ein Gesetz», noch de W. «Gesetz»; vielmehr ist «das Gesetz» zu übersetzen, da der Ap. zeigen wollte, daß sie dasjenige besitzen, worauf der Jude einen besondern Anspruch machen zu dürfen glaubte. Daß *νόμος* auch ohne Artikel das mosaische Gesetz bezeichnet, dafür hat Rück. in der neuen Ausg. S. 106. noch einmal ausführlich den Beweis geliefert. *Conscia mens ut cuique sua*, heißt es bei David, *ita concipit intra Pectora pro facto spemque metumque suo*, und Juvenal: *Exemplo quodcumque malo committitur ipsi Displicet auctori, prima haec est ultio, quod, se Iudice, nemo nocens absolvitur.*

B. 15. Es wird näher dargethan, daß die Heiden sich selbst den Dienst leisten, welchen das mosaische Gesetz den Juden leistet. Wir stellen unsere Ansicht auf, die vornehmsten Abweichungen in Auffassung des Einzelnen berücksichtigend, und prüfen am Schluß die Hauptdivergenz in Betreff der Auffassung des Ganzen. — Ueber *οἰκτιρες* s. zu R. 1, 25., es kann auch hier kausal übersetzt werden; de W.: «da sie ja zeigen.» Daß *ἔργον* an keiner Stelle, so wie sonst *χρῆμα*, geradezu periphrastisch stehe, darf jetzt als anerkannt angesehen werden, vgl. Win. S. 556. und Fr. z. d. St. Es wird demnach nur zwischen folgenden Auffassungen die Wahl seyn können. Entweder hat *ἔργον* die Bed. *Gesellschaft* (2 Tim. 4, 5.), wie es hier die Meisten auffassen, welche in B. 14. der Erklärung von *Beza* folgen, wiewohl auch *Anderere* (Er., Grot., Clarius, Beng.: *opus legis*, *legem ipsam cum sua activitate; opponitur litterae, quae*

: accidens); oder aber es ist kollektivisch zu fassen wie 7. (Vorst, Chryf. \*), Heum., Chr. Schmid, Reize, de Wette, Frischke \*\*). Wir geben dieser zweiten affassung den Vorzug, und zwar darum vorzüglich, weil sich vom Geschäft nicht füglich gesagt werden kann, es sei eingeschrieben und weil auch die Wahl des Ausdr. γραμμάς, wie Grot. andeutet, durch die Rücksicht auf den vom König Gottes geschriebenen Dekalogus veranlaßt ist (2 Kor. 3, 7). Vgl. auch Jerem. 31, 33. und bei Wetst. und typke entsprechende Ausdrücke der Klassiker; namentlich gehören hieher die vorzüglich schönen Stellen des Sophokles, die es unerschütterliche Bewußtseyn eines von Gott in's Innere des Menschen gelegten Gesetzes aussprechen, im Oed. Tyr. 548. ff. und in der Antigone B. 450., was sie von den νόμια παρτα κάσφαλῆ θεῶν sagt. Auch würde der λόγος ἔμψυτος κ. 1, 21. hieher gehören, wenn man dort erklären wollte wie Chultheß in f. Komm. z. d. St., wogegen Steiger zum Br. Petri S. 212. — Wie und wo zeigen nun die Heiden dieses in ihr Inneres geschriebene Gesetz? Nach der Annahme vieler eben durch ihr Thun, B. 14. (Grot., Romm., Fr., Rück., Mey.). Nach unserer Ansicht dagegen

\*) Chryf.: τὰ ἔργα, οὐ τὰ γράμματα, ταῖς διαβολαῖς αὐτῶν κολάσαντες.

\*\*) Rück. will unter ἔργον die „gesetzesmäßige Handlungsweise im Anzen“ verstanden wissen und erkennt nicht an, was Fr. ihm entgegenhält, daß dies eben nichts anderes sei als τὰ ἔργα. Auch wir nennen inbeß kaum etwas anderes darin finden. Was Dlsch. will, be-  
nennen wir nicht einzusehen; auch er mißbilligt die Beziehung auf die  
getlenen ἔργα und bemerkt: „Der Ap. will vielmehr nicht bloß sagen, daß  
der Erkenntniß der Heiden ein Wissen vom Gesetz sei, sondern  
ß auch ihr Wille die Kraft habe, es bis auf einen gewissen Grad zu  
nehmen. Deshalb verklagen die Gedanken den Menschen mit Recht, weil  
die sündige That zu lassen wirklich die Kraft hatte. Es ist demnach  
γον = τὸ ἐργάζεσθαι zu fassen.“ Auch aus dem, was der Pf.  
κ. 7, 23., worauf er verweist, über den νόμος τοῦ νοός sagt, wird  
es nicht deutlich, wie dieses geschriebene Gesetz, von dem er hier spricht,  
jend etwas über die Willenskraft der Heiden aussagen könne. Gerade  
gen diese Fassung spricht besonders Calv.: Non intelligit insculptum  
rum voluntati, ut appetant et studiose persequantur, sed quia  
: veritatis potentia vincuntur, ut non possint non approbare.

Abolud, Kömment z. Röm. Br.

geben die folgenden Worte die Art und Weise, wie sie dies zeigen, genauer an, daher Castellio verbindet: *id quod testabitur conscientia*; ebenso Theodor., Pelag., Erasm. \*), Clerius, Beng. Der Letztere: *demonstrant sibi, ceteris hominibus et deo ipsi quodammodo*. Gegen diese unsere Auffassung, daß der folgende Satz diese erstern Worte noch näher erläutere und daß also das *ἐνδεξιωνται* das unwillkürliche Resultat des sittlichen Prozesses im Gemüthe des Heiden sei, wendet de W. ein, es sei hart anzunehmen, daß die gen. absol. die Art und Weise angäbe, wie die Heiden das zeigten und außerdem könne auch das *ἐνδεξιωνται* nur von «einer Thätigkeit» verstanden werden. Beide Gründe sind indeß nichtig; denn wie soll im entferntesten eine Härte darin liegen, einen gen. absol. durch indem oder da aufzulösen, was ja vielmehr das Gewöhnliche ist? und eine Thätigkeit findet ja beim Akte des Zeigens ebensosehr statt, wenn derselbe unwillkürlich, als wenn er willkürlich ist. In den Worten de W.'s giebt sich auch nur ein rechter Gegensatz, wenn er, statt von einer Thätigkeit zu sprechen, geschrieben hätte, *ἐνδεξιωνται* können nur von einem absichtlichen Zeigen verstanden werden, das aber hätte sich auch das Irthümliche seiner Bemerkung herausgestellt. — Bei Erklärung der folgenden Worte ist die Untersuchung anzustellen, ob das comp. *συμμορφοειν* die Bedeutung des simplex habe (Grot., Koppe, Kölln.), wozu zur Bestimmung des Sinnes nicht gleichgültig ist. Behauptungen dieser Art haben einen zwiefachen Sinn. Die Meinung dessen, welcher die comp. im Sinne der simpl. nimmt, lautet die seyn, daß zwar ursprünglich irgend eine *ad significat* stattgefunden, diese indeß entweder allmählig im Sprachgebrauch verschwunden sei, oder doch wenigstens auf den Sinn *testa-*

\*) Erasm. in der Paraphrase: *etenim cum nationes a lege mosaica alienae, ultro naturae ductu, quae lege iubentur, faciunt; quamvis nullo legis mosaicae praescripto moneantur, tamen ipsi sibi legis vice sunt, propterea quod rem legis exprimit non tabulis, sed ipsis mentibus insculptae, et quidquid apud eos qui sub lege vivunt, geri solet apud tribunal, hoc in istorum peccatore geritur, dum pro te aut adversum te testimonium dicit conscientia.*

Einfluß habe; oder es kann die seyn, daß die Präposition auch schon ursprünglich ohne Bedeutung mit dem simpl. verbunden worden. Nur das Letztere zu behaupten ist irrational, wogegen das Erstere unzählige Male in der Sprache vorkommt. Fr. und Mey. erklären sich mit Eifer gegen jene Behauptung, auch wenn sie nur in dem zuerst genannten Sinne ausgesprochen wird. So hatte ich in d. 3 A. dieses Komm. z. d. St. mit Berufung auf Buttman, in indic. in Dem. orat. in Mid. p. 186., bemerkt, *ουνειδέναι* sei öfter nur so viel als *ειδέναι*. Fr. beeifert sich nun zu zeigen, daß in diesem und ähnlichen comp. wie *ουννοσιν*, *ουλλυπεισθαι* das *ουν* eine Bedeutung habe, daß es nämlich *apud animum suum* (scire) ausdrücke. Daran ist allerdings nicht zu zweifeln; die Bemerkungen, welche Fr. schon in f. Komm. zum Mark. S. 36. und 78. in Beziehung auf diese Frage gemacht hat, sind vollkommen beifallswerth. Daß jedoch *ουνειδέναι* dem *conscius esse* entspreche, giebt auch Buttman in der angeführten Stelle an und sagt dennoch: *ex naturali huius verbi vi, qua significat conscium esse, peculiaris gr. linguae usus fluxit, qua etiam simpliciter significat scire de aliquo*. Da das *apud animum suum* nichts weiter zur Bestimmung des Sinnes beiträgt\*), so würde, falls hier durch das *comp.* nichts weiter als dies ausgedrückt ist, gesagt werden können, daß es mit dem *simpl.* gleichbedeutend sei. Derselbe Fall ist im Lat. bei den comp. mit *con* wie *conficere*, *comprobare*, *collaudare*, *consequi*, auch *contestari* selbst (wie *ουνειδέναι* in bestimmter Phrasis), vgl. Rudmann *institt. gramm. lat.* I, 297. und Bremi zu *Νεπος* Themist. 7, 2.; desgl. den *Abjektivis consimilis*, *condignus* u. a. Im Griech. hält es sich eben so bei *ουντελέω*, *ουντίλλω*, *ουντέμνω*.\*\*)

\*) Der erwähnte Kommentator bemerkt selbst zu Marc. 1, 27., in *ουντιναι προς εαυτους* sei das *ουν* eigentlich überflüssig, insofern es schon in *προς εαυτους* enthalten sei.

\*\*) Auffallender wäre es, wenn auch *ουνδαπτω* in dieser Bedeutung vorkäme, wie es Xf. im *lex. Platon.* s. h. v. angiebt und auch die Bipont. übersetzt in *Plato legg. X. 909. C.*: *αν δε τις ελευθερος ουνδαπτη* cot. Allein man wird an dieser Stelle richtiger übersetzen: „Wenn ein Freier zugleich mit einem Sklaven das Begräbniß ver-“

Was *συμμαρτυρεῖν* betrifft, so hat Rüd. die zwei Bedeutungen angenommen: für Jemand Zeugniß geben, und zugleich mit Jemand zeugen. Die erstere hat er mit Schleusner aus Xenoph. hist. graeca III. 3, 2. abgeleitet, obwohl Fr. auch an jener Stelle die Ved. *una testari* versteht und die von Rüd. angenommene schlechthin verwirft. Unserer Ansicht nach kommt *συμμαρτυρεῖν* allerdings an mehreren Stellen mit *μαρτυρεῖν* überein und ist alsdann so aufzufassen, daß das *σύν* die *συμφωνήσις* ausdrückt, welche zwischen dem Zeugenden und dem, von welchem etwas bezeugt wird, stattfindet; insofern ist es denn auch = für Jemand zeugen. Man vgl. *σύν* in *σύμμετρος*, *σύμμορφος*, *con* in *consimilis*, *condignus*. Als ein unzweifelhaftes Beispiel führen wir aus Plato de legg. III. 680. D. an: *Μεγ. — οὐ μέντοι Λακωνικὸν γε, ἀλλὰ τινὰ μᾶλλον βίον Ἰωνικὸν διεξέρχεται ἐκάστοτε: νῦν μὲν εὖ τῷ σῶ λόγῳ ἔοικε μαρτυρεῖν, τὸ ἀρχαῖον αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἀγριότητα διὰ μυθολογίας ἐπανενγκῶν. Κλ. Νελ. Αδ. Ἐνυμμαρτυρεῖ γάρ.* Wenn nun schon die reine Orakelcität *συμμαρτυρεῖν* so gebrauchte, um wie viel weniger kann es befremden, wenn dieser Gebrauch bei den Späteren vorkommt, da die Regel gilt, daß die Späteren für die *compp.* Vorliebe haben \*). So können wir aus den LXX. noch anführen Jer. 11, 7: *συμμαρτυρόμενος συνεμαρτυρόμην τοῖς πατέρασιν ὑμῶν ἐν ἡμέρα, ἣ ἐξήγαγον αὐτοὺς, ὀρθρίων συνεμαρτυρόμην λέγων.* Und eben so ist dieser Gebrauch bei Paulus selbst R. 9, 1. unzweifelhaft und R. 8, 16. wenigstens ganz zulässig. — Von denen, welche *ἐνδείκνυνται* auf die *vitae honestas gentilium* beziehen, wird *συμμ.* größtentheils in der Ved. *una testari* genommen; das womit zugleich die *συνείδησις* bezeugt, ist eben jene *honestas vitae*, das was sie bezeugt, ist nach Fr., Rüd. der Inhalt von

richtet.“ *Συνθήκω* dagegen, welches Eur. Hippol. B. 687. (653.) vorkommt, wo Pierson, Monk *νῦν τεθηγμένους* lesen wollten, wird von Bothe, Hermann geschützt und *σύν* für abundirend oder verstärkend erklärt, vgl. Hermann zu Viger ed. 3. S. 643. Anm.

\*) Auch die aus mehreren Worten zusammengesetzten Verba, die eigentlich der Poesie angehören, lieben die Späteren, vgl. Bremi zu Dem. de Cherson. S. 65.

B. 14., τοὺς φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶντας ἑαυτοῖς εἶναι νόμον. Allein das μαρτυρεῖν kann doch kein anderes Objekt haben, als ἐνδείκνυται; dies leuchtet ein, wenn man sich, was eben so wohl sehn könnte, gesetzt dächte: συνενδεικνύσης τῆς συνειδήσεως; richtiger also Rosenm.: συμμαρτυροῦσης τῆς συνειδήσεως sc. νόμον γραπτὸν εἶναι ἐν τ. καρδίᾳ αὐτῶν. Ueber die Zulässigkeit dieser Verbindung sprechen wir nachher. Wir, die wir nicht die Bed. una testari annehmen, können als das, was bezeugt wird, wie schon erklärt wurde, nur das Vorhandenseyn des νόμος γραπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν ἐθνῶν ansehen. Doch was verstehen wir nun unter der συνειδήσεως, welches Wort gewiß von Manchem von vornherein als gleichbedeutend mit dem νόμος γραπτὸς genommen werden wird? Der Schluß des Ap. ist einfach dieser: Nach begangener That zeigt sich im Menschen eine richterliche Thätigkeit; diese kann nicht seyn, wo kein Gesetz ist. Die συνειδήσεως ist also hier allerdings die Thätigkeit der conscientia consequens, allein darum ist noch nicht der νόμος als conscientia antecedens zu denken, auf ihn wird vielmehr erst der Schluß gemacht aus den λογισμοί. Es muß demnach bei dieser Darstellung dem Ap. jener Unterschied zwischen der objektiven Substanz des Guten, die sich im Geiste manifestirt, und dem Verhältnisse des endlichen Geistes zu derselben vor Augen gestanden haben — ein Unterschied, der in verschiedenen Modifikationen in alten und neuen Moralsystemen gesetzt wird. Die Scholastiker unterschieden die synderesis (Korruption von συντήρησις), das Bewußtseyn der allgemeinen sittlichen Vernunftwahrheit, und conscientia, der anwendende Verstand; Mel. in den deff. theol. unterscheidet im Gewissen die lex divina und den syllogismus practicus; Kant das Sittengesetz oder die praktische Vernunft und das Gewissen oder die moralische Urtheilskraft d. i. die verstandesgemäße Anwendung des Sittengesetzes; im kantischen Sinne sagt auch de W.: der νόμ. γραπτ. ist von der συνείδ. verschieden, denn «nach der Natur der Sache kommt das angeborene Sittengesetz im Gewissen nur zum Bewußtseyn.» Die Darstellung des Ap. beruht auf derselben Unterscheidung; der ν. γραπτὸς ist bei ihm nicht verschieden von dem ν. τοῦ

νοός, R. 7, 23. und wenn wir Tit. 1, 15. νοῦς und συνειδησις bestimmt geschieden finden, so ist die dort gemachte Unterscheidung gewiß dieselbe, welche hier bei dem ν. γραπτός und der συνειδησις eintritt. Die λογισμοί sind also, nach des Ap. Anschauung, die Richter, in deren Person das Gesetz selbst zum Vorschein kommt. Αὐτῶν, von D G dem συνειδήσεως aus Mißverstand nachgesetzt, ist ohne Zweifel, eben so wie auch nachher μεταξὺ ἀλλήλων, von dem Ap. des Nachdrucks halber vorangestellt worden und könnte füglich auch mit dem asp. αὐτῶν geschrieben werden, Win. S. 143. A. 4. — Den zweiten gen. absol. sehen wir als nähere Erklärung des ersteren an; er giebt an, in welcher Weise die συνειδησις für das Vorhandenseyn des innern Gesetzes Zeugniß ablege. Luth. trennt diesen zweiten gen. abs. so sehr, daß er sich erlaubt, sogar dazu einzuschließen. Λογισμοί, von der Vulg. nicht entsprechend cogitationes übersetzt, und danach von Luth. «Gedanken»; es hat die Bedeutung computatio und daher ratiocinatio, iudicium; \*) wir möchten im modernen Sprachgebrauche am liebsten Reflexionen setzen, s. z. B. Weich. Gal. 17, 12. — Es ist die Bedeutung von μεταξὺ zu bestimmen. Von Koppe, Vater, Wahl ist es als Adverb. in der Bed. einst, hernach genommen (Apg. 13, 42.), von Kölln. in der Bed. dazwischen, dabei; bei der letztern Fassung ist das Wort ein bloßes Flickwort, und überdies ist diese Konstruktion mit die Frucht der Verlegenheit um einen befriedigenden Sinn bei der gangbaren Auffassung, auf welche jeder zunächst geführt wird. Wir nehmen also μεταξὺ als Präposition; die gangbare Bed. ist zwischen, unter, so Schlegel, Bretschn., Syr., Vulg., Luth. und überhaupt alle Uebersetzer, welche die erstervähnte Auffassung nicht theilen, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Einen übersetzen: inter se in-

\*) Die Vulg. hat, statt den Gen. abs. des Griechischen in der Abl. zu übertragen, hier übersetzt: cogitationum accusantium, zu welchem groben Versehen Erasmus die Bemerkung macht: Qui nolunt interpretem usquam errasse et eum sp. s. suggerente vertisse, vel unum hunc locum si possint expediant. Atqui huius unius loci tam insignis supinitas et osoitantia tam evidens satis argumento potest esse, quantum illi fidendum sit in aliis.

vicem, die Andern: mutuo, oder auch wie Beza: sese mutuo. Bölln. nun, behauptend, daß die Bedeutung des Wortes nicht «sattfam» untersucht worden sei, thut gegen die Bed. gegenseitig Einspruch, welcher wohl verdient hätte, von Fr. und Rück. berücksichtigt zu werden. Er sagt, es müsse die Bed. des Wortes immer zurückgeführt werden können auf ein räumliches Dazwischensyn — wie mag er sich aber dann die auch von ihm mit zum Belege angeführte Stelle Matth. 18, 15. erklärt haben \*)? Auch wir sagen, daß die Bed. gegenseitig nur anzunehmen ist, wenn sie sich auf zwischen, unter zurückführen läßt, denn allerdings sprechen die beigebrachten Belege nur für diese Bedeutung. Man hat sich nicht zum Bewußtseyn gebracht, daß inter se noch verschieden seyn kann von invicem und mutuo. Die Unsicherheit der Auffassung spricht sich bei Rück. aus, welcher sagt: «man verbindet richtiger μεταξύ mit ἀλλήλων, was nur untereinander heißen kann und das Gegeneinanderstehen der sich anlagenden und vertheidigenden Gedanken bezeichnen wird.» Inter se heißt zunächst nur: exclusio tertio; bleiben wir bei dieser Bed., so liegt streng genommen in den Worten kein anderer Sinn, als der von Glöckl. ausgebrachte: «μεταξύ giebt recht bestimmt an, daß im Innern des Menschen selbst und zwar mitten unter den Gedanken selbst die anlagenden Gedanken aufsteigen werden.» Es kann aber auch zweitens sich als Nebenbed. anschließen invicem oder bestimmter alternatim, wie die Spätern sagen, wechselseitig, welches den Gegensatz von pariter bildet, so daß jezt das Eine, jezt das Andere statt findet (Grot., Rosenm.); oder drittens die Nebenbed. mutuo, vicissim, wechselseitig, gegenseitig. Mir sind keine Beispiele bekannt, wo μεταξύ ἀλλήλων deutlich in diesem letztern Sinne vorkäme; indeß trage ich kein Bedenken, sie zuzugeben, da sie in allen Sprachen so natürlich an die erstere sich anschließt: unter einander, between each other u. s. w. Nimmt man sie an, so resultirt der Sinn, daß

\*) Auch Wahl erklärt diese Stelle falsch durch μηδενός ὄντος μεταξύ σου καὶ αὐτοῦ. Wie kann man aber μηδενός ὄντος ergänzen? vielmehr ist der Satz brachylogisch und so zu fassen: „so daß die Sache zwischen euch beiden bleibt.“



das Objekt der Anklage die *λογισμοί* selbst sind; dies ist von Rüd. und Fr. als unstatthaft angesehen worden, weil ja die *λογισμοί* vielmehr die Richter seien. Doch hat auch Beng. so erklärt: sicut actor et reus, und also den Richter und Beklagten in den *λογισμοί* zugleich gefunden, und Rölln. sucht diese Fassung durch die Bemerkung zu rechtfertigen, daß doch die Begierden ebensowohl als die sittlichen Urtheile in der Form der Gedanken auftreten. Diese Bemerkung ist scharfsinnig, geht aber doch nicht tief genug, denn es ist übersehen, daß die Gedanken, deren Inhalt Begierden sind, weder anklagen, noch entschuldigen, daß die anklagenden und entschuldigenden Gedanken über beiden stehen. Beng. ist bei seiner Bemerkung wahrscheinlich von der Reflexion geleitet worden, daß der Mensch seine Entschuldigungen selber wieder anklagt und seine Anklagen selber wieder entschuldigt; hätte indes der Ap. dieses gemeint, so hätte er von einem inneren Prozesse in zweiter Instanz gesprochen ohne des Hauptprozesses der ersten Instanz Erwähnung zu thun, worin die *λογισμοί*, statt sich einander, vielmehr die Thaten des Menschen anklagen. Wir haben schon gesehen, daß die *μαρτυρία* der *συνείδησις* und das sog. nachfolgende Gewissen in seiner Thätigkeit darstellt; so können wir denn nun auch als das Objekt der Richtersprüche der *λογισμοί* nur den Menschen selber mit seinen Thaten ansehen, und nehmen *μεταξύ* nicht in der Bed. gegenseitig, sondern nur untereinander, welches man denn auch im Sinne von *alternis* oder *alternatim* fassen mag. Gewiß hat der Ap. mit Absicht *μεταξύ ἀλλήλων* vorangestellt, indem er ausdrücken will, daß auch ohne äußere Richter ein Gerichtsakt statt findet — wie der Dichter sagt: *demens, quid tibi prodest, non habere conscium, habenti conscientiam?* — Zu dem ἢ *καί* bemerkt Beng.: *particula etiam concessiva ostendit, cogitationes longe plus habere, quo accusent, quam quo defendant.*

Unter den abweichenden Interpretationen ist am meisten diejenige zu beachten, nach welcher die *vitae honestas gentilium* als dasjenige anzusehen ist, wodurch sie beweisen, daß das Gesetz in ihr Inneres geschrieben sei, und wonach auch das *συμμαρτυρεῖν* der *συνείδησις* zugleich mit der *vitae*

estas den νόμος γραπτός erweisen soll (s. oben). Wir sahen diese Auffassung in Fr.'s Worten S. 122.: quippe qui tendant, se legis mosaicae praescripta in animis inaptata ferre morum honestate, eorumque conscientia ad testimonio comprobabit et (eorum) meditationes inter se invicem crimina coacervabunt aut etiam (i. q. sorte) culpam amovebunt. Gegen diese Auffassung haben wir einzuwenden: 1) daß der Ap., wodurch sie diesen, gar nicht erwähnt und dem Leser zu suppliren überlassen haben sollte, muß befremden; ist doch auch, unseres Wissens, vor Grot. Niemand auf diese Ergänzung gefallen.

Soll für das innere Sittengesetz der Heiden neben ihrer irgend das Gewissen als Zeuge auftreten, wie kommt es, daß der Ap. statt vorzugsweise das gute Gewissen in seiner Äußerung zu schildern, vorzugsweise das böse darstellt und des Beifalls des Gewissens nur beiläufig Erwähnung thut? —

B. 16. *Ἐν ἡμέρῃ* haben viele Ausleger nicht geglaubt das verb. fin. B. 15. *ἐνδείκνυται* anschließen zu dürfen, sondern nicht an *συμπαρτυρούσης*, weil beides Präs. seien, hier aber ein Zukünftiges (*κρίνεῖ*) dargestellt werde. So sind denn viele bis zum 12. Verse \*) zurückgegangen und haben *ἐν ἡμέρῃ* an *κρίθησονται* angeschlossen, so Beza, Grot., Limb., cum., Ernesti, Griesb., Knapp, Reiche; Andere hängen an den Schluß von B. 13., also an *δικαιωθήσονται*, (Watabl., Pareus, Schott, Win. S. 438. 3. A., Schm.). Beide Verbindungen haben gegen sich, daß der bestehende Gedankenzusammenhang von B. 12—14. zerrissen wird und daß bei der ersteren, vermöge der Länge der Partikelse, durchaus B. 15. irgend ein wiederaufnehmendes Wort erwartet wird; gegen den Anschluß an *δικαιωθήσονται* in B. 13. spricht aber auch überdies das *ὅτι κρίνεῖ* in B. 16. müssen wir denn also *ἐν ἡμέρῃ* an B. 15. anschließen; es zwar ist zuerst der Auskunft von Fr. zu gedenken, welcher *δείκνυται* als reines Präs. genommen und auf den Wandel

\*) Ja Stuart bezugt sogar Lust, B. 16. an B. 11. anzunehmen.

der Heiden bezogen hat, das Part. *συμμαρτυρούσης* aber, wie auch *κατηγορ. και ἀπολογ.* im futurischen Sinne von dem, was bald eintreten wird (Win. S. 322. 4. A.). Das Urtheil über diese Auffassung bestimmt sich je nach dem Urtheil über die damit zusammenhängende Auffassung der ganzen Stelle. Außerdem haben wir, wenn wir in der Eintheilung subtil verfahren, fünf verschiedene Arten der Anknüpfung zu erwähnen: 1) *ἐνδείκνυται* wird im Sinne des Futur. genommen und die Beh. desselben wird urgirt (Beng., Chr. Schmid, Dlsk.); «Offenbar wird das Gesetz und das innere Gericht, welches die Heiden in ihrer Brust tragen, an dem Tage, wo Gott auch das Verborgene richten wird.» Beng.: *Quia quidquid fuit, tunc tum conspicietur, definitur et manebit.* Auch Orig. kann mit in diese Klasse begriffen werden, er bemerkt ausdrücklich, es sei von den *cogitationes* die Rede *quae tunc erunt*, sondern *quae nunc sunt in nobis*, in diesen bleiben *signacula quaedam in animis*, welche erst dann offenbar machen wird. Das Präsens kann für das Fut. von dem bald Eintretenden gebraucht werden (Win. S. 242). 2) Es wird dem *ἐνδείκνυται* eine im Zusammenhange der Worte begründete Emphase beigelegt; so Erasim. in der Paraphr.: *secundum haec igitur indicabit illos deus omnium, quum quod nunc occulte fit in praecordiorum latebris, tum propalam fiet sub oculis omnium.* Gfste: *quod quidem testimonium conscientiae accusantis vel etiam defendentis etsi plurimum valeat in hoc saeculo, praecipuum tamen locum habebit in die iudicii.* 3) *ἕως* ist statt *eis* gesetzt, entweder im Sinne bis auf den Tag, oder mit Beziehung auf den Tag; Calvin: *rationes autem istas accusandi et defendendi ad diem Domini conferunt non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent, sed quia sint tanquam quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat.* 4) Der Ap. dachte, als er *ἐνδείκνυται* schrieb, nur an die Gegenwart, aber allmählig trat ihm in's Bewußtseyn, wie erst am Gerichtstage dieser innere Akt recht offenbar werden werde (Rück., de W., Mey., Win. S. 489. 4. A.). 5) Es findet dieselbe Breviloquenz statt, wie B. 5. und Jak. 5; 3.

daß in dem *ἐν* zugleich das *εἰς* liegt, «bis zu dem Tage in und an demselben.» An diesem Tage nämlich wird vorzugsweise jener richterliche Prozeß offenbar, denn, während vorher Andere nur davon wußten, insofern die Heiden selbst sich darüber mittheilten, wird derselbe alsdann auch abgesehen von ihrer Mittheilung an und für sich offenbar seyn. Es vereinigen sich also in dieser grammatisch begründeten Erklärung die Momente der vorher angegebenen. — *Ὅτε* das adv. temp. für das relat. gesetzt (Joh. 9, 4. Hebr. 9, 17.) «an dem Tage, wann», wie auch bei den Klassikern vgl. Herm. zu Big. S. 915. *Τὰ κρυπτά* nicht mit Beng. dichter Weise auf die *συνελθσεις* und die *λογισμοί* zu beziehen, sondern zuerst mit Bezug auf alle verborgne Sünde, wie 1 Kor. 4, 5.; aber wird die verborgne Sünde an's Licht gezogen, so kommt auch das verborgne Gericht zu Tage. *Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, wie 1 Kor. 15, 1. 2 Tim. 2, 8., nicht, wie Balduin thut, mit *κρίνει* zu verbinden, «gemäß der Norm keines Ev.», auch nicht, wie Theophyl. thut, mit *διὰ τοῦ*, in welchem Falle es wohl auch heißen würde *τὸ διὰ τοῦ*, sondern auf den Inhalt des ganzen Satzes zu beziehen, «wie dies mein Ev. lehrt.» Da er von dem, was er sein Ev. nennt, ausagt, daß er es durch Offenb. empfangen, Gal. 1, 11. 12., so sind Stellen wie die vorliegende, aus denen sich ergibt, welchen Umfang er dem Begriffe *τὸ εὐαγγέλιόν μου* gab, von Interesse. Das Gericht wird durch Christum vollzogen, Apg. 17, 31. 10, 42.

B. 17. Einige Ausleger, denen sich Rück. in der 2. Ausg. angeschlossen, nehmen zwischen dem hier folgenden Abschnitt und dem vorhergehenden gar keinen Absatz an; Andere beziehen ihn auf B. 12. und 13. zurück, neuerdings Kölln., Mey., Fr. Hof B. 14., so daß an der Stelle des *εἰ δὲ οὐ* ebensowohl *ἔτιαν οὐ* stehen könnte. Sollte *ἰδέ* (oder auch *ἴδε*, Win. S. 493.) die richtige Lesart seyn, so ergäbe sich allerdings ein ganz neuer Absatz. Lesen wir jedoch *εἰ δὲ*, so läßt sich eine Beziehung auf das Vorangegangene nicht wohl leugnen, und zwar nehmen auch wir eine Beziehung auf B. 14. an. Wenn es dort heißt: «Wenn irgend die Heiden, die kein Gesetz haben, doch als Gesetz thun, so sind sie sich selbst Gesetz;» so wäre hier

der Gegensatz: «Wenn aber du Jude, das Gesetz habend, es nicht erfüllst, so ist es so gut, als hättest du keins.» Gerade dieser Gedanke ist nun in dem Folgenden ausgesprochen. B. 25. sagt, die Beschneidung ohne Gesetzeserfüllung macht noch gar nicht zum Juden, vielmehr wird der unvollkommne Heide, der das Gesetz erfüllt, eben dadurch zum Juden B. 27. \*) *Et id* *est* ist bei weitem durch die äußern Autoritäten vor *idē* *est* bestätigt, durch cod. ABDE Syr., Kopt., Aeth., Bulg. u. s. w. auch von Beng., Griesb., Lachm. aufgenommen. Lesen wir mit Cr., Beza, Ernesti *idē*, so schließt der Satz mit B. 20. regelmäßig, aber eben die alsdann entstehende Regelmäßigkeit erregt schon Verdacht; es kommt dazu, daß, wenn *idē* gelesen wird, der Satz doch gar zu abgerissen da steht — andere Gründe von geringerer Bedeutung giebt Fr. an. Sehr häufig ist *ei* von den dem Itacismus ergebenen Abschreibern in *i* verwandelt worden, sie nannten *ei iōta μακρόν* (Bsp. zu Greg. Cor. S. 892.), auch Jak. 3, 3. findet sich dieselbe Vertauschung. — *Ἐπονομασίη* von der Itala und Bulg. cognominaris übersetzt, ebenso Beng., Meyer. Fr. wünscht recht anschaulich zu machen, wie lächerlich hier die Uebersetzung cognominaris sei, und lenkt daher die Aufmerksamkeit seiner Leser darauf hin, daß er selbst sich doch nur dann mit dem cognomen: Fritzschius Saxo zu bezeichnen haben würde, wenn noch Fritzschi von andern Nationen existirten. Auch diese demonstratio ad oculos kann jedoch insofern noch nicht befriedigen, da das lateinische cognomen, der Familienname, von irgend einer hervorstechenden Eigenschaft hergenommen war (Calvus, Crassus, Cato,) und daher cognomen auch gebraucht werden kann, um ein hervorstechendes Prädikat auszudrücken. Uebersetzen wir nun hier: «du führst das Prädikat», so ist dieses ganz passend, insofern damals zwischen *Ἰσραηλίτης* (R. 9, 4. 11, 1.) und *Ἰουδαῖος* nicht der Unterschied gemacht wurde wie unter uns, daß das Letztere als weniger ehrenvoll gegolten hätte, s. nachher B. 28. und Offenb. 2, 9.

\*) Lassen wir den Zusammenhang auf diese Weise, so werden die Gründe beseitigt, welche Rück. der Auffassung von Kölln., Mey., Fr. entgegensetzt.

Merdinge wird aber auch ἐπινομάζειν τινί τι und τινά τι bloß schlechthin in der Bedeutung von ὀνομάζειν gebraucht, wie bei Plato de legg. I. S. 8. Bip., vgl. andere Stellen bei Stallbaum zu de republ. I. IX. S. 580. Steph., und in ἐπαναπαύη mit ἐπινομάζειν affonirt, so kann dieses Wort auch nur um der Feierlichkeit willen gewählt seyn. Der Herr Israels auf den Besitz des Gesetzes Ps. 147, 19. 20. Macht liegt in ἐπαναπαύη, was der syr. Schol. ausdrückt: «ohne Mühe ~~ἡ~~ ~~ἡ~~ ist dir das Gesetz Wegweiser.» — *καταῶσαι* die unkontrahirte Form, wie 11, 18. Luc. 16, 25. — *ἔφ.* 5 Mos. 4, 7. Jes. 45, 25.

B. 18. Zu τὸ θέλημα erwartet man den Zusatz des Pron. αὐτοῦ, welches auch einige codd. ergänzt haben, das Pron. wird indes öfter, wo es leicht aus dem Kontext supplirt werden kann, ausgelassen, Eph. 3, 18. 2, 10. 1 Petr. 2, 11. Der Ruhm, das Gesetz zu besitzen, beruhte auf der wahrhaften Prärogative, daß damit eine sichere Erkenntniß des göttlichen Willens gegeben war. *δοκιμάζειν* hat die zwiefache Bedeutung: billigen, werth halten (1, 28. 14, 22.) und prüfen (12, 2.). Welche von beiden hier statt finde, muß sich nach der Auffassung von διαφέροντα bestimmen; dieselbe Phrase Phil. 1, 10., ihre Auslegung aber auch dort streitig. Die Grundbedeutung von διαφέρω ist «hervorragend, sich unterscheiden» und mit dem gen. τινός «sich unterscheiden zum Vortheil», also «sich auszeichnen.» Diese beiden Bedeutungen sind es, die hier in Betracht kommen. Nach der ersteren heißt τὰ διαφέροντα entweder «das Unterschiedene,» das sind «die Gegensätze von Recht und Unrecht, Erlaubtem und Unerlaubtem», die διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ Hebr. 5, 14., die διαστολή ἀγίων καὶ βεβήλων, Philo I, 321, 45.; 434, 24. II, 159, 12. ed. Mang. (Theod., Rück., Fr.); oder auch τὰ διαφέροντα «die Streitigkeiten», Xenoph. hist. graec. VI, 3, 5. Polyb. histor. 31, 13, 1. (de Dieu, Wolf). Nach der zweiten Bedeutung heißt das Wort: «das Vortreffliche» (Philox., Chrysof. \*), Eras m., Luth.); nach

\*) Daß dies die Erkl. des Chryf. ist, geht aus dem Ganzen seiner Worte hervor. Auch die Peschito wird hieher zu rechnen seyn, sie

einer andern Fassung *utilia* (Stala, Vulg.). Ueber die Bed. s. Thilo zu den Acta Thomae S. 76. und 39. In der letztern Stelle kann τὰ διαφέροντα so viel wie τὰ σπουδαιότερα seyn; bei Dio Cass. 44, 24. τὰ τῷ κοινῷ διαφέροντα. Hat Paulus sagen wollen: «Du billigst, hältst das Vorzügliche, das Beste, indem du durch das göttliche Gesetz unterrichtet wirst,» so müßte dieses Beste, wenn es mein gefast wird, doch wieder zurückkommen auf das *ἴσχυμα Θεοῦ* und es entstände eine Tautologie; wird es aber *ἴσχυμα* genommen, so ist es das *licitum* im Gegensatz zum *illicitum* und geht in die ersterwähnte Fassung über. Ueberhaupt aber scheint der Ausdruck: «du billigst das Beste», in beiden Fällen nicht recht angemessen. Man würde vielmehr erwarten *δοκιμάσεις, τί τὰ διαφέροντα* nach Analogie von Kap. 12, 2. Ephes. 5, 10. So ziehen wir denn die *ἴσχυμα* vor: «du prüfst das Unterschiedene,» welche auch am besten zu dem näher bestimmenden Zusätze paßt: «indem du durch das Gesetz unterrichtet wirst.» Nicht *κατηχηθεὶς*, etwa in der Bedeutung, sondern *κατηχούμενος*, also fortwährend.

B. 19. 20. Jener verkehrte Hochmuth zeigt sich namentlich auch, wenn der Jude in nähere Beziehung zum Heiden tritt. Reiche, Fr. wollen die von Chrys., Def., Rüd. Mey. angenommene ausschließliche oder Mit-Beziehung auf das Verhalten der Juden zu Proselyten nicht gelten lassen; der Apostel spricht doch aber von solchen Fällen, wo die Juden als Lehrer der Heiden auftreten; man wird also wenigstens sagen müssen, daß von dem Hochmuth die Rede sei, welche die Juden denjenigen Heiden gegenüber beweisen, die Proselyten werden wollen. Ueber den Hochmuth der Rabbinen gegen die Proselyten s. Andr. Schmid de symb. apost. in Talmude ruderibus, Helmst. S. 26. 27. Der Ap. sagt nicht «du bist» sondern «du hast das Vertrauen zu dir, zu seyn.» Der *acc. cum infinit.* mit dem Reflexiv *σεαυτὸν* dient dazu, das Subjekt noch mehr hervorzuheben. Die Schilderung erinnert an Christi Strafrede Matth. 15, 14. und 23, 26.; vgl. Luc.

hat ἴσχυμα, Tremellius und Boderius übersetzen *utilia*, es heißt aber *decentia*.

2, 32., weshalb Reiche sogar an Reminiscenzen aus den Evangelien denkt. Der Ausdruck *νήπιοι* könnte fast direkt an Proselyten denken lassen, welche neugeborene Kinder genannt wurden, (Selden *de iure nat. et gent.* 2, 4.), doch wäre es möglich, daß auch der Ausdruck nur als Schmähung im Sinne von *ἄφρονες* gebraucht worden wäre. *Μόρφωσις* wollen Del. und Dlsch. so nehmen, daß damit der vorbildliche Charakter der alttestamentlichen Dekonomie angedeutet werde (Kol. 2, 17.) — gewiß unrichtig, da das Participium kausal zu nehmen und durch *ut qui* aufzulösen ist, indem es angiebt, wie der Jude seine Ansprüche rechtfertigt; aus demselben Grunde kann es auch nicht wie 2 Tim. 3, 5. die *species sapientiae et veritatis* bezeichnen\*). Es ist so zu denken, daß die objektive Weisheit und Wahrheit im Gesetz niedergelegt, ausgedrückt ist.

B. 21. 22. Griechb., Lachm. und die Meisten lesen sie mit dem wiederaufnehmenden *οὐν* eingeführten Sätze als Frage, Luth., Knapp dagegen als bloße Affertion; schon Del. bemerkt die verschiedene Interpunktion und zieht mit der Mehrzahl die Frage vor. Unter den Neuern stimmt aber Dlsch. denen bei, welche einen Punkt setzen und hält diese Interpunktion für nachdrucksvoller. Allein wenigstens müßte man dann einen Ausruf annehmen. *Κηρύσσειν* von der lauten Verkündigung, daher, wie Fr. richtig bemerkt, aufzulösen in *ὁ κηρύσσων τό μὴ κλέπτε*; s. die Regel, daß im Griechischen (und auch im Lateinischen) der Infinitiv nach den Verbis des Sagen, Glauben öfters nicht das ausdrückt, was ist, sondern was seyn soll, bei Win. S. 295. Beng. findet die Gradation von Sünde gegen Andere, gegen sich selbst und gegen Gott; allein das zweite trifft nicht zu. — Die berühmtesten Rabbinischen Gelehrten wie Rabbi Akiba, Meir, Eleasar werden vom Talmud des Ehebruchs beschuldigt. Den

\*) Mit Unrecht schreibt Rück. diese Erklärung dem Ebrys. zu, der vielmehr die Bemerkung macht: „So wie wenn Jemand das Bild eines Königs hätte und keine Kopie danach zeichnete, die aber, deren es nicht anvertraut ist, auch ohne Vorbild es zu entwerfen suchten.“ Über *Ἐθεορρ.* bemerkt: *τινὲς δὲ μὀρφωσιν ἐνόησαν, τ. ἐπιπλαστον αἰόνα τῆς γνώσεως.* Ebenso Schol. b. Matth.



Abscheu der Juden vor den Götzenbildern drücken schon die Benennungen εἰδωλόματα, εἰδωλόματα aus, vgl. βδολύματα 1 Makk. 6, 7; sehr deutlich spricht er sich auch in der Erzählung des Josephus aus von dem Todesschrecken der Juden, das sich kund gab, als Pilatus die Abbildungen des Kaisers auf den Feldzeichen mit den Soldaten nach Jerusalem bringen ließ, Joseph. Archaeol. XVII, 3, 1. — Mit Recht bemerkt Rück., daß, da Paulus in den vorhergehenden Nachsätzen immer dieselbe Handlung nannte und in den Vorderätzen, man hier als Nachsatz erwarten sollte «du bist selbst ein εἰδωλόματης»; ein ähnlicher Begriff liegt nun auch in ἱεροσυλῆς. Um dies Wort genau auf den Begriff des Götzendienstes zurückzuführen, will Olsk., daß Ap. hier wie Kol. 3, 5. den Geiz als Abgötterei gefaßt und eine der frechsten Neußerungen des Geizes, die Verraubung heidnischer Heiligthümer, genannt habe. Bei dieser Auffassung wäre aber gerade der Hauptgedanke des Ap. von ihm auf unverständliche Weise in Schatten gestellt worden. Am nächsten liegt es, bei der eigentlichen Bedeutung stehen zu bleiben; ἱεροσύλος und θεοσύλης (s. Suidas) ist der Tempelraub. Das Gesetz hatte zwar die Aneignung heidnischer Güter streng verboten, 5 Mos. 7, 25. (Michael. Mos. Recht Th. V. S. 248.) und umschreibend giebt danach Joseph. als Mosaisches Gebot an: μὴ σιλεῖν ἱερὰ ξενικὰ μηδ' ἂν ἐπιωνομασμένον ἢ τινὶ θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν, Archaeol. IV, 8, 10. Nichtsdestoweniger können sich ja wohl Juden eines solchen Frevels schuldig gemacht haben, und die Stelle Apg. 19, 36. 37. (vgl. B. 40.) kann allerdings dazu dienen, zu zeigen, daß den Juden dergleichen wenigstens zugetraut wurde. Vielleicht darf man noch weiter gehen und mit Fr. sagen, daß Josephus nicht in jener Weise das Gebot umschrieben haben würde, wenn dergleichen Verbrechen nicht vorgekommen wären und Josephus gleichsam die Reputation des Gesetzgebers habe sicher stellen wollen. Wir nehmen daher keinen Anstand, dieser von den Griechischen Exegeten, von Clericus, Koppe, Fr. angenommenen Erklärung beizutreten. Der Mangel an bestimmten Beispielen jener Vergehungen ist jedoch Ursach gewesen, daß ein Theil der Ausleger, Pelag., Grot., Mich., Reiche, Olsk. an Verraubung des jüdischen Tempels gedacht haben, näm-

sch durch Unterschlagung von Tempelgelbern und Opfern (Ma-  
lach. 1, 8. 12. 13. 14. und Joseph. Archaeol. VIII, 3, 6.);  
Anderer wie Luth. («du raubest Gott, was sein ist»), Calv.,  
Beng., Bencke, Kölln. an Profanation überhaupt. Was  
die letztere Auffassung anlangt, so kommt allerdings in rhetorischer  
Rede *ισποσυλείν* zuweilen im uneigentlichen Sinne vor. Ich  
habe in meinen Beiträgen zur Spracherkl. des N. T. S. 42. die  
Stelle bei Euseb. hist. eccles. X, 7. (cf. Heinen z. d. St.)  
nachgewiesen; damit kann noch verglichen werden Epist. ad Zen.  
et Seren. c. 3. in Opp. Just. Mart. Fr. setzt diesen beiden Auf-  
fassungen entgegen, daß dann der Satz des Ap. der logischen  
Konsequenz ermangele, denn die Verabscheuung der heidnischen  
Götter schließe weder das schlechte Verhalten gegen die eigene  
Gottheit, noch den profanen Sinn überhaupt aus. Dieser lo-  
gische Gegengrund ist nun freilich zu spröde, denn das Natur-  
liche wäre doch, daß der Abscheu vor den Götzen aus rechter  
Gottesfurcht käme und wenn dies, so wäre auch weder Pro-  
fanation des Heiligen überhaupt noch Veruntreuung in den Gott  
schuldigen Leistungen möglich. Allein jedenfalls wird bei dieser  
Auffassung der Gegensatz um Vieles schwächer als wenn man  
an eigentlichen Tempelraub denkt.

B. 23. 24. Baruch 4, 3. heißt das Gesetz *ἡ δόξα τοῦ  
λαοῦ*. Chrys.: «Er spricht von einer dreifachen Schuld, daß  
sie entehren, daß sie durch dasjenige entehren, womit sie geehrt  
sind, daß sie denjenigen entehren, der sie geehrt hat.» Seinen  
eigenen Tadel drückt der Ap. in alttestamentlichen Worten aus,  
wie er namentlich pflegt, wenn er Anklagen gegen sein Volk aus-  
gesprochen hat (s. Kap. 11, 9.); hier spricht er mit der Stelle Jes.  
52, 5. vgl. Ezech. 36, 20. 23. Die Gefangenschaft des Volkes,  
welche Gott als Strafe für die Uebertretungen herbeizuführen genö-  
thigt war, veranlaßte zur Zeit der Propheten die Heiden, Gott zu  
hohn und gering zu schätzen; so wird jetzt Gott, der Gesetzgeber,  
wegen der Uebertretungen gering geschätzt. Ähnlich 1 Tim. 6, 1.

B. 25—27. Es war dem Juden nachgewiesen, daß  
der Besitz des Gesetzes, dessen er sich so sehr rühmt, nur ihm  
selbst zur Schmach ausschlage. Er konnte aber in seinem Dün-  
kel sich darauf berufen, daß er nun doch einmal zum außer-  
wählten Bundesvolk gehöre; das Zeichen des Bundes ist die

Beschneidung (4, 11.), so that sich denn der Jude auf seine Beschneidung etwas zu Gute. Der Ap. verkümmert ihm diesen Vorzug nicht; nur als Bundesvolf hatte ja Israel seine gesetzlichen Institutionen, auch selbst die Weissagungen empfangen (3, 1. 2.). Allein der Ap. nimmt einen hohen, über das gewöhnliche Judenthum weit hinaus liegenden Standpunkt, in dem er zeigt, daß die eigentliche Substanz des Menschen, nicht auf Gott blickt, etwas ist, das nicht mit Augen wahrgenommen werden kann, diejenige Energie des Willens, aus welcher die Gesetzeserfüllung hervorgeht. Diesen Gedanken stellt er auf eine den jüdischen Dünkel besonders demüthigende Weise aus, indem er die Wendung nimmt, es werde der das Gesetz übertretende Jude als ein Heide angesehen und umgekehrt das Gesetz haltende Heide als ein Jude, ja es werde auf diese Weise dazu kommen, daß Juden von Heiden gerichtet werden. Zu dem εἰς B. 26. ist das ὅτι B. 14. und der ganze Ausspruch des Ap. an jener Stelle zu vergleichen. Am besten ist es, die mit B. 26. begonnene Frage erst mit B. 27. zu schließen; indeß, auch wenn man dies nicht thut, wird man Erasmus und Mey's Annahme, das καὶ sei steigend, «sogar nicht billigen können, sondern es besser mit Luth. übersetzen «und wird also». Das erste ἀκροβυστία in B. 26. ist interpretet genommen als ὁ ἀκροβυστος, daher das zweite Mal das Pronom. Maskul. αὐτοῦ; umgekehrt bezieht sich das καὶ αὐτοῦ auf das Maskul. Joh. 8, 44. Auf die Schwierigkeit, welche das ἐκ φύσεως in B. 27. als nähere Bestimmung von ἀκροβυστία an dieser Stelle zu haben scheint, hat vorzüglich Dlsch. aufmerksam gemacht, daß das Wort nämlich, wenn es bloß den Gegensatz zur innern Beschneidung ausdrücken sollte, überflüssig sei und auch schon B. 26. hätte erwartet werden können. Aber seine eigne Fassung, nach welcher ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῖσα als Ein Begriff angesehen und der Einseyn soll: «die ohne höhere Hülfe das Gesetz haltende Heidenwelt», läßt sich grammatisch eben so wenig rechtfertigen, als die Koppe'sche Auffassung, nach welcher ἐκ φύσεως gerade mit τελοῖσα verbunden wird. Es ist richtig, daß der Ap. wohl das ἐκ φύσεως im Gegensatz zu διὰ γράμματος und περιτομῆς gebraucht hat. Man erhält aber auch einen

en Gegensatz, wenn man mit Reiche sagt, die Vorhaut werde als etwas Physisches dargestellt, das eben deshalb nicht heilig mache, während der Jude sich beim Besitz der weltlichen Gnadengüter schuldig mache. Das *διὰ* mit dem *κα* bezeichnet einen Zustand, in welchem etwas geschieht, Kap.

11; 14, 20., ausgehend vom Begriff der Vermittelung; im Griechischen dafür bei, unter, im Lat. in: *διὰ δακρύων*, unter Thränen, in *lacrimis*. Der Sinn ist daher hier, was *κα* als die Bedeutung annimmt, «ungeachtet.» *Γράμμα* kann hier nicht herabsetzend vom *νόμος* gebraucht seyn; *κα* B. absichtlich *γράμμα* statt *νόμος* gesetzt haben, so muß man an den Gegensatz des äußerlich geschriebenen, *κα* deutlichen Sittengesetzes zu dem innerlichen der Heiden

15. denken. *Κριεῖ* zwar in Beziehung auf das Weltgericht, aber von einem ideellen Gerichte wie Matth. 12, 42. J. 5, 45. Hebr. 11, 7. Weish. 4, 16. Beng.: *quos tu necas, ii te iudicabunt*; *Ἐ*rot.: *comparatione sui tuam ipam evincet*.

B. 28. 29. Nicht unpassend macht Dlsk. bei dieser allerdings merkwürdigen Stelle die Bemerkung, sie zeige, daß Ap. das N. T. wohl wörtlich aber nicht buchstäblich gefaßt; auch die so hoch gehaltene Beschreibung setzt der *κα* zum Symbol dessen herab, was vor Gott allein Werth hat; wie denn auch schon das N. T. von einer Beschreibung des Herzens spricht, 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. Was die Konstruktion anlangt, so findet in B. 28. eine *πλοκή* statt, dem aus den Prädikatsätzen die Subjekte *Ἰουδαῖος* und *περιτομή* zu den Subjektsätzen zu ergänzen sind, so z. B. auch B. 3, 29. Die äußere Beschreibung wird eben so als eine materielle herabgesetzt wie Eph. 2, 11. vgl. Kol. 2, 11. Phil. 3. Ueber die Konstruktion in B. 29. sind neuerdings die Meinungen auseinander gegangen; nach der gewöhnlicheren Ansicht hat man hier das umgekehrte Verhältniß wie in B. 28., nämlich aus den zwei Subjektsätzen die Prädikate *Ἰουδαῖος* und *περιτομή* (*ἀληθινή*) zu ergänzen. Nun kann man zwar gegen diese, von Rück., Reiche, de W. ebenfalls angenommene Auffassung einwenden, daß die Ergänzung des Prädikats *περιτομή* und eines *οὐσα* zu *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι*

etwas Gewaltfames habe. Allein um Vieles befremdlicher ist doch diese Ergänzung nicht als die in B. 28. Dagegen ist es unzweifelhaft viel unpassender, zu übersetzen wie Fr. und Mey. thun: *sed qui in occulto Iudaeus est, Iudaei nomine dignus est, et animi circumcisio per spiritum sanctum peragitur non per scriptam Mosis legem*, so daß *πνεύματι*, *ὃ γράμματι* ein *γίνεται* oder *ἐστίν* zu ergänzen wäre. So fehlte der Gegensatz, und es würde eine simple Beschreibung von der Art und Weise gegeben, wie die Beschneidung zu Stande kommt. Das *ἐν τῷ κρυπτῷ* bezeichnet den Geist als die Sphäre, wo diese Beschneidung, d. i. Absonderung von dem Unreinen, zu Stande kommen soll, und es kann dabei verglichen werden 1 Petr. 3, 4. Auf derselben Anschauung, welcher der Ap. hier folgt, beruht die Bezeichnung der Christen als das geistige Israel, Kap. 9, 6. Gal. 6, 16. Bei den vieldeutigen Worten *ἐν πνεύματι, ὃ γράμματι* fragt sich namentlich, ob *πνεῦμα* auf den menschlichen Geist geht, so daß das *ἐν* die Sphäre angäbe, in der die Beschneidung statt finden soll. Dann würde *γράμματι* zu übersetzen sein «nach dem Buchstaben» und wäre so viel als *ἐν τῷ φανερῷ*. Diese von mehreren Auslegern in verschiedenen Modificationen angenommene Fassung würde jedoch auf eine Tautologie im Verhältniß zu B. 28. führen, daher richtiger *πνεῦμα* von dem Gottesgeist im Menschen, in welchem und durch welchen die innere Reinigung zu Stande kommt, und *γράμμα* Bezeichnung des Gesetzes als eines unlebendigen Princips, das sich mit dem Willen nicht zusammengeschlossen hat, s. R. 7, 6, und 2 Kor. 3, 6. — Das *ὃ* wird nach der gewöhnlichen Auffassung nicht als Neutr. (*cuius rei*, so schon Camerar.) sondern als Mask. genommen, und wenn Mey. dagegen einwendet, es sei dies contort und schliesse unpragmatisch die *περιτομήν* von dem aus, was der Relativsatz prädicirt, so läßt sich entgegen, daß doch der *Ἰουδαῖος* im Vorhergehenden der Hauptbegriff war. Dem trüglichen Urtheil menschlicher Richter wird das des göttlichen Gerichts gegenübergestellt (4, 2).

## Kapitel III.

## Inhalt und Theile:

1) Der Ap. verkennt keineswegs, daß von Seiten der göttlichen Benennungen aus Israel vor den Heiden Vorzüge besitze, V. 1—8. In sich aber ist die Sündenschuld und Hilfsbedürftigkeit des Juden des Hellenen gleich, V. 9—20. 3) Eben deshalb hat Gott einen neuen Heilsweg der Rechtfertigung eintreten lassen, V. 21—26. Bei dieser Art der Rechtfertigung wird Jude und Heide ganz gleich; das Medium der Rechtfertigung ist allein der Glaube, V. 27—31.

**V. 1—8. Der Ap. verkennt keineswegs, daß von Seiten der göttlichen Benennungen aus Israel vor den Heiden Vorzüge besitze.**

V. 1. 2. Das *οὐδὲ* weist darauf zurück, daß der Jude und Heiden ganz gleich gestellt worden. Wenn er nun hier hervorweist, daß ihm dennoch von Seiten Gottes Vorzüge zukommen (*τὸ περισσόν*, Theod. *ἡ προτιμῆσις*), so braucht er nicht nothwendig anzunehmen, er habe eine bestimmte Klasse von Gegnern, seien es hochmüthige Heidenchristen, seien es Juden, welche ihn selbst in Verdacht zu bringen suchten, vor sich gehabt. Es erklärt sich diese seine Ausführung hinlänglich, wenn er, auch ohne Rücksicht auf bestimmte Gegner, das Verhältniß der Vorzüge des Juden zu der Frage über die Rechtfertigung des Menschen vor Gott auseinandersetzen wollte. Die zweite Frage bringt ein specielles *περισσόν* zur Sprache. *ἄ* bezieht sich auf den Hauptbegriff, auf das *περισσόν*, und. Es entsteht nun die Frage, ob der Ap. durch das *πρῶτον* nur eine, die vornehmste, Prädikative anzuführen beabsichtigt, oder ob er nur eine genannt und in Folge seiner Hastigkeit oder auch weil er sich bewußt wurde, daß dieses Stück schon zum Beweise ausreiche, die übrigen übergange habe. Liest man *πρῶτον μὲν γάρ*, welches in BD\* E fehlt, so wird es, wie schon Beza bemerkt, wenn auch nicht sicher, doch wahrscheinlicher, daß *πρῶτον* — wie außer Beza auch Theod., Calv., Beng., Koppe u. A. annehmen — *recipuum, primarium* bedeute. Unbegreiflicher Weise wird Rück. die Möglichkeit dieser Bedeutung in Zweifel gezo-

gen (2 Petr. 1, 20. 3, 3.), aber eben so wenig läßt sich andererseits aus dem μέν (Men.) schließen, daß der Ap. noch andere Stücke hinzuzufügen, unzweifelhaft die Absicht gehabt habe, da ja μέν zwar immer einen mehr oder minder klar gedachten Gegensatz voraussetzt (oft nicht mit einem höhern Grade von Klarheit gedacht, als wenn wir sagen: «es weiß doch niemand»), den aber der Schriftsteller deshalb nicht gerade auszudrücken beabsichtigt (Kühner II. §. 734. Matth. §. 621. 6.). So hat der Vf. des Hebräerbr. Kap. 9, 1., εἶχε μὲν κτλ. schrieb, gewiß nicht beabsichtigt, einen Gegensatz folgen zu lassen. Uns erscheint es nun mit Graßm. und den meisten Neueren als dem Charakter des Ap. und dem Charakter dieser Stelle angemessener, zu sagen, daß B. mehrere Stücke aufzuzählen beabsichtigte, wie er es etwa R. 9, 4. gethan hat (welchen Ausdruck sogar Grot. und Hammond eine Fortsetzung der hier angefangenen Aufzählung ansehen dieses aber durch das Thema fortgerissen eben so unterließ, Kap. 1, 8., s. das. d. Ann. λόγια kann Bezeichnung der göttlichen Aussprüche überhaupt, namentlich der νομοθεσία (Kap. 9, 4.), wie hier Chrys., Theod., Det., Best. annehmen (Apg. 7, 38.), von welcher Annahme dann die Bed. des ἀπιστεῖν in B. 3. bedingt wird. Andere Ausleger haben, auf B. 3. gestützt, λόγια speciell auf die messianischen Verheißungen bezogen (αἱ ἐπαγγελίαι, Kap. 9, 4.), s. Batabl., Hunnius, Grot. und fast alle Neueren. Allerdings läßt sich dagegen einwenden, daß diese Beschränkung der λόγια τοῦ Θεοῦ durch nichts angedeutet sei, allein auch wenn λόγια vom Gesetz verstanden wird, findet ja immer schon die Beschränkung statt, und um so mehr entscheiden wir uns ebenfalls für die Bed. «messianische Weissagungen», weil sich bei der Annahme B. 3. befriedigend erklärt.

B. 3. Τί γάρ führt wie das Lateinische quid enim und das Deutsche «denn wie?» eine Bestätigung ein, und zwar — unter der Voraussetzung, daß λόγια die messianischen Weissagungen bezeichnet — auf folgende Weise. Der Ap. hebt unter den Vorzügen Israels absichtlich und, wenn man will, mit Jene denjenigen hervor, welchen es sich am wenigsten zu Ruhm gemacht. Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Best.

te in der Person Christi erschienen sei, ergab sich der Ein-  
 wurf, daß doch dem Volke Gottes dieser Vorzug nichts ge-  
 hört habe; er hat aber dennoch genutzt, nämlich der *ἐκλογή*,  
 L. R. 9, 6—8. 11, 5. 25. *Ἠπίστησαν* wird danach von  
 m bereits offenbar gewordenen Unglauben der Juden an Je-  
 su erklärt; in dem *τινές* möchten wir nicht die Absicht zu  
 hören, sondern eher etwas Ironisches erkennen (s. Beng.).  
 Die Zahl der gläubig gewordenen Juden ist im Verhältniß zu  
 J. Heiden allerdings gering gewesen, wie dieses auch der  
 Stand bestimmt ausgesprochen, Matth. 8, 11. 21, 43., doch  
 ste wohl zur Zeit des Paulus der Gegensatz noch nicht so  
 fallen, Apg. 21, 20. \*). Hat man *τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*  
 dem Gesetz erklärt, so muß *ἀπιστεῖν* hier im Sinne von  
*ἀθεῖν* genommen und von der Gesetzesübertretung gefaßt wer-  
 den. Allein, wenn auch *ἀπιστεῖν* so viel seyn kann als «sich  
 los beweisen», so steht dieser Auffassung doch entgegen,  
 die *πίστις* Gottes alsdann weniger gut als Gegensatz ge-  
 werden kann, doch s. z. B. Calv. Bei unserer Auffassung  
 schneidet die *πίστις* die Treue in Erfüllung der Verheißungen.  
 V. 4. *Μὴ γένοιτο* Ausdruck des lebhaftesten Abscheus,  
 das hebräische *הַבְּרִיָּה* d. i. ad profana (c. He parag.); daß  
 die Klassiker, wie Arrian, sich öfter der Formel bedie-  
 net, hat Georgi in den *Vindiciae N. T.* S. 323. nach-  
 gesehen \*\*). Daraus, daß der Ap. mit dem *καθὼς γέγρα-  
 πται* einen Ausspruch, der nur die Wahrhaftigkeit Gottes  
 aber die Lügenhaftigkeit der Menschen bezeugt, zum Be-  
 weise der Worte *γινέσθω — ψεύστης* anführt, möchten wir  
 nicht mit Rück. schließen, daß der Satz *πᾶς δὲ ἄνθρω-  
 πος ψεύστης* ein Nebengedanke des Ap. gewesen sei; vielleicht  
 ist schon in dem *πᾶς* ein Gegensatz zu dem *τινές*. Viel-

\*) Neander in der Pflanzung B. I. S. 358. Anmerk. (g. A.)  
 ft sich auf die Stelle bei Orig. in Jo. Tom. I. §. 2., woraus er-  
 geht, daß zu jener Zeit die Zahl der übergetretenen Juden sich nur auf  
 600 belaufen habe, doch läßt sich diese Stelle nicht zum Beweise ge-  
 ben, da sich Orig. dabei an die Zahl der Offenbarung Johannis  
 7, 4.) anschließt.

\*\*) Noch stärker ist die Formel: *ὁ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται*, siehe  
 Iffon ad Ariston. S. 598.



mehr hat der Ap. gewiß die Absicht gehabt, die Unabhängigkeit Gottes von den Menschen und zumal von ihrer Untreue in recht starken Worten hervorzuheben; bei πᾶς ψεύστης hat er wohl Ps. 116, 11. vor Augen gehabt. Ähnlich 2 Tim. 2, 13 Γινέσθω, welches wohl nicht sit oder esto, sondern fiat zu übersetzen \*), dem Sinne nach so viel als «sich erweisen» Theophyl. γανερῶσθαι. Beng. setzt zur Erklärung ἐγινέσθω hinzu in iudicio; diese nähere Bestimmung ist inde nicht im Kontext begründet und der Sache nach nicht nothwendig. Das von dem Ap. angeführte Citat ist ganz nach der LXX. von Ps. 51, 6. Λόγοι in der Stelle der LXX. dürfte sich wohl auf Rechtsausprüche beziehen und κρινέσθαι an die Beschuldigungen der Menschen gegen Gott, so erhalten wir den Gegensatz: Gott soll als gerecht erkannt werden, wenn er Richter ist, und als Sieger ausgehen, wenn der Mensch ihn zu richten wagt. Da es nicht nothwendig, daß die gebräuchlichen Stellen des N. T.'s jedesmal genau auf den vorliegenden Fall passen, so ist wenigstens kein nöthigender Grund für die Annahme vorhanden, daß der Ap. λόγοι im Sinne der vorangeführten λόγια genommen habe.

B. 5. Die Art, wie der Ap. den aus dem Unglauben des Volkes hergenommenen Grund beseitigte, giebt zu einer neuen Einwendung Veranlassung, daß ja nämlich auf diese Weise Sünde der Menschen Gott zum Besten gereiche. Da sind die Worte B. 3. eine Klüge des ungläubigen Juden beabsichtigten, so hat man anzunehmen, daß der Ap. auch hier an dem Charakter des disputirfüchtigen, unlauteren Juden her spricht. Theod.: ὡς ἐκ τοῦ τῶν ἐναντίων ἐπιουλλογῆται προσώπων. Für die speciellen Begriffe von ἀπιστία - πίστις stehen nun hier die generellen ἀδικία und δικαιοσύνη wofür dann B. 7. wieder die speciellen ἀλήθεια und ψεῦδος auftreten; die δικαιοσύνη ist auch hier die Eigenschaft, möge deren Gott jedem das Seine zukommen läßt, also gegebenen Verheißungen erfüllt, so Hebr. 6, 10. 1 Joh. 1.

\*) Fr. will nur die Uebersetzung fiat gelten lassen, allein sowohl innerhalb des N. T.'s als im N. T. steht die Verb. werden für das Präsens nicht ausschließlich fest, für „sich erweisen, seyn“ findet es sich z. B. 1 Kor. 10, 32. 14. Kol. 3, 15. Hebr. 11, 6. 2 Petr. 1,

ἰσχυρότατοι in der späteren Oräcität so viel als «beweisen» vgl.  
 LXX: Susann. B. 61.: συνέστησεν αὐτοὺς Δανιήλ ἐκ τοῦ  
 σόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας. Röm. 5, 8. 2 Kor.  
 7, 11; 6, 4. s. Wetst. Die Formel τί ἐροῦμεν (4, 1. 6, 1.  
 7, 7. 9, 30.), εἰεῖς οὖν (9, 19. 11, 19.) kann dem Ap. aus  
 der rabbinischen Dialektik bekannt gewesen seyn, sie findet sich  
 nämlich häufig im Talmud: מַה עָלֵינוּ לֵאמֹר, quid est di-  
 cendum? Indeß bewegt sich die dialektische Rede in allen  
 Sprachen in ähnlichen Formeln. Arrian Epist. I, 10, 7. τί  
 οὖν ἐγὼ λέγω; ὅτι ἀπρακτον τὸ ζῶον; μὴ γένοιτο. Bei  
 Platon: ἐπισκεψώμεθα τί λέγομεν. Der Gegner konnte den  
 Ap. beschuldigen, daß die von ihm ausgesprochene Ansicht Gott  
 ungerecht erscheinen ließe; da der Ap. aber den Gegner nicht  
 redend einführt, sondern nur seinen etwaigen Einwand auf-  
 nimmt, so tritt derselbe durch μὴ als eine Frage auf, auf  
 welche eine Negation erwartet wird. Der Artikel bei dem Particiv  
 ἐπιπέρων weist darauf hin, daß an das bekannte rich-  
 terliche Verhältniß Gottes gedacht wird, eben so auch der Ar-  
 tikel bei ὁργήν. Die Formel κατὰ ἀνθρώπον λέγω ist aus  
 dem Gegensatz von Mensch und Gott zu erklären, das Mensch-  
 liche, das Unvollkommene und Sündhafte; in diesem Sinne  
 σοφ. λα ἀνθρώπων, 1 Kor. 2, 5., κατὰ ἀνθρώπον περιπα-  
 τεῖν, 1 Kor. 3, 3. Danach bezeichnet κατὰ ἀνθρώπον λέγειν  
 «nach unvollkommener, menschlicher Einsicht sprechen», näher  
 auch, was darin eingeschlossen liegt, «nach den menschlichen  
 Verhältnissen sprechen» vgl. Gal. 3, 15. 1 Kor. 9, 8. Röm.  
 6, 19; bei den Talmudisten finden sich Erläuterungen aus dem  
 gewöhnlichen Leben mit der Formel eingeführt וְעַתָּה נִשְׁמָע  
 מִיְדֵי הָאָדָם die Menschen reden; auch bei den Klassikern ἀνθρωπίνως  
 λαλεῖν, humane loqui, Athen. Deipnos. IX, 29. Petron.  
 Sat. c. 90., vgl. Usteri zu Plut. ad Apoll. S. 3. Bei dem  
 Ap. kann nun hier nur der Sinn seyn, er spreche als unerleuch-  
 tetes Mensch; da nämlich das fromme Gemüth vor dem gegen  
 Gott ausgesprochenen Vorwurf der Ungerechtigkeit zurückschauert,  
 so hielt er für nöthig, ausdrücklich hervorzuheben, daß er nur im  
 Sinne Anderer spreche. Wenn Fr. die Erklärung des Theod.  
 bekämpft: τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμούς und dagegen die  
 Erklärung giebt: hominis more dico, qui non satis semper

verbis diligenter excussis caveat, ne indecora in Deum transferantur, so muß man sagen, daß diese beiden Fassungen sich keineswegs ausschließen.

B. 6. Die Antwort des Ap. ist apagogisch, nicht direkt; sie erscheint besonders klar und treffend, wenn man mit Kimb., Seml., Koppe, Reiche, Olsh. annimmt, daß κόσμος die Heidenwelt bezeichne. Ohne Zweifel gab der Jude das Gericht über die Heidenwelt zu und wenn dies, so war er überführt. Der einzige scheinbare Einwurf, sagt Olsh., ist der, daß die jüdische Meinung von dem Gericht über die Heidenwelt irrig; aber — entgegnet er — es ist doch ein auf Wahrheit beruhender Irrthum; das Falsche daran ist nur die Meinung eines ausschließlich die Heiden treffenden Gericht. Während andere Vertheidiger dieser Auffassung ψεῦσμα gewozu vom Götzendienst erklärten, welches sich sprachlich nicht rechtfertigen läßt, sagt Olsh.: «Im Gegensatz mit ἀλήθεια bezeichnet es den ganzen Zustand der Unwahrheit, d. i. der Gottentfremdung, aus dem alle einzelnen Aeußerungen der Sünde hervorgehen, und das καγώ, fährt er fort, erhält gerade nur bei dieser Auffassung seine bestimmte Bedeutung: «Auch ich, sagt der Heide, könnte Anspruch machen auf Freiheit vom Gericht, denn bei mir tritt derselbe Fall ein». Neben anderen Gründen führt uns Fr. dagegen schon die Wortstellung an, welche, wenn κόσμον den Nachdruck hätte, die Wortstellung vor κριεῖ erfordern würde, und ebenso Mey. Dieser Grund ist nicht haltbar. Im Griechischen wie im Lateinischen ist sowohl die letzte als die erste Stelle die Kraftstelle, s. Kühner S. 863. 3. Hand Lehrbuch des lateinischen Styles S. 102. In Betreff des Subjekts \*) und der Apposition ist dies unzweifelhaft (vgl. zu R. 10, 19.), das Objekt möchte allerdings gewöhnlich, wenn es den Nachdruck hatte, an den Anfang gestellt worden seyn, Matth. 28, 5. 12. Apg. 24, 27. 19, 2. Hebr. 7, 2., doch finden sich auch davon unseugbare Ausnahmen. Luc. 11, 11. steht zweimal das Obj., das den Nachdruck hat

\*) Merkwürdig ist auch die Stellung in 1 Kor. 13, 13. Dort steht ἀγάπη, worauf der ganze Nachdruck ruht, nach πίστις und ἐλπίς während — was auch der Natur der Sache gemäß ist — ἀνθρώποις zuletzt steht, Kol. 1, 4. 5. 1 Thess. 1, 3.

voran: *μη λλθον επιδωσει αυτω — μη οφιν επιδ. αυτω*, das dritte Mal *μη επιδ. αυτω σκορπιον*; Vgl. 2 Kor. 5, 16. (sehr auffallend), Hebr. 6, 17. (auch B. 7. die Stellung des gen. *ειλογιας*), Apg. 12, 14. (*των Πετρον*), 24, 5. (*λοιμον*), 25, 3. Auch daß *κοσμος* geradezu die Heidenwelt bezeichnen könne, möchten wir nicht, wie es Rück. thut, entschieden befehlen, wengleich die vorzüglich hiesfür anzuführenden Stellen 1 Kor. 1, 21. 6, 2. auch noch nicht entscheidend sind, denn auch in diesen könnte *ο κοσμος* den Gegensatz zur *βασιλεια του Χριστου* im Allgemeinen bezeichnen. Wenn jedoch die Juden so konstant die Heiden mit dem Namen *εθνη τινεσ* (Luc. 12, 30. *τα εθνη του κοσμου*) belegen, so könnte wohl auch B. das Wort vorzugsweise von der Heidenwelt gebraucht haben\*), und Röm. 11, 12. 2 Kor. 1, 12. wird diese Beh. wohl anzunehmen seyn. Dagegen können wir nicht glauben, daß der Ap. mit dem *εγω* B. 7. einen Heiden redend eingeführt haben sollte; das vorangegangene *κοσμος* reicht nicht aus, das *εγω* gerade nur von einem Heiden zu verstehen, es hätte heißen müssen *εγω ο εθνηκος*; auch ist dann das *ετι* nicht erklärt. Wir ziehen daher die gewöhnliche, schon von den griechischen Interpreten vorgetragene Erklärung vor, nach welcher sich der Ap. zu seinem apagogischen Beweise auf das in dem jüdischen religiösen Bewußtseyn so fest gegründete Dogma von Gott dem Weltrichter beruft, 1 Mos. 18, 25. Ps. 50, 6. 75, 8.; *κοσμος* bezeichnet wie Kap. 5, 12. 2 Kor. 5, 19. die ganze Menschenwelt, und es fragt sich dann nur, welches der Nerv seines Beweises sei. Nach Chrys., Theod., Theophyl.: «Aus der Thatsache, daß Gott den Bösen straft, folgt, daß die Ungerechtigkeit keineswegs zur Verherrlichung Gottes dient.» Allein so würde mit Uebersprungung von B. 6. auf B. 5. zurückgegangen und überdies lag diese Folgerung doch nothwendig in dem vorher von dem Ap. ausgesprochenen Sage und der Ap., welcher sagt, daß, wo die Sünde mächtig

\*) Ueber den rabbinischen Gebrauch von *עַוְוֹת* und *עַוְוֹת טַבְלָא* ist noch belehrender als Lightf. zu Joh. 3, 17. Sien in den dissert. T. I. S. 442. f. Die dort S. 442. angeführte Stelle zeigt, daß auch nach rabb. Sprachgebrauch B. hätte sagen können: *κρινει ο θεος τον κοσμον* und doch nicht bloß die Heiden meinen.

geworden, die Gnade noch mächtiger geworden, R. 5, 20. hätte ja auch wohl den Satz nicht geleugnet, daß wirklich durch die menschliche Sündhaftigkeit Gottes Größe und Güte desto mehr in's Licht tritt. So müßte man also, wie dies auch in der Struktur der Sätze begründet ist, das *ἔτσι πῶς κριθεῖ* κ. r. λ. auf das unmittelbar Vorhergegangene beziehend, das Beweismoment mit Calv., Kölln., Rüd. f. angeben: «Da Gott Weltrichter ist, so kann von Ungerechtigkeit auf keine Weise die Rede seyn, auch wenn wir nicht im Stande seyn sollten, jenes Bedenken auf andere Weise zu lösen.» Fr. läßt sich gegen die Schwäche dieses Beweises abt vernehmen: *tali obloquutori latus praebuisse P. quom quisque sibi persuadeat, quum praesertim extra lectum esse potuisset, si scripsisset: ἔτσι πῶς δικαίως κριθεῖ ὁ θεός τὸν κόσμον;* Rüd., welchen der erwähnte Kommentator vorzüglich wegen jener Auffassung angegriffen hat, legt auch ein wehmüthiges Geständniß über die Geisteschwäche, welche der Ap. hier verrathe, ab: «Daß diese Argumentation schwach, sehr schwach sei, ist zuzugestehn und von mir, wie von Kölln, und de W. zugestanden worden. Aber nicht alle Argumentationen unsers Ap. können wir für stark annehmen, diese gegenwärtige aber konnte ihm auf seinem idealen Standpunkte und bei seiner hohen Frömmigkeit leicht stärker erscheinen, als sie ist.» Wir meinen, der Ap. hat sich nicht so sehr zu schämen, sondern, wenn Einer von Beiden, so vielmehr sein Interpret. Wie? Wäre das wirklich eine so nichtige Argumentation, wenn der Ap. sagt: «Steht dem religiösen Bewußtseyn einmal unzweifelhaft fest, daß Gott der gerechte Weltrichter ist, der das Böse bestraft, so muß das Böse strafbar seyn, auch in dem Falle, daß wir nicht im Stande wären, den erhobenen Einwurf zu beantworten.» Ist es mit jenem Lobe der hohen Frömmigkeit ein Ernst und sagt dasselbe irgend etwas, so muß auch einer solchen Argumentation auf Grund eines von religiösen Menschen aller Zeiten und Zonen anerkannten religiösen Bewußtseyns ihr Recht zugestanden werden. Wäre es ein so schlechtes Argument, aus der Thatsache des Schuldbewußtseyns die menschliche Freiheit zu beweisen? Wenn Männer wie Orig., Schelling (in der Abhandlung von der

freiheit), Benede, Passavant (über die Freiheit) sich zu dem Dogma der Präexistenz bekennen, ruht ihre Ansicht auf einem andern Fundament, als auf der doppelten Thatsache des Bewusstseyns, einerseits auf dem Bewusstseyn der Freiheit, andererseits auf dem der Schuld? Ja hat nicht Hr. Rück. selbst — und wir ehren den hierin bewiesenen sittlichen Ernst — bekannt, das Vorhandenseyn der Sünde mit dem Bewusstseyn eigener Schuld auf keine andere Weise als durch Voraussetzung eines vorzeitlichen Falles erklären zu können (in s. christl. Philos. I. S. 129. f.)? Einen neuen Weg zur Auffindung eines schärferen Beweises schlägt indes Hr. ein: «der Satz, daß Gott Beltrücker ist, sagt aus, daß der Böse bestraft, der Gute belohnt wird; wäre aber jene Konsequenzmacherei richtig, so müßte er Böse belohnt werden, insofern er die Gerechtigkeit Gottes aufsieht, der Gute dagegen bestraft, insofern er dazu nicht itwirkt». Wir können dies nicht als die Meinung des Ap. kennen und zwar vorzüglich aus dem Grunde nicht, weil dann der Ap. die Spitze seines Beweises verdeckt hätte; hätte er nämlich nicht alsdann schreiben müssen: *πῶς τοῦς μὲν ἀδίκους καὶ ὁ θεός, τοῖς δὲ ἀγαθοῖς μισθόν ἀποδώσει?*

B. 7. 8. Die logische Verbindung dieses Verses mit vorhergehenden Aussprüchen wird je nach den verschiedenen Ansichten über das Vorhergehende verschieden gefaßt. § cod. A und einige minusc. *εἰ δὲ* haben, kommt bei der geringern Zahl der Zeugnisse nicht in Betracht und auch wenn die ächte Lesart wäre, würde es unserer Ansicht nach ohne merklichen Einfluß auf die Bestimmung des Zusammenhangs sein. Unserer Meinung nach hat der Ap. die Absicht, noch weiter zu zeigen, daß, wollte man die Folgerung zugeben, die Verherrlichung Gottes durch die Sünde der Menschen hebe die Waage auf, kein Gericht des Sünders möglich sei, ja vielmehr die ganze sittliche Praxis umgekehrt werde. So ist denn v. 7. theils Erläuterung theils Fortsetzung des Gedankens von v. 5. und was die Fassung der ersten Person betrifft, so meinen wir mit Mey., daß die einfache Note von *εἰ* ste genüge: *nam personam ponit pro quavis alia*. Es hat nun freilich den Anschein, als ob der Satz *εἰ γὰρ κ. τ. λ.* die Verherrlichung Gottes durch die menschliche Sünde schlechthin bes-

strelte; dies können wir nicht glauben, da nach dem, was der Ap. B. 3. und 25. sagt, diese Folgerung nothwendig von ihm anerkannt werden mußte. Man bemerke jedoch, daß in dem Sinne, in welchem sie der Gegner machte, der Ap. allerdings die Beistimmung versagen mußte. Während nämlich das Ausschlagen unserer Sünde einerseits zu unserem eigenen Besten andererseits zur Verherrlichung Gottes als reine Gnade Gottes vom Sterblichen verehrt werden muß, stellt der Gegner es so dar, als bedürfe Gott zu seiner Verherrlichung unserer Sünde. Und wäre die Antwort des Ap. nicht eine apagogische, sondern eine direkte gewesen, so hätte er eben antworten müssen: *μη γένοιτο· οὐδαμῶς γὰρ τῆς ἀδικίας σου ἐνδείξῃ ἡ θεός*. Die *ἀλήθεια* nimmt also wiederum die *πίστις* in B. 3. auf und *ψεύσμα*, welches Wort bei Lukian, Aristid., Joseph. statt *ψεύδος*, schließt die *perfidia* mit ein wie *ἀλήθεια* die *fides*. Den Aorist in *ἐπεγλοσεν* möchten wir nicht mit Mey. aus der Bergegenwärtigung des Gerichtstages, an dem das Resultat offenbar wird, erklären, sondern wie K. 5, 20. ohne alle Rücksicht auf die Zeitrelation fassen und mit Luth. protestantisch übersetzen; vgl. über den Aoristus die Bemerkungen zu 5, 22. *Ἐτι* noch, nämlich: «da dies feststeht.» Ueber die Bedeutung des *καί* sind sehr verschiedene Meinungen aufgestellt worden; es ist am einfachsten die Bedeutung «eben» anzunehmen, Herm. zu Biber S. 837., die wir im N. T. Hebr. 7, 26. (text. Griesb.) 1 Petr. 2, 8. Gal. 3, 4. finden. Hätte hier ein deutscher Schriftsteller «eben» gesetzt, so würde er sich vielleicht selbst des genauen logischen Sinnes nicht bewußt geworden seyn, es wäre dieser: «ich, das Werkzeug der Verherrlichung verdiene es am wenigsten.» Andere auch, sogar, obenein; Theoph., Pel.: *insuper iudicor, qui laudari deberem* — dann müßte es aber heißen: *τί ἐτι καὶ κοινόμεαι*; Beng.: «auch ich Jude», Olsh.: «auch ich Heide», Fr.: «auch ich Paulus.» — B. 7. ist von B. 8. nicht durch das *καί* gezeichnet, sondern nur durch ein Komma zu trennen. Ueber die grammatische Fassung der Struktur von B. 8. ist man nunmehr einig, es findet nicht sowohl ein Anacoluth als eine Abtraktion statt (s. Krüger in dem trefflichen Werke: Untersuchungen aus dem Gebiete der lateinischen Sprachlehre II.

S. 451. fig.), welche auch bei Klassikern sowohl im Lateinischen als im Griechischen nicht ungewöhnlich, s. die Citate bei Win. S. 485. Der Ap. hatte schreiben wollen: *καὶ τί μὴ* — *ποιοῦμεν* oder *ποιῶμεν τὰ κακά*; statt dessen aber macht *α* — als ihm die ungerechten Beschuldigungen der Gegner des Ev. in den Sinn treten, von Entrüstung fortgerissen — das Verbum von dem parenthetischen Satze abhängig. Eben weil die letzten Worte des Hauptsatzes mit der Parenthese verschlungen sind, darf man auch nicht mit Griesb. und Knapp Parenthesenzeichen setzen. Das *οὕτω* ist Anführung der directen Rede. Zu *βλασφημοῦμεθα* haben wir *ποιεῖν* zu ergänzen; die erste Person in *βλασφημοῦμεθα* und das *ἡμεῖς* könnte man von den Christen überhaupt verstehen \*), da man indess in diesem Falle noch eine nähere Bestimmung des *ἡμεῖς* erwarten sollte und da auch wirklich P. durch solche Aussprüche wie B. 3. bei erbitterten Gegnern zu ähnlichen Beschuldigungen Veranlassung gab, so denkt man richtiger an P. selbst. Schön Chrys. und Theod. machen auf *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις* in Kap. 5, 20. aufmerksam, aus welchem Ausspruch das *felix culpa, quae tallem meruit redemptorem* der Messe hervorgegangen ist. — Das *ὧν* hat man ohne Zweifel auf die *βλασφημοῦντες* zu beziehen und nicht auf die *ποιοῦντες τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*. Daß der Ap., anstatt eine liebevoll vergebende Stimmung gegen jene Lästler zu offenbaren, den Wunsch ihrer Bestrafung ausspricht, rechtfertigt Rück. dadurch, daß er sie eben « als Diener Satans » angesehen. Vielmehr fragt sich wiederum, mit welchem Rechte der Christ auch Satansdienern Strafe anwünschen dürfe, und die Antwort ist: unter der Voraussetzung, daß sie nicht Buße thun. Vgl. 2 Kor. 11, 15. und die viel angefochtene Stelle 2 Tim. 4, 14. halte man mit B. 16. zusammen \*\*). — *Ἐνδικος* = *ἐν δίκῃ ὧν*, vgl. *ἐν δίκῃ πάσχειν* = *ἐνδικῶς*, Justin Dialog. c. Tryph. p. 234. A.

\*) Die Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen in dieser Hinsicht ersieht man aus Orig. c. Cels. III, 58. Iosimus hist. 2. S. 14. ed. Ox., wo er von Konstantins Sünden spricht, und ähnlich Iulianus in s. Caesares, wo er von Konstantin redet.

\*\*\*) Denen, welche sich an dem Apostel selbst versündigt, die ihn



2) V. 9—20. An sich aber ist die Sündenschuld und Hilfsbedürftigkeit des Juden und Hellenen gleich.

V. 9. Die Lesart bei D \* G, 31., dem Syrer, Crp., Theod., Chryf. Ms. und einigen Andern: *προκατέχομεν* (einige: *κατέχομεν*) *περισόν* (οὐ πάντως fehlt); *ἤνιασάμεθα* (γάρ weggelassen) kann schon wegen der geringen Autorität nicht wohl in Betracht kommen. Sie muß aus einem Glossem entstanden seyn \*). Wir nehmen *προεχόμεθα* als Medium in der intransitiven Bedeutung, welche das Aktivum *προέχειν* hat, das wie *ὑπερέχειν* «übertreffen, überragen» bedeutet. Diese Bedeutung läßt sich zwar nicht mit Beispielen aus dem Sprachgebrauch belegen, dies kann jedoch noch nicht gegen sie sprechen, indem der Gebrauch des Mediums für das Aktiv von verschieden nuancirter Ansicht des Schriftstellers abhing und die späteren Schriftsteller zuweilen Media setzen, wo die früheren Aktivformen haben, so *διακονεῖσθαι*, *ὑπηρετεῖσθαι* für *διακονεῖν*, *ὑπηρετεῖν* (Kühner §. 398. 3.), zuweilen auch umgekehrt Aktivformen, wo die Attische Prosa das Medium gebraucht; so hat Phalaris *κομίζειν* statt des Attischen *κομίζεσθαι*, vgl. Kenney zu Phal. epist. p. 244. A., bei ihm findet sich auch das dichterische *ἀκούεσθαι* statt *ἀκούειν* p. 315. A. Die Nuance der Medialform kann die seyn: «Was für Vortheil kommt uns zu Gute?» Den Gedankengang bestimme man nun so: das zweite Kap. hatte den Juden in Betreff der Gesetzes Erfüllung dem Heiden gleichgestellt;

in der Stunde seiner Versuchung verlassen hatten, vergiebt er, denn sie hatten aus Schwäche gefehlt, dem Alexander aber, welcher der reinen Lehre mit Bewußtseyn Widerstand geleistet, wünscht er Strafe.

\*) It. vermuthet richtig, daß zuerst gelesen wurde: *τί οὖν προεχόμεθα*; und in Folge dessen οὐ πάντως als überflüssig ausgelassen, daß ferner *προεχόμεθα* durch *κατέχομεν* glossirt und dies am Ende mit *προεχόμεθα* vermischt wurde. Inbeß zeigt die Anm. des Severus (s. über ihn d. Einl. S. 34.) bei Del., daß auch von Manchen *προκατέχομεν* als Erklärung dem *κατέχομεν* beigegeben worden ist. Er sagt: *Διὰ τοῦ νόμου, ἡσθί, καὶ τῆς περιτομῆς οὐδὲν προκατέχομεν πλέον ἢν ἔχομεν. τί οὖν κατέχομεν περισόν; προηνιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας, καὶ τὰ ἐξῆς ἑλλιπῶς ἐρηται· τῷ γὰρ, τί οὖν κατέχομεν περισόν; ἀκόλουθον ἦν ἐπαγαγεῖν τὴν ἀπείστεως δικαιοσύνην, ὅπερ ἐν τοῖς ἐξῆς προῶν λέγει.*

am Anfange unseres Kap. hatte der Ap. dem Vorwurfe vorgebeugt, daß er die eigenthümlichen Vorrechte Israels verkenne; diese seine Rechtfertigung unterbrach den von Kap. 1. an verfolgten Gedankengang; er leitet wieder in denselben zurück durch das *τι οὖν* \*). «Wie nun? habe ich etwa zeigen wollen, daß wir in Bezug auf die Hauptsache vor den Heiden etwas voraus haben?» So Theoph., Def. (der aber für seine eigene Person vorleht; *προεχόμεθα* als Pass. zu fassen und den Satz als Frage des Heiden anzusehn), Schol. bei Matth., Pelag., Luth., Calv., Beza, Beng., Glöckl., de W., Rüd. 2 A. u. A. Orig.: P. velut arbiter inter Judaeos et gentes temperat sermonem semper et librat, ut nunc hos nunc illos in quibusdam videatur arguere, et rursum singulas partes certa spe promissionis animare. — Einwenden läßt sich gegen diese Fassung außer den sprachlichen Bedenken: 1) Sollte P. sich selbst in die Zahl der Juden einbegreifen? — Allein auch V. 5. und 7. war doch aus der Seele des Juden heraus gesprochen; ja, kann man nicht selbst sagen, daß auch der bekehrte P. sich der theokratischen Vorzüge des jüdischen Volks, zu dem er gehörte, rühmen durfte? 2) Steht dann nicht doch das *οὐ πάντως* im Widerspruch mit dem *πολύ κατὰ πάντα τρόπον*, V. 2.? — Im Allgemeinen ja, indeß nicht innerhalb des Gedankenkreises, in welchem sich P. gerade hier bewegt, wonach er nur die Vorzüge im Auge hat, welche im göttlichen Gerichte gelten (R. 2, 11.). 3) Legt Fr. Gewicht darauf, daß doch eben vorher nur von äußern Vorzügen die Rede war und daher Niemand auf den Gedanken kommen konnte, es folge daraus ein sittlicher Vorzug. Er drückt den Paralogismus, der bei dieser Annahme entstünde, so aus: Quid igitur? sumusne (quoniam externa nobis decora esse supra concessi v. 2.) gentilibus potiores (pietate)? Nequaquam. Nam et Judaeos et gentiles omnes peccatores esse, non est quod repetam. — Allein es ist ja darauf Rücksicht zu nehmen, daß eben der fleischliche Jude jene äußeren Vorzüge auch unter der Kategorie von sittlichen Vorzügen

\*) Die Phrase findet sich bei Tertian u. A. öfter, aber auch im Rabbinischen *מה שמוציא לנו* „was geht daraus hervor?“

geltend machen wollte. — Prüfen wir nun noch diejenigen beiden divergirenden Ansichten, welche vorzüglich in Betracht kommen können. Als Passivum wird προεχόμεθα genommen von Del., Wetst., Cramer, Storr, Rück. A. 1., Reiche, Olsh. Danach hätte man es sich entweder so zu denken, daß ein Heide, durch das Vorangegangene irre geworden, die Frage aufwirft: «Werden wir etwa von den Juden übertroffen?» oder, soll doch ein Jude sprechen, so müßte man mit Reiche und Olsh. dem Worte die Bedeutung vindiciren «vorgezogen werden» und es wäre der Sinn: «Werden wir Juden vorgezogen?» Allein gegen diese zweite Fassung spricht, daß das Passiv des Intransitiv προέχω diese Bedeutung nicht haben kann; gegen die erstere, daß das Auftreten des Heiden in dieser Frage mit Nichts, angedeutet ist und daß auch B. nachher vielmehr zeigt — nicht, daß die Heiden eben so gut als die Juden, sondern daß die Juden eben so gut als die Heiden in die Kategorie der Sünder gehören. Von Hemsterhuys, Venema, Ernesti, Koppe, Wahl, Fr., Mey. ist unter verschiedenen Modifikationen die im Sprachgebrauch allein nachweisbare Bedeutung des Mebii «sich etwas vorhalten» also «sich eines Vorwandes bedienen», mit dem Akkusativ der vorgeschützten Sache (Sophokl. Antigone B. 80.), angenommen worden, wofür sonst im Griechischen προφασίζεσθαι. Ernesti, Koppe, Wahl machen τι zum Objekt und verbinden τι οὐν προεχόμεθα, welche Fassung aber wegen der Antwort οὐ πάντως unzulässig ist. Schott, Mey. erklären: «Haben wir Vorschub?» Durch diese Uebersetzung wird jedoch, wie Rück. in der 2ten A. richtig bemerkt, dasjenige verdeckt, was dieser Fassung des Wortes an dieser Stelle entgegensteht, daß es nämlich an einem Objekte, welches man vorschützt, fehlt. Man kann nur übersetzen: «Schützen wir vor?» und dann wird das Objekt vermisst. Anders verhält es sich mit προφασίζεσθαι, wo, wie Rück. bemerkt, der Begriff der πρόφασις im Worte selbst liegt. Auch wird man sagen müssen, wenn B. ausdrücken wollte, die Juden hätten kein Recht, ihre äußeren Vorzüge vorzuschützen, statt οὐ πάντως ein anderer Ausdruck erwartet werden müßte, dem Sinne nach gleich πῶς δύναμεθα; οὐ γὰρ δυνατόν. — Οὐ πάντως

entweder so gebraucht, daß das *οὐ* das *πάντως* einschränkt, 1 Kor. 5, 10. oder daß das *πάντως* das *οὐ* verstärkt und dann derselbe Sinn entsteht wie bei *πάντως οὐ*, Epiphanius haeres. 38, 6. f. Win. S. 510. *Ἀιτιᾶσαι* von *αἰτία* der Klagegrund, «eine Beschuldigung aussprechen,» das *πρό* wie in *προέγραψα*, Eph. 3, 3. *Ἐφ' ἁμαρτίαν εἶναι* «der Votmäßigkeit der Sünde unterworfen seyn» so im Protev. Jacobi c. 18. *ὑπὸ ἐκπληξιν εἶναι* (Fr.).

B. 10—18. Aus verschiedenen Schriftstellen und großentheils nach den LXX. sind die Citate an einander gereiht, durch welche erwiesen wird, daß auch schon das A. T. von einer allgemeinen Sündhaftigkeit spricht\*). Die Ausglei- chung dieser Aussprüche mit dem, was R. 2. von der Gesezeserfüllung der Heiden gesagt war, ergiebt sich leicht; denn, wie schon dort gesagt wurde, so ist nicht an vollständige Gesezeserfüllung zu denken und mit der ernstest Bemühung, dem Geseze Gottes Genüge zu thun, wächst zugleich die Einsicht in das, was noch immerfort fehlt. Die Worte des A. T. sprechen in der Ordnung, in welcher sie B. anführt, zuerst von der Verderbnis im Allgemeinen, B. 10—12., dann insbesondere von den Verfündigungen durch das Wort, B. 13. 14., dann durch die That, B. 15—17., B. 18. geht wieder auf den Inhalt von B. 11. zurück.

B. 10—12. ist aus Ps. 14., aber nicht nach den LXX. und auch nicht nach dem Hebräischen; die LXX. haben *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα*, Fr. schlägt daher vor, *ὅτι* von *καθὼς γέγραπται* abhängen zu lassen: *supra criminatus sum et Judaeos et paganos omnes peccatores esse, sicut non esse hominem probum, ne unum quidem libri sacri his verbis testantur: non est, qui sapiat etc.* Ich hatte früher angenommen, der Ap. schicke den einzelnen Schriftworten das allgemeine Thema voran. Nachdem jedoch *καθὼς γέγραπται* vorangegangen, läßt sich nicht denken, daß der Ap. eigene Worte anführen werde. Am besten wird man wohl einen

\*) Theoph. deutet an, daß der Beweis absichtlich durch die Aussprüche mehrerer der bedeutendsten Repräsentanten des A. B. geführt werden sollte; allein, wosfern dies der Fall wäre, würde der Ap. nicht die Namen derselben unterdrückt haben.

mittleren Weg verfolgen und sagen, der Ap. hat den Psalmworten gerade diese Fassung gegeben, weil er das  $\text{o}\dot{\upsilon}$   $\text{δικαιωθήσεται}$  schon vor Augen hatte.  $\text{Συνιών}$  statt  $\text{συνιείς}$ , da die LXX. und die Schriftsteller des N. T. statt der Form in —  $\mu$  die Form in —  $\sigma\omega$  gebrauchen, Win. S. 77. Die rechte Weisheit ist nach biblischer Auffassung die Erkenntniß Gottes, so bezeichnet im Ps.  $\text{בְּחָכְמָה}$  den, der die Weisheit aus Gott hat, so wie  $\text{בְּחָכְמָה}$  den, der dieser entbehrt. Das comp.  $\text{ἐκζητῶν}$  stärker als das simpl., es hebt dieser Satz mehr die praktische Seite hervor.  $\text{Ἐξέκλιαν}$ , Pelag.: qui non requirit fundamentum, necesse est, ut declinet.  $\text{Ἀρρεῖος}$  auch im moralischen Sinne «schlecht» Matth. 25, 30., bei Eur. Suppl. B. 299. (309.) «verderblich» vgl. über den Gebrauch von  $\text{ἀνωφελής}$  Heind. zu Plato, Protag. S. 549.; nach Littmann de synon. II. S. 11. soll es bloß «entbehrlich» heißen.  $\text{Ἔως ἐνός}$  nach dem Hebr. für  $\text{οὐδὲ εἰς}$ , von dem Wilde eine Reihe aus gedacht. Galp.: ut optimum mutuae inter nos coniunctionis vinculum nobis est in Dei cognitione, ita eius ignorantiam fere sequitur inhumanitas, dum unusquisque, aliis contemptis, se ipsum amat et quaerit.

B. 13. Die  $\text{ἐδολοῦσαν}$ , welches die in den LXX. öfter vorkommende, ursprünglich böotische Imperfektform ist (Win. S. 73.), aus Ps. 5, 10., die folgenden Worte aus Ps. 140, 4. Das Bild, welches in  $\text{τάφος κ. τ. λ.}$  liegt, schon von Estre treffend erklärt: sicut sepulcrum patens exhalat tetrum ac pestiferum foetorem, ita ex ore illorum impuri, pestilentes noxiique sermones exeunt; so auch Pelag., Beng. Dagegen meint Fr., daß um des Zusammenhangs willen der Vergleich so zu fassen sei: quemadmodum patens sepulcrum ad devorandum cadaver promptum est, ita illi praesens exitium aliis minitantur, quos fraudulentis oratione circumvenire conentur; so heißt Jer. 5, 16. der Köcher der Chaldäer ein offenes Grab. Zu dieser Auffassung würde man indes doch\* nur auf dem Umwege gelangen, daß der Schlund selbst als Köcher, die Worte als Pfeile gedacht würden. Das Gift unter den Lippen, Bild des hinterlistigen Verderbens.

B. 14—18. B. 14. aus Ps. 10, 7. Die Bitterkeit Bezeichnung des Hasses, Eph. 4, 31., der Begriff der Bitterkeit geht für den Hebräer in den des Giftes über, s. zu Ps. 12, 15. — B. 15—17. aus Jes. 59, 7. 8. mit Freiheit und den LXX. Der Fuß anschaulich malerisch wie Apg. 5, 9. Ps. 52, 7. Nahum 2, 1. *Ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* d. i. «wo sie gehen und stehen». *Ὁδὸς εἰρήνης* die Lebensweise, aus der sie sal fließt. Grot.: Hebraeis nescire aliquis dicitur quod curat v. 11. Jer. 4, 22. — B. 18. aus Ps. 36, 2.

B. 19. Der Jude, der sich immer so gern der Bestrafung entzieht, war durch die Worte seiner eigenen heiligen Urrede überführt; dies wird ihm noch recht zu Gemüthe geführt und die Bemerkung, daß in jenen Stellen nur von Juden die Rede seyn könne. *Ὁ νόμος*, da es sich auf die vorher angeführten Stellen der Psalmen und des Propheten zurück bezieht, ist hier Bezeichnung der gesammten alttestamentlichen Urkunden seyn; derselbe metonymische Gebrauch der Benennung des Gesetzes a parte potiori Joh. 10, 34. 12, 34. 1 Kor. 14, 21.; die vollere Formel *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* und die vollste *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί. Οἱ ἐν νόμῳ* bezeichnet nun wiederum im engern Sinne diejenigen, die in der Ehre des Gesetzes sich bewegen, R. 2, 12. In dem Sinne wie *κατὰ τὸ στόμα φράσσειν* findet sich auch *περικλεῖσαι* τ. γλ. bei Pseudo-Justin Expos. fidei p. 386. A. *περικλεῖσαι τὰς σοφίας γλώσσας*, vgl. auch Hiob 39, 34. Ps. 107, 42. Es wird *ἐκβατικῶς* genommen von Theod., Koppe, Reiche, 2 d. II.; die Möglichkeit dieser Fassung ist zwar, vorzüglich von Fr., dem Mey. folgt, bestritten worden, aber wohl noch mehr Fällen zuzugeben, als es Wia. zu thun geneigt ist, s. Littm. de usu partic. in N. T. in de synonym. in N. T. II. S. 33., wo aus Joseph., Mark Aur., Sert. Emp. Beispiele für den konsekutiven Gebrauch der Finalparticeln beigebracht werden \*); es verhält sich damit ebenso wie mit

\*) Rück. hat sonst, besonders aber zu 2 Kor. 7, 9., die konsekutive Bed. verteidigt, gerade an jener Stelle möchten wir aber nur als Bezeichnung des göttlichen Endzweckes ansehen, wie eben-  
, 9. 4, 7.

αἰς τὸ c. inf. f. zu 1, 20. An unserer Stelle ist ein Theil der Ausleger zur Annahme der konsekutiven Bedeutung dadurch bewogen worden, daß der Satz *ἵνα x. τ. λ.* eher eine Folgerung aus allem Vorhergegangenen auszudrücken scheint, als einen Absichtssatz, aber auch bei der finalen Fassung des *ἵνα* schließt sich der Satz ganz passend an das Vorhergehende: «daß mit auch ihr Juden euch nicht von der allgemeinen Schuld der Menschheit ausnehmen möchtet».

B. 20. Vielleicht hat der Ap. an Ps. 143, 2. gedacht. Es ist zunächst das kausale Verhältniß von B. 19. zu B. 20. zu untersuchen. Wie zu R. 1, 19. bemerkt wurde, so heißt *διότι* — aus *δι' ὅ, τι* entstanden — *quam ob rem*, weßhalb, es würde mithin in B. 19. der Grund für B. 20. liegen \*); darauf führt auch die Uebersetzung von Beza, Junnius, Turretin: *propterea*. Es wird aber auch *διότι* von den spätern Schriftstellern mißbräuchlich für *ὅτι* gebraucht (s. Beispiele bei Fr. zu Röm. 1, 19.), und daher auch kausal in der Bedeutung denn, im N. T. Apg. 10, 20; 18, 10; 22, 18. 1 Petr. 1, 16. und so auch oben R. 1, 19. Wird diese Bedeutung angenommen, so giebt B. als den Grund, warum sich die ganze Menschheit vor Gott als schuldig bekennen muß, eben dies an; weil sie das Gesetz nicht zu erfüllen vermöge; so übersetzt Luth. «darum daß» und die Vulg., Eras m., Calv.: *quia, propterea quod*. Die eine wie die andere Fassung ist durch den Zusammenhang gerechtfertigt, doch hat man vielleicht der ersten den Vorzug zu geben, insofern bei ihr das kausale Verhältniß evidentester ist, vgl. Beza z. b. St. *δικαιοῦσθαι* auch bei Aristot. in der Bedeutung «gerecht behandelt werden» *Ethic. ad Nicom. 5, 9, 3*. Die Negation *οὐ* unmittelbar vor dem Verbum giebt demselben die Bedeutung des Gegentheils, s. m. Beiträge zur Sprachcharakteristik des N. T. S. 78. So im Griechischen *οὐκ ἔστιν*

\*) Auffallenderweise hat Wahl *διότι* nur mit der Bed. von *διὰ τοῦτο ὅτι propterea quod* aufgeführt, auch Bretschneider kennt nur diese Auflösung und giebt dann als zwei Bedeutungen *propterea quod* und *nam*. In der 3ten Ausg. hat er indeß 1) *propterea quod* 2) *quare* 3) *apud seriores nam*.

b. i. «verbieten» u. s. w. Matthäi d. 608. Das Fut. könnte man hier wie B. 30. auf die Zeit des Gerichtes beziehen oder auch von der moralischen Möglichkeit erklären; Glöckl. legt ein besonderes Gewicht darauf: «wie wird nun irgend Jemand durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, nachdem etwmal das, was dem Gesetze einen Werth gab, nämlich die Verehrung Gottes, erfüllt ist?»; diese Beziehung wird aber vom Ap. nicht indicirt. Ob *σαφ* hier den Nebenbegriff des schwachen Menschen habe, darüber ist gestritten worden. Es darf wohl angenommen werden, daß, wenn der Hebräer das Wort *יָדָע* gebraucht, ihm dabei immer mehr oder weniger der Mensch als ein schwaches Wesen in das Bewußtseyn trat; darauf führt die Benennung selbst\*). So werden wir Neueren statt «der Mensch» nicht leicht den Ausdruck «der Sterbliche» gebrauchen, ohne das Moment der Sinfälligkeit mehr oder weniger dabei zu fühlen. Denselben Gegensatz, welchen nun bei uns die Sterblichkeit des Menschen zur Unvergänglichkeit Gottes bildet, drückt nach hebräischem Sprachgebrauch der Gegensatz des mit der Materie behafteten Menschen zu Gott dem reinen Geiste aus; daß der Ap. vielleicht Ps. 143, 2. vor Augen hatte, wo «kein Lebendiger» steht, wird man nicht als Gegengrund gelten lassen können. Es bleibt noch übrig, den Begriff der *εργα νόμων* zu erläutern, vgl. Gal. 2, 16. und Usterl. und Rück. z. d. St. Hierbei ist vorzüglich die Beschränkung auf die Cerimonialgebote zu bestreiten, bei deren Annahme dann auch die Möglichkeit der Rechtfertigung vor Gott durch sittliches Verhalten zugegeben und damit die Bedeutung der Erlösung aufgehoben wird. Es findet sich diese perverse Auffassung der *εργα νόμων* zuerst im Kommentar des Pelag., dessen Worte aber dunkel und wahrscheinlich von Cassiodor verstümmelt sind. Am Anfange seiner Note sagt er: *Modo non iustificatur* (soll dies heißen: nicht sofort?). *Sive opera legis circumoisionem dicit, sabbatum et caeteras caerimonias, quae non tam ad iustitiam quam ad carnis laetitiam pertinebant.* In der katholischen Kirche

\*) Auch bei *יָדָע* ist wohl zuweilen an die Etymologie gedacht worden, so nimmt dies de W. zu Ps. 9, 20. an.



erlangte diese Ansicht zwar eine weite, doch nicht eine allgemeine Verbreitung; sie findet sich bei Lombard., Erasmus., Cornelia Kap., Calmet und dann auch in neuerer Zeit bei einigen protestantischen Interpreten, Mich. \*), Seml., Nimmon. Die Gegengründe sind folgende: 1) das Gesetz nach jüdischem Begriffe ist die Ausprägung des göttlichen Willens in Bezug auf Gottes Volk; zwischen den pädagogischen, daher temporellen Geboten und zwischen denen, welche einen ewigen Inhalt haben, macht das jüdische Bewußtseyn den Unterschied nicht, welchen der Erlöser in dem tiefsinnigen Aussprüche Marc. 2, 27. 28. andeutet. 2) Der Ap. würde seine eigene Beweisführung aufheben, wenn er die Rechtfertigung durch sittliche Werke für zulässig erklären und nur die durch Särmonien verwerfen wollte; dann wäre ja eben nicht die Erlösung durch Christum als Bedürfnis der ganzen Menschheit erwiesen. 3) Er hatte ja in R. 1. und 2. die Uebertretung der sittlichen Gebote sowohl von Heiden als Juden nachgewiesen. 4) Er hatte das in das Gewissen geschriebene Gesetz der Heiden mit dem den Juden gegebenen Gesetze in Parallele gestellt, R. 2, 14. 5) Auch Röm. 7, 1. 7. spricht er vom mosaischen Gesetze, betrachtet den Inhalt desselben B. 14. als einen solchen, der vom *πνεῦμα* ausgeht und durch das *πνεῦμα* realisiert wird und stellt wieder B. 22. 23. den *νόμος τοῦ Θεοῦ* und den *νόμος τοῦ νοός μου* in Parallele. 6) Hätte er das Ritualgesetz vor Augen gehabt, so hätte er nicht in dem Sinne, in welchem er es hier und R. 5, 13. thut (wenn man nämlich die Worte *ἀμαρτία οὐκ ἔλλογεῖται* dort erklärt: «der Mensch rechnet sich die Sünde nicht an, wo kein Gesetz ist»), dem Gesetze die Wirkung, die Erkenntnis der Sünde hervorzubringen, zuschreiben können \*\*). Erst wenn man anerkennt, daß dasjenige, was der Ap. von der Unmöglichkeit sagt, durch das Gesetz gerecht zu werden, sich auf die Unfähigkeit aller Menschen bezieht, den Forderungen des Sittengesetzes Genüge zu leisten,

\*) Mich.: „Die Werke des Sitten- oder Tugendgesetzes Gottes bringen zwar auch keine Vergebung der Sünden zuwege, allein von denen ist die Rede nicht, denn nicht durch diese, sondern durch Werke des levitischen Gesetzes hofften die Juden Vergebung zu erlangen (!).“

\*\*\*) Mich. erklärt indeß diese Worte nach Hebr. 10, 3. Kol. 2, 14.

erkennt man die hohe Bedeutung dieser Lehre, und Melancthy. sagt im Exkurs zu Röm. 14, 6. mit Recht: *quid enim sit liberatio a lege, prorsus ignorant illi, qui eam intelligunt tantum de caerimoniis.* Wenn P. im Gegensatz zu der *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* und *ἐξ ἔργων* die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* aufstellt, so ist dieses jedoch nicht so zu fassen, als ob damit der Sittlichkeit zu nahe getreten werden sollte, im Gegentheil, sie wird erst recht befestigt (B. 31.). Erhaben spricht der Ap. Eph. 2, 10. als den Endzweck, den Gott von Ewigkeit an den Menschen hat erreichen wollen, dies aus, daß sie in Christo der *ἔργα ἀγαθὰ* fähig würden, ein *λαὸς περιούσιος ἡγιασμένος καλῶν ἔργων*, Tit. 2, 14. 3, 8. Gerade durch den Glauben an die Gnade und Gerechtigkeit in Christo wird der Mensch fähig, das Gesetz zu erfüllen, Röm. 8, 2. 4. Ja, wenn das Gesetz, so wie es die Erkenntniß giebt, auch das Leben mitzutheilen vermocht hätte, so würde es sogar eine Rechtfertigung durch das Gesetz gegeben haben, Gal. 3, 21., vgl. den vierten Abschnitt in Usteri's paulinischem Lehrbegriff S. 51. A. 4. So zeigt sich, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben als das Mittel, die Gesetzeserfüllung als das endliche Ziel angesehen werden kann. Und ist dies der Fall, so fragt sich, ob nicht die von dem Ap. ausgeschlossenen *ἔργα* bloß die sind, welchen das rechte Motiv, das Leben fehlt, die *ἔργα νεκρά* (Hebr. 6, 1.), also die Werke vor der Bekehrung, und ob er nicht den *ἔργα πίστεως* Antheil an der Rechtfertigung zugestehet. Auf diese Weise hat schon Aug. in den quaest. 76. den Jakobus mit Paulus auszugleichen gesucht (Opp. ed. Benedict. VI. S. 48), und auch Thom. Aq., Salmero, Bellarm. verstehen unter den *ἔργα νόμου* nur die *opera ex solis naturae viribus*. Auch Dlsch. stimmt hiermit dem Anschein nach überein, wenn er zu R. 3, 27. sagt, *ἔργα νόμου* seien nur die Werke des Sittengesetzes, «die aus dem fordernden Willen Gottes entspringen. Diese sind im günstigsten Fall nur die Blüthen des eigenen Lebens, also so vergänglich, wie dieses selbst, die Werke des Glaubens aber tragen die ewige Natur des Principis, aus welchem sie erzeugt sind» — was er zu B. 21. S. 145. sagt, zeigt jedoch, daß die *ἔργα πίστεως* nach ihm ebensowenig Grund der

Rechtfertigung seyn sollen. Der Widerspruch ist durch die falsche Definition erzeugt, daß *ἔργα* v. nur Werke seien, die an dem fordernden Willen Gottes entspringen, in welchem Fall P. allerdings die *ἔργα νόου* nicht mit einbegriffen haben könnte. Vielmehr sind *ἔργα* v. — ohne Rücksicht auf das Motiv, aus dem sie entspringen — die vom Gesetz geforderten Werke, wie daraus erhellt, daß an andern Stellen der Ap. der Rechtfertigung aus den *ἔργα* überhaupt die Rechtfertigung aus Gnade gegenüberstellt und den Werken überhaupt keinen Antheil an der Seligkeit zuschreibt, weder *ex congruo* noch *ex condigno*; vgl. R. 4, 2. 4. 5. 6.; 11, 6. Eph. 2, 8. 9. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. Dem kann nun auch nicht anders seyn, da die Lebendigkeit des Glaubens in verschiedenen Momenten verschiedene Grade der Stärke hat und mithin auch die Gesetzeserfüllung des Gläubigen immer nur eine unvollkommene ist. Obwohl daher der Ap. Gal 2, 20. einerseits sagt, Christus lebe in ihm, so setzt er doch andererseits dazu, daß er, insofern er *ἐν σαρκί* lebe, auf den Glauben an die Versöhnung sich stütze. — Es bleibt noch übrig, die letzten Worte des Verses zu erläutern. Sachparallelen dazu sind R. 7, 7. und 5, 13., falls man der oben S. 168. angegebenen Erklärung dieser Worte beistimmt. *Ἐπιγνώσκουσιν* hat sowohl die Bedeutung «anerkennen» als «genau kennen»<sup>\*)</sup>. Fr. bestreitet die erstere Bed. und verteidigt die Bed. *notitia* in folgender Weise: *Mempe efficere debere; ut peccati memoriam deponeres. At contrarium efficit; affert enim peccati notitiam (i. e. facit te peccati familiarem; cf. Rom. 7, 7.) adducitque tetram et immanem belluam, quae, ut homines Deo probarentur, faganda necandave erat.* Er sagt weiter, die *ἐπιγνώσις ἀμαρτίας* bilde den Gegensatz zur *λήθη ἀμαρτίας*; so würde ein ähnlicher Sinn herauskommen, wie wenn es Hebr. 10, 3. heißt, daß durch die Opfer nicht eine Aufhebung, sondern nur eine *ἀνάμνησις* der Sünden bewirkt werde; diese *ἀνάμνησις*

<sup>\*)</sup> Von Gintzen (Pelag., Beza, Cornel a Cap.) wird die Bedeutung „agnitio“ bestimmt festgehalten und zwar von Corn. a Cap. darum, weil ja die *cognitio* auch im Besitz der Heiden gewesen. Allein dies ist an sich nicht ganz richtig und die Hervorhebung dieses Gegensatzes würde auch nicht in den Zusammenhang passen.

ist indessen nach dem Briefe an die Hebräer nicht etwas Schlimmes, sondern eine heilsame Wirkung, da nur unter Voraussetzung des Schuldbewußtseyns die Erlösung möglich ist. Was also Fr. mit der *ληθη ἀμαρτιῶν* will, sieht man nicht ein. Der Sinn ist ganz einfach der von allen Auslegern anerkannte: «So lange der Wille Gottes in der Form des Gebotes vor uns steht, und nur durch äußerliche Belohnung und Strafe zum Guten treibt und vom Bösen abhält, bleibt er dem Menschen ein Auseres, so daß es allenfalls zu der vom Gesetz geforderten That, aber nicht zu der vom Gesetz geforderten Gesinnung kommt.» Chrys.: *εἰ γὰρ ἀρχεῖς ἐπὶ τῷ νόμῳ, αὐτὸς σε μᾶλλον καταιοχῶνει, οὗτός σου τὰς ἀμαρτίας ἐκπομπεύει.* Mel.: haec responsio prorsus nova et absurda videtur mundo, lege tantum ostendi peccata non tolli. Nam legumlatores in imperiis ferunt leges non tantum ut ostendant peccata, sed ut tollant. Verum non concionatur P. de moribus externis. — Noch kann die Frage aufgeworfen werden, inwiefern, wenn der *νόμος* doch hier das mosaische Gesetz ist, der Beweis des Ap. zugleich auch für die Heiden Geltung habe. Die gewöhnliche auch von Usteri und Win. Exkurs 1. ad Galat. gegebene Antwort, daß ja der Ap. R. 2, 14. das innere Gesetz des Heiden dem mosaischen parallel stelle, erklärt Rück. für nicht ausreichend, und meint, der Ap. werde es sich so gedacht haben, daß die Heiden, auch wenn sie das mosaische Gesetz besäßen, doch nicht es zu erfüllen im Stande gewesen seyn würden. Wir meinen aber, daß jene gewöhnliche Antwort um so mehr für die rechte angesehen werden muß, da er ja auch R. 1. von einem innern Gottesbewußtseyn und einem innern *δικαίωμα τοῦ Θεοῦ* redet, welches die Heiden verletzt haben. R. 1, 19. 32.

3) B. 21—26. Weil an sich die Hülfbedürftigkeit des Juden und des Hellenen gleich ist, hat Gott einen ganz neuen Heilsweg der Rechtfertigung eintreten lassen.

B. 21. 22. Der Ap. ist an dem Ziele angelangt, zu welchem er sich von R. 1. an den Weg gebahnt. Vom Schuldbewußtseyn durchdrungen, muß jedweder Mensch anerkennen, daß das Streben, das göttliche Gesetz zu erfüllen, noch gar

nicht zur Beruhigung des Gewissens vor Gott ausreiche. Eine durchaus neue Weise der Rechtfertigung ist in die Welt getreten durch die gläubige Aneignung einer um Christi willen geschehenden Begnadigung, welche ein von keiner Bedingung auf Seiten des Menschen abhängiges Gnadengeschenk Gottes ist (B. 24.).

Neuerdings haben wieder Fr. und Mey. *vivi* *de* als bloße Uebergangspartikel fassen wollen\*). Da aber der Satz nicht bloß an B. 20. sich anschließt, sondern in Beziehung auf den ganzen vorhergehenden Satz steht, so wird es gewiß richtiger temporell genommen = *en tō vōv καιρῷ*, Gal. 4, 4. vgl. *πρὸ γεγονότων ἀμαρτημάτων* B. 25. 6, 22.; 7, 5. 6. 2 Kor. 8, 22. *Χωρὶς νόμου* auf's Beste von Luth. übersetzt «ohne Zuthun des Gesetzes.» Ueber *δικαιοσύνη* *θεοῦ* vgl. zu R. 1, 17. Daß diese neue Offenbarung zu gleicher Zeit eine alte, im ewigen Plane Gottes gelegene, gewesen, hervorzuheben, ist überall dem Ap. wichtig, Kap. 1, 2. 16, 25. ff. Das vierte Kap. zeigt, wie schon Abraham und David diese Art der Rechtfertigung gekannt und erfahren haben. — B. 22. giebt nähere Bestimmungen über die *δικ.* *θεοῦ* mit dem erklärenden *de* wie R. 9, 30. (Win. S. 415.). *Πιστις τοῦ χριστοῦ* wie Jak. 2, 1., der gen. obj. für *eis* *χριστόν*. Zu *eis* *π. κ. τ. λ.* ergänze *ἐρχομένη*. *Καὶ ἐπὶ πάντας* fehlt in cod. A B C, bei dem Kopt., Aeth., Armen., Ar. Erpen., Elem., Orig. u. A. und nach den überwiegenden äußern Zeugnissen ist es von Lachm. aus dem Text entfernt. Ließe sich glauben, daß man es für nöthig gefunden, *eis πάντας* durch ein solches Glossem zu erklären, so hätte es auch Wahrscheinlichkeit, daß die Worte durch ein Glossem in den Text gekommen. Aber was hätte veranlassen können, die einfachen Worte *eis πάντας* zu glossiren? Da nun überdies die rec. einen guten und dem paulinischen Geiste ganz entsprechenden Sinn giebt, so muß sie, wie auch von fast allen Neuern geschehen ist, beibehalten werden. Ähnlich R. 1, 17. und in unserm Kap. B. 30. Die Auslassung ist wohl aber bei den Abschreibern durch das

\*) Bei den Klassikern hastet der logische Gebrauch an *vivi* *de*, Schäfer ad Dem. I. S. 197. IV. S. 545. u. a., nicht so im R. L., vgl. R. 7, 17: 1 Kor. 7, 14.

zweimalige πάντας veranlaßt worden. Wichtig bemerkt zur Erklärung des Ausdrucks D1sh.: «In dem εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας ist nicht bloße Hinführung von Synonymen zu sehen, sondern eine Steigerung; dem Ausdruck scheint das Bild von einer Gnadensfluth zum Grunde zu liegen, die an alle heranbringt und sogar über alle hinüberströmt.» Ueberestimmend damit Fr.: *Quia de industria Ap. praeverbialia variavit, ut δικαιούνην Θεοῦ ab omni parte et tanquam per omnes vias h. e. prorsus, fidem in Christo collocantibus hominibus obtigisse declararet, ut quae se in omnes fidem habentes manifestasset et omnibus fidem habentibus se superfudisset.* — *Ὁ γὰρ ἐστὶ δ. Grund,* warum nur auf alle πιστεύοντας diese Gnade geht. Beng.: *Judaei et gentes eodem modo et accusantur et iustificantur.*

B. 23. 24. Grund, warum kein Unterschied. Der Aorist ἡμαρτον stellt die Sünde der Menschen als Etwas hin, das sich faktisch erwiesen hat, vgl. das ἡμαρτον 5, 12. Ὑστεροῦσθαι hat die Bedeutung «zurückgelassen werden», daher im Akt. und im Med. mit τινός, mit dem Genit. der Beraubung, des Mangels, «an etwas Mangel leiden». Die einfachste Fassung von δόξα τοῦ Θεοῦ ist die, welche τοῦ Θεοῦ als den Gen. des Ursprungs nimmt «die von Gott ausgehende Ehre» Joh. 12, 43. vgl. R. 2, 29. 15, 7. (Grot., Fr., de W., Mey.). So gefaßt ist die klassische Beh. des Wortes Beifall (bes. bei Bretschn. s. h. v.) von der neuest. Ehre nicht verschieden, vgl. ep. Polyc. c. 5: εὐδοκίας οὖν, ὅτι ὁ Θεός οὐ μνηστρίζεται, ὑπείλομεν ἀξίως τ. ἐντολῆς αὐτοῦ καὶ δόξης περιπατεῖν (wenn nicht vielmehr δόξα hier = δόγμα ist). Nur der grammatischen Auffassung, nicht dem Sinne nach verschieden ist die Erklärung «Ruhm vor Gott» (Erasm., Luth., Calv., Schlicht., Wahl, Kölln.). Der Gen. kann als Gen. der Beziehung gedacht seyn (vgl. δόξα παρὰ τοῦ Θεοῦ, Joh. 5, 44.), wie es Jak. 1, 20. bei δικαιούνη Θεοῦ der Fall ist. Man wendet dagegen ein, daß B. alsdann das sonst so viel von ihm gebrauchte Wort καύχησις auch hier angewendet haben würde; allerdings, wenn er die mit καύχησις verbundene Notion des Triumphs, der

Freudigkeit mit hervorheben wollte; wenn aber dies nicht, so kommt der Begriff «Ruhm» auf den Sinn von «Ehre» zurück, und diese Bed. hängt mit der «Beifall» eng zusammen. Dem Resultate nach übereinstimmend, aber specieller gefaßt ist die Erklärung der δόξα τοῦ Θεοῦ von der Herrlichkeit des ewigen Lebens (Def. \*\*), Schol. h. Matth., Beza, Olsh. oder die ursprünglich von Gott dem Menschen zuertheilte Herrlichkeit, welche durch den Sündenfall verloren ist (Chemnitz, Galov, Spen., Ernesti, Rück., Olsh.). Bei der ersten Fassung wäre zu vergleichen R. 2, 7. 5, 2. 1 Kor. 15, 41. Da das Präsens *δοξαύεται* steht, so könnte man nur an die von Gott ihnen bestimmte Herrlichkeit denken und wenn dies, so meinen wir, daß δόξα noch irgend eine nähere Bestimmung, wie etwa ἀποκειμένη, hätte haben müssen; und auch bei der andern Fassung vermiffen wir die nähere Bestimmung, ohne welche es unmöglich war, die «gottähnliche» oder wenn man will «die von Gott ausgehende» Herrlichkeit gerade auf die ursprünglich dem Menschen verliehene zu beziehen; es kommt dazu, daß, da man doch bei der δόξα nicht an das stiltliche Verhältniß zu Gott denkt, sondern vielmehr an das consequens desselben; der Ausdruck auch nicht einmal passend erscheint. — *δικαιώμενοι*, von den Aelteren gewöhnlich in das temp. fin. aufgelöst, wie auch Luth. übersezt, strenger Mey. nach Beza's Vorgange: ut qui iustificentur. Er nimmt hier die Aelteren in Schutz und will das Part. durch *καὶ* auflösen, mit Berufung auf R. 2, 4. Luc. 1, 9. Hebr. 11, 35. Allein die St. R. 2, 4., in der sich, wie hier, das Part. praes. findet, ist nicht beweisend; die andern beiden

\*) Schlichting: hoc loco significat eam gloriam, cum Deus hominem pronunciat iustum. Er spricht von gloria, hat jedoch den Gen. Θεοῦ als gen. auct. gefaßt.

\*\*) Mey. führt auch Chrys. und Theoph. an. Bei Chrys. finden sich nur die Worte: ὁ δὲ προσκεχορευτός, οὐ τῶν δοξαζομένων ἀλλὰ τῶν κατοχυρωμένων. Mehr sagt auch Theoph. nicht, es läßt sich daher bezweifeln, daß Chrys. jener Auffassung folge. Auch Def. hat die im Texte erwähnte Erklärung nur als die zweite, vorher giebt er eine Auffassung, bei welcher er δόξα und εὐεργεσία Θεοῦ neben einander stellt, welches darauf hindeutet, daß auch er δόξα in der Bedeutung „Ehre“ nahm.

inhalten das Part. aor., von welchem freilich dieser Gebrauch bekannt ist, und nach der Natur desselben eher erwartet werden kann, Hermann zu Viger S. 772., Win. S. 329. So müssen wir denn an der participialen Bed. festhalten, wie auch Win. thut S. 320., und wenn Rück. bemerkt, die Setzung des Part. sei hier unlogisch, da doch in diesem Part. nicht ein Nebenbegriff, sondern der Hauptbegriff liege, so ist daran zu erinnern, daß gerade so auch bei den Klassikern zuweilen sogar der Hauptbegriff im Part. ausgedrückt wird und der Nebenbegriff im verb. fin., Matth. S. 1098., Kühn. II. S. 376., Hermann zu Soph. Ajax. v. 1113. — *ἄποθεον*, *ἀποθεωσά*, «geschenksweise» 2 Theff. 3, 8. *Ἀπολύτρωσις* allerdings nicht bloß «Befreiung», sondern «Loskaufung» (Gram.), vergl. 1 Kor. 6, 20.; 7, 23. Gal. 3, 13. 1 Tim. 2, 6. Chrys. will in dem *ἀπό* eine besondere Emphasis nachweisen: *καὶ οὐχ' ἀπλῶς εἶπε λύτρωσις, ἀλλ' ἀπολύτρωσις, ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἐπανελεθεῖν πάλιν εἰς τὴν αὐτὴν δουλείαν*. Die Dogmatik der Kirchenväter streitet über das Subjekt, von dem die Loskaufung geschah, ob es Gott sei oder Satan; das eine läßt sich mit eben so viel Grund behaupten als das andere, wiewohl weder das eine noch das andere mit bestimmten Worten im N. T. ausgesprochen wird. Die Menschheit ist nämlich von der *ὁργή* Gottes loskauft, Eph. 2, 3.; 5, 6. und vermittelt dessen zugleich von der Herrschaft des Reiches der Finsterniß, Kol. 1, 13. Apg. 26, 18. Während zu der Zeit, wo der Rationalismus die Schriftausprüche noch als bindende Autorität anerkannte, eine sorgungne Exegese diesen Inhalt aus den Bibelstellen hinwegverkläre suchte, wird er gegenwärtig von Exegeten wie Rück., Fr., Mey. anerkannt, aber nur als jüdische Meinung. Die wahre Idee des Bildes liegt darin, daß, was Christus als Repräsentant der Menschheit gelitten und gethan, von dem läubigen Individuum als das Setzliche angesehen und dadurch der Keim zu dem neuen Menschen in Christo gelegt wird, der sowohl vom Zorne Gottes als von der Herrschaft des Reiches Satans frei ist.

B. 25. 26. Der Hauptbegriff in diesen zwei Versen, welche die Bestimmung haben, näher anzugeben, auf welche



Weise die ἀπολύτρωσις zu Stande gekommen, von welcher V. 24. sprach, ist *λαστήριον*, dessen Erklärung zum Theil durch die nachfolgenden Worte, welche den Zweck dieser Anstalt angeben, bestimmt wird. Wir untersuchen zuerst die Zulässigkeit der alten, vielverbreiteten Erklärung (Orig., Theob., Theoph., Det., Schol. b. Matth., August., Graßm.), Luth., [Calv., Beza, \*\*] Schlicht., Hammond, Ortl., Galov, Ernesti, Wolf, Mösselt, Bretschn., Dlsk.) nach welcher das Wort im Sinne von *λαστήριον ἐπίθεμα*\*\*\*) (Hebr. 9, 5.) «den Deckel der Bundeslade, den Gnadenstuhl», wie Luth. übersezt hat, bezeichnen soll. Am großen Versöhnungstage sprengte an diesen Deckel der Hohepriester das Blut desjenigen Opfers, das für die Gesamtsünde des jüdischen Volks dargebracht wurde. Ueber der Lade, welche die zehn Gebote bewahrte, auf die das Verhältniß Gottes zu seinem Volke gegründet (daher *הַכְּרֹסֶת* und *בְּרִית* 5 Mos. 4, 13.), thronte Gott über den Cherubim; die Ansprenzung des Blutes an jenen Deckel bezeugte mithin, daß Gott die für die Uebertretungen des Bundes dargebrachte Versöhnung angenommen habe. So konnte denn der Deckel selbst mit Recht den Namen *כִּפָּוֶת* erhalten d. i. *placamentum*. Daß ihm eine besondere Wichtigkeit beigezeichnet wurde, geht auch daraus hervor, daß er aus massivem Golde gearbeitet, während die übrige Lade nur mit Gold überzogen war. Was nun dieser Deckel auf einer äußerlichen und bildlichen Weise; das ist Christus auf innerlichen und eigentlichen Weise. Der Sünder steht in ihm und namentlich in seinem blutigen Tode das «Mittel der Versöhnung.» Gegen diese Auffassung sind in neuerer Zeit sowohl dogmatische als antiquarische und sprachliche Gründe geltend gemacht worden. Von vorn herein hielt man es für unwahrscheinlich (Kypke, Koppe), daß der Ap. in dem Briefe an

\*) Er übersetzt *propitiator* und meint, auch die Vulg. habe es so verstanden, erklärt aber *propitiatorium*.

\*\*) Beide Interpreten sprechen nur von *allusio* und Beza übersetzt auch nicht wie Calv. *propitiatorium*, sondern *placamentum*. Chrys. scheint die Bed. Opfer angenommen zu haben.

\*\*\*) Ueber die Frage, ob *ἐπίθεμα* zu *λαστήριον* ergänzt werden sei, s. die Bemerkung zu der Erklärung *Εὐχνοπφερ*.

an eine größtentheils heidenchristliche Gemeinde eine Anspielung, die nur dem Juden verständlich seyn konnte, angebracht haben sollte. Dagegen ist zu bemerken, daß auch in dem Briefe an die Korinther gleiche Anspielungen vorkommen (1 Kor. 10.) und daß vermöge der häufigen Vorlesungen aus dem A. T. auch der Heidenchrist dessen Inhalt kannte (Röm. 7, 1.). In dogmatischer Hinsicht wurde der Einwurf gemacht, der Vergleich sei unpassend, da Christus, der sein eigenes Blut vergoß, nicht mit jenem Gnadenstuhl, der — an sich ein Symbol des strafenden Gottes, dessen Verhältniß zu seinem Volke auf dem Gesetze ruht — mit fremdem Blute besprengt wurde, verglichen werden konnte (Elsner Obs. ad h. l.). Darauf ist zu entgegen: ein Typus braucht nicht in allen Beziehungen vorbildlich zu seyn. Wenn z. B. R. 5, 14. Adam Typus Christi, oder 1 Kor. 10, 11. das Manna Typus des Abendmahls genannt wird, so läßt sich dies auch nicht nach allen Beziehungen sagen. So halte man hier den Einen Vergleichungspunkt fest, daß in Christo wie in dem besprengten Ladendeckel die versöhnte Gottheit angeschaut wird. Von antiquarischer Seite aus wurde das Bedenken erhoben, daß jene symbolische Deutung erst durch die Uebers. der LXX. entstanden und von ihr auf Philo übergegangen, daher auch nicht vorauszusetzen sei, daß Paulus als auf eine bekannte Sache darauf hingewiesen haben werde. Dagegen müssen wir fragen: da doch der masorethischen Punctuation dieselbe Deutung zu Grunde liegt, deutet das nicht auf eine gemeinsame ältere Tradition? Oder sollten die Masorethen die Pielform nur im Sinne des Kal gebraucht haben, wie dies Gesen. im Thes. s. h. v. behauptet? Abgesehen, daß es hiefür an Belegen fehlt, ist es bei der Zusammenstimmung mit den LXX. gewiß nicht wahrscheinlich. Ich habe schon in meinen Beiträgen S. 91. darauf aufmerksam gemacht, daß 1 Chron. 28, 11. das Allerheiligste ביה הַכֹּהֵן genannt wird. Dem Deckel ist also schon damals eine besondere Wichtigkeit zugeschrieben worden; dies könnte nun zwar insofern geschehen seyn, als die Gegenwart Gottes darauf thronete, da indessen alsdann eher die Benennung ביה הַכֹּהֵן zu erwarten wäre, so ist es wahrscheinlicher, daß man schon damals die jetzige masorethische Punctuation anwandte, und den Deckel nicht

תָּרַבַּבִּי sondern תָּרַבַּבִּי nannte. Die Chalb. Uebersetzer haben ebenfalls תָּרַבַּבִּי und damit übereinstimmend der syr. Uebersetzer ܬܪܒܒܝܐ, vgl. auch Bähr, Symbolik des mos. Cultus I. S. 381. Wenigstens also darf es nicht als ausgemacht angesehen werden, daß die LXX. zuerst jene symbolisirende Interpretation aufgebracht haben. Uebrigens konnte den christlichen Lesern, auch denen aus den Heiden, das, was P. wollte, um so weniger zweifelhaft seyn, da sie sich gewiß jene Benennung des Deckels durch das Wort *ἱλαστήριον* nur eben so erklärten, daß an diesem Deckel die Versöhnung Gottes sich manifestirte. Wir kommen zu dem sprachlichen Gegenstande, den nach Hr.'s Vorgange auch Mey. und Rück. geltend machen, der Ap. hätte nämlich τὸ ἱλαστήριον schreiben müssen, in dem Sinne: *operculum rem continens, non umbram referens, τὸ ἀληθινὸν ἴλ.* Allein wurde nicht dieselbe Idee ausgedrückt, wenn der Ap. sagte, ein Gnadenstuhl d. h. ein geistiges, jenem Versöhnmittel ähnliches *placamen*, wie er 1 Kor. 1, 30. sagt, *ὅς ἐγενήθη ἡμῶν σοφία ἀπὸ Θεοῦ* d. i. «eine Weisheit von Gott»? Man urtheile nun nach allem diesem, was von Rück.'s Aeußerung über diese Erklärung zu halten sei: «Diese Ansicht ist schon längst mit so vielen und so haltbaren Gründen bestritten worden, daß es bald an der Zeit zu seyn scheint, sie mit Stillschweigen zu bedecken oder höchstens als Ballast, ihrer Sonderbarkeit wegen, mit fortzuführen.» Wenn wir dessenungeachtet Anstand nehmen, der besprochenen Auffassung beizutreten, so geschieht es aus einem andern Grunde, als aus den neuerlich geltend gemachten, nämlich darum weil der mit Blut besprengte Deckel doch nur als ein *σύμβολον*, wie sich Philo ausdrückt, *τῆς ἰλεω δυνάμεως* angesehen werden konnte, der Ap. aber in dem Folgenden sagt: *εἰς ἐνδειξὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ — εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον.* Wir haben demnach noch die anderen gangbaren Erklärungen in Erwägung zu ziehen: 1) *propitiatio, placamen, placamentum* (1 Joh. 2, 2. 4, 10.), Mittel der Versöhnung, so St., Vulg., Hilari., Beza, Castellio, Pisc., Glöckl., Usteri, Rück. 2) *abstr. pro concr.* für *expiator*, so Ambros., Hier. an einer St., Dros. (bei Sabbatier), Erasmi., Zeger, Semler, Vater, Wahl. 3) Das Sühnopfer wie τὸ σπύριον das Rettungsoffer, τὸ χαριστήριον das Dank-

opfer\*), τὸ καθάρσιον das Reinigungsoffer, so vermuthlich Chryst., schwankend Calv. und Beza \*), Cleric., R. Bos, Elsén., Kypke, Koppe, Platt, Reiche; de W., Kölln., Mey., Fr. Haben wir nun die Wahl zwischen diesen drei Auffassungen, so können wir nicht anstehn, uns für die zuletzt erwähnte zu entscheiden. Die Vorstellung der Veröhnung unter dem Bilde des Opfers ist von Christo selbst ausgegangen, denn, wollte man auch nicht λότρον Matth. 20, 28. von einem Opfer fassen, so liegt sie doch im Abendmahlsritus, in welchem der neue mit Gott geschlossene Bund (1 Kor. 11, 25.) als durch das Bundesopfer Christi vermittelt dargestellt wird, vgl. Hebr. 9, 15. u. m. Kommentar zu d. St. Sodann bei P. 1 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2., im Brief an die Hebr. 9, 26., vgl. Harless zu Eph. 5, 2. u. Weil. II. zu m. Komment. z. Br. an die Hebr. Auch wenn man das Wort in einer der zwei ersten Bedeutungen nehmen wollte, so müßte man, zumal wegen des ἐν τοῦ αὐτοῦ αἵματι, den allgemeinen Begriff doch wieder auf das specielle Bild vom Opfer zurückführen. — Ueber die Bedeutung von προτίθημι und namentlich über das Medium vgl. m. Beiträge S. 96. fg. Das Medium hat ganz besonders die Bed. der Schauausstellung, namentlich der der Todten (πρόθεσις, περιτολή, collocatio s. compositio funeris), vgl. Dindorf zu Pollux 8, 56.

\*) Nach Mey. heißt *καθάρσιον* nur expiatorium und erst durch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, welches er damit verbindet, soll die Bedeutung eines sühnenden Opfers entstehen, allein das Wort *καθάρσιον* kommt ebenso wie die verwandten geradezu in der Bed. „Sühnopfer“ auch bei den Klassikern vor (Winger comm. II. in h. l. S. 10., Fr.); die Frage, ob *θύμα* hinzuzudenken sei, kommt eigentlich auf die zurück, ob wir sagen sollen, daß es die Griechen hinzudachten. Bei vielen Worten, welche ursprünglich auf einer Ellipse beruhten, ist in späterer Zeit, in Folge des vielfachen Gebrauchs, das ursprüngl. Substantiv in der Vorstellung zurückgetreten. So denken wir nicht mehr Hand hinzu, wenn wir sagen: die Rechte aufheben, denken aber noch Fuß hinzu, wenn wir sagen: auf dem Linken stehn, s. Hermann de ellipsi, Opusc. I. S. 155. u. m. Erläuterung des Begriffs der Ellipse in d. Beiträgen zur Spracherk. des N. T. S. 88.

\*\*) Der Letztere bemerkt, placamentum, wie er übersetzt, könne sowohl propitiatio als propitiator heißen und setzt hinzu: sed appellativa illa nomina sunt expressiora, ut significetur Christus esse sacerdos simul et victima.

§. 677; dann heißt es «sich vorsehen, beschließen»; endlich τὰ προτιθέντα das vorher Besprochene. Die erst genannte Bedeutung wäre anzunehmen, wenn ἱλαστήριον den «Gnadenstuhl» bedeutete, auch zur Bed. «Sühnopfer» paßt sie, namentlich wenn man den Zweck εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. berücksichtigt, proposuit wäre dann so viel wie publici iuris fecit. Doch ist es vielleicht wegen der Parallele des προέθετο Eph. 1, 9. vorzüglicher, die Bed. «sich vorsehen, verordnen» anzunehmen. Einige Ausleger bemerken zwar, daß man alsdann den Inf. εἶναι vermessen würde, allein bei den Zeitwörtern des Bestimmens und Wählens steht der zweite Akt., wozu etwas erwählt wird, ohne εἶναι, Jak. 2, 5. Röm. 8, 29. s. Kühner §. 560.

Es fragt sich ferner, mit welchen Worten ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu verbinden sei? Schon Beza bemerkt, daß man es mit τῆς πίστεως oder mit ἱλαστήριον verbinden könne. Bei der ersteren Annahme (Luth., Koppe, Olsh.) ist das ἐν so zu fassen, daß die Basis des Glaubens dadurch ausgedrückt wird (vgl. πιστεύειν ἐν τινι in den LXX. Jerem. 12, 6. Dan. 6, 23. Ignat. ad. Philipp. §. 5. ad Ephes. §. 1.); auch ist mit Unrecht von Fr. behauptet, in s. Kommentar indessen wieder zurückgenommen worden, daß in diesem Falle nach πίστεως vor dem näheren Bestimmungsworte der Artikel stehen müsse (S. Win. S. 127. Harleß zu Eph. 1, 15.). Wir ziehen indessen die von Bencke, Paul., Mey. angenommene Verbindung sowohl der Bestimmung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι als auch von διὰ τῆς πίστεως mit προέθετο vor\*) > unser Grund ist der, daß diese beiden Bestimmungen alsdann bedeutungsvoller werden. Es wird so der objektive Grund der Versöhnung, die mors cruenta, energischer hervorgehoben, und ebenso das Medium der subjektiven Aneignung, der Glaube. Die Bezeichnung des Todes Christi im N. T. durch αἷμα (R. 5, 9. Eph. 1, 7.) markirt den schmerzvollen Verbrechertod im Gegensatz zu dem natürlichen Tode. Uebrigens ist ganz richtig, was Beza sagt: sed hic et aliis passim locis sanguinis et sacrificii Christi nomine observandum est, totam Christi ab ipso in virginis utero conceptu exinanitionem

\*) Mit Unrecht zählt Rück. auch Mey. unter diejenigen, welche der Verbindung mit ἱλαστήριον den Vorzug geben.

*συνεδοχῶς* intelligi, quae tota fuit perpetua ipsius pro peccatorum nostrorum expiatione oblatio. — Der Zweck dieser Anstalt war die Offenbarung der göttlichen *δικαιοσύνη*. Der Begriff derselben wird von den Erklärern auf vierfache Weise gefaßt und gemäß der jedesmaligen Fassung dieses Begriffs auch das Folgende in verschiedenem Sinne genommen. Luth., welcher die *δικαιοσ.* wie V. 21. faßt, übersetzt: «damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiere, in dem, daß er Sünde vergiebt, welche bisher geblieben war unter göttlicher Geduld.» Gerade so oder mit Modifikationen Chryf., Aug., Elsn., Heum., Wolf, Winzer in comm. II. in h. l. Gegen diese Auffassung spricht Mehreres in der Erklärung der andern Worte des Satzes, außerdem aber auch, daß in V. 26. die Worte *eis τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* ihre Erklärung nur dann recht finden, wenn *δικαιοσύνη* von einer immanenten Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit verstanden wird. Von einer immanenten Eigenschaft verstehen es Theob., Socin, Vorst, Grot., Seml., Koppe, Reiche, Benede \*), nehmen aber die Bedeutung «Güte» an. Allein so gefaßt würde der erste Theil des Satzes durchaus dem summarisch das Vorhergehende zusammenfassenden *eis τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* widersprechen. Diese Bed. ist auch überdies sprachlich nicht zu belegen, denn die Stelle 2 Kor. 9, 9. kann eben so wenig wie 1 Joh. 1, 9. zu ihrer Unterstützung angeführt werden. Noch weniger läßt sich aus V. 5. unsers Kap. die Bedeutung «Wahrhaftigkeit» erweisen, welche Ambros., Bezza \*\*), Turretin, Locke, Böhme angenommen haben. Eher würde es sich rechtfertigen lassen, wenn man *δικ.* wie *ἀγέλης* von der Eigenschaft verstände, nach welcher Gott nur sich selbst, nur das Gute liebt. Dann könnte man sagen: «In der Heidenwelt wurde nicht das Bewußtseyn der Heiligkeit Gottes geweckt [aber doch bei den Juden?], Gott schien also die Sünde nicht zu achten; nun ist in dem Opfer Christi die Hei-

\*) Ueberaus schwach und unklar ist, was dieser achtungswerthe Mann über diesen Begriff sagt, S. 73.

\*\*) Bezza verbindet eigentlich die Bedeutung *fides in praestandis promissis* und *iustitia i. e. summa illa in vindicandis peccatis severitas*.

ligkeit Gottes und zugleich die Kraft zur Heiligung offenbar geworden, folglich hat sich Gott im N. Bunde als *δικαιῶν* und als *δικαιος* offenbart. » Ungefähr so — die Ausdrücke sind nämlich bei den zu nennenden Theologen nicht präcis gefaßt — Neander Pflanzung S. 556. g. A., Klüber die Lehre von der Sünde und Erlösung S. 333. f. 191. f., Rigsch System d. Chr. Lehre 3 A. S. 156. f. Wir haben gegen diese Auffassung zunächst das Bedenken, daß nach ihr in dem Satze *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα*, *δικαιος* und *δικαιῶν* sich nicht als verschiedene Begriffe fassen lassen, vielmehr ist *δικαιος* dann eigentlich überflüssig. Ferner: Wie hat sich denn nun die Heiligkeit Gottes im Opfer Christi offenbart? Wird man nicht dabei doch wieder auf die vergeltende Gerechtigkeit zurückgeführt? Endlich: sollte wohl *δικαιος* und *δικαιοῦντη*, von Gott gebraucht, so viel wie *ἅγιος* seyn? Bei P. findet es sich B. 5. unsers Kap., 9, 28. (vgl. Kap. 2, 5.) 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 8., außerdem Joh. 17, 25. Offb. 16, 5. 19, 2. vgl. 19, 11. Es dürfte das Wort wohl in keiner dieser Stellen etwas anderes als die vergeltende Gerechtigkeit bezeichnen. So sehen wir uns denn genöthigt, auch an unserer St. nur die Bed. der vergeltenden Gerechtigkeit für zulässig zu erklären (Drig., Calov, Spener, Storr, Flatt, de W.) d. i. diejenige göttliche Eigenschaft, vermöge deren der Sünder der das objektive Gesetz und Recht verletzt hat, nach dem Maße seiner Verletzung an seinem eigenen Rechte, an seinem Besizthum und seiner Person verletzt wird. Die Sünde war ein Eingriff in das göttliche Gesetz, eine Störung desselben; die Strafe ist Störung der Harmonie des Lebens des Sünders (s. zu 5, 12.). Daß der Begriff der Gerechtigkeit als Wiedervergeltung verloren gegangen war, hat in der Rechtswissenschaft und in der Dogmatik unsäglichen Nachtheil beigebracht. Die tiefe Auffassung und Wiedergewinnung dieses Begriffs, den im Wesentlichen schon Aristoteles, Ethik B. 5 A. 7. 8. entwickelt, ist eines der größten Verdienste der heidnischen Rechtsphilosophie (s. in ders. namentlich S. 101.; auch kann verglichen werden J. Müller, Lehre v. d. Sünde Th. I. S. 319. f.). Auch die Lehre von der Veröhnung muß verschlossen bleiben, so lange dieser Begriff nicht anerkannt wird.

Daß *δικαιοσύνη* die vergeltende Gerechtigkeit heiße, wird nun auch noch evidenter, wenn wir die nachfolgenden Worte in ihrer natürlichsten Fassung nehmen. Sie enthalten nämlich einen Grund, warum die Bethätigung (dies der Sprachgebrauch von *ἐνδ.*) der vergeltenden Gerechtigkeit nothwendig war, weil nämlich in der vorhergegangenen Zeit Gott die Sünde der Welt, so zu sagen, übersehen hatte. Dieser Gedanke ist hier um so mehr anzuerkennen, da er sich auch Apg. 17, 30. findet in der Rede des Ap.: *τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεός, auch kann man Apg. 14, 16. hierher ziehen: ὅς ἐν ταῖς παρωχημέναις γενεαῖς εἶασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Der Begriff der *πάρεσις* und der *ἄφεσις* ist nicht ganz derselbe (das Gegentheil vertheidigt Clericus s. d. St. und Venema *Dissertationes sacrae* 1771. S. 73. f.). *Ἀπίημι* ist das Loslassen von etwas, das man gefaßt hat, *παρίημι* das unberührt vorübergehen lassen (meine Beiträge zur Spracherkll. des N. T. S. 58.), vgl. insbes. Dionys. Halikarn. *Antiquitt. VII. c. 37.*: *παρὰ δὲ τῶν δημάρχων πολλὰ λιπαρήσαντες τὴν μὲν ὀλοσχερῆ πάρεσιν οὐκ εὔροντο, τὴν δ' εἰς χρόνον ὅσον ἡξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον.* Es zeigt die Stelle, daß *πάρεσις* allein noch nicht die absolute Straflosigkeit bezeichnet, sondern nur das vorläufige außer Acht lassen. Die Schule von Coccejus gebraucht die termini *transmissio* und *remissio*, das erstere im juridischen Sinne der Uebertragung auf einen Andern\*). *Τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα* bezieht sich auf die Zeiten vor Christo, vgl. Hebr. 9, 15. Somit will denn der Ap. sagen, daß erst jetzt in dem Leiden des unschuldigen Christus die Gerechtigkeit Gottes eine adäquate Offenbarung gefunden habe, daß mithin alle früheren Offenbarungen der göttlichen *δογῆ* in der Heidenwelt, von denen R. 1, 18. ff. sprechen, so wie auch die Strafgerichte über die jüdische Welt, noch nicht erschöpfend gewesen seien. Betrachten wir nämlich die Sünde auf abstrakte Weise nur im Lichte der göttlichen Ge-

\*) Meander bemerkt, es lasse sich *πάρεσις* und *ἄφεσις* *θεοῦ* mit der scholastischen Definition *voluntas signi* und *voluntas beneplaciti* vergleichen; wir gestehen aber, diese Vergleichung nicht mit Klarheit vollziehen zu können.



rechtigkeit (— aber jede Abstraktion besteht nicht in der Wirklichkeit), so verdiente der Sünder zeitlichen und ewigen Tod. Somit müssen wir diejenige Entwicklung des Sinnes sowohl unserer Stelle als auch von Röm. 8, 3., welche Usteri S. 128. A. 4. gegeben hat, als die richtige anerkennen. Derselben Gedanken der Stellvertretung Christi spricht umfassender aus R. 5, 18. 19. Die Rechtfertigung der Idee eines solchen stellvertretenden Leidens hat davon auszugehen, daß Christus nicht bloß der einzelne Mensch, sondern derjenige Einzelne ist, durch welchen erst der Geschlechtsbegriff der Menschheit eine Totalität wird, in welchem die erlösete Menschheit ebenso in einer geistigen Einheit befaßt ist, wie die sündige in Adam in einer leiblichen Einheit, vgl. Dlsb. zu Röm. 5, 15. Diese alte Wahrheit, welche mit der Frage über Realismus und Nominalismus eng zusammenhängt, hat mit Rücksicht auf jene scholastische Streitfrage neuerlich Göschel behandelt in dem inhaltvollen Werke: Gott, Mensch und der Gottmensch, 1838, womit Dörner zu vgl. in d. Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1839. — Von Löffler, Teller u. A., welchen Reiche sich anschließt, wurde aus dieser Stelle und aus Hebr. 9, 15. gefolgert, daß die Sündenvergebung des N. T. sich nur auf die im vorchristlichen Leben begangenen Sünden beziehe. Löffler (über die kirchl. Genugthuungslehre S. 33. f.) spricht sich mit großer Bestimmtheit hierüber aus. Wenn schon bei diesem Theologen der gänzliche Mangel an einem lebendigen Schuldgefühl Erstaunen erregt, so noch mehr bei Teller, der S. 44. der Vorrede zu seinem Wörterbuche unter andern sagt: «Ich kann mich nicht enthalten, zu denken, daß Glaube an Christum, Zurechnung seines Verdienstes, Rechtfertigung für eine schon längst in ihren Vorfahren begnadigte Christenaktion nicht weiter die gewöhnliche Anwendung verstatte.» Zu Widerlegung genügt, daß — den Ausdruck ganz buchstäblich genommen — nicht bloß daraus folgen würde, daß die nach der Befehrung des Einzelnen geschehenden Sünden nicht vergeben werden könnten, sondern daß überhaupt nur die Sünden der Menschen durch Christum gesühnt worden seien, die vor der Erscheinung Christi lebten. Aber auch davon abgesehen, würden dem Christen nur die vor seiner Befehrung ge

sehenen Sünden vergeben, wie könnte dann noch von dem Frieden die Rede seyn, welchen die Rechtfertigung giebt? wie könnte es von den Christen heißen, daß sie *ὑπὸ χάριτι* sind? wie könnte es im Allgemeinen heißen, daß durch den Glauben die *δικαιοσύνη* kommt? Röm. 5, 1. 6, 14. 10, 4. 9. Eine wahre Seite hat indefs auch jene Ansicht der Sache, daß es nämlich auch für die Christen noch eine *κρίσις* giebt, die aber, da für den im Glauben Stehenden das Bewußtseyn der *ἁμαρτία* hinweggenommen, zur *παιδεία* wird, 1 Kor. 11, 32. — Noch haben wir zu fragen, woran das *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* anzuschließen sei. Man kann es eben so wohl mit Luth., Beza an *προγεγ.* anschließen, als mit Chrys., Beng. an *δ. τ. πάρεσις*, in welchem letztern Falle *ἐν* den Grund anzeigen würde, «vermöge» Win. S. 370. Was für und wider jede von beiden Verbindungen anzuführen ist, s. b. Rück. A. 2. *Ἀνοχῇ* stimmt ganz passend mit dem in *πάρεσις* liegenden Begriffe überein und ist mit *μακροθυμία* nahe verwandt, vgl. zu 2, 4.

Bei dem *πρὸς ἐνδειξιν κ. τ. λ.* entsteht die Frage, ob die Worte als Epianalepsis des vorangegangenen *εἰς ἐνδειξιν* zu nehmen seien. Schon von vorn herein wird man eine solche Wiederaufnahme vorauszusetzen aus dem Grunde nicht geneigt seyn, da die kurz vorher gebrauchte Präp. *εἰς* dem Ap. noch zu sehr im Gedächtniß seyn mußte, als daß er sie nicht auch hier gebraucht haben sollte. Beza, welcher früher anderer Meinung gewesen, entscheidet sich in der letzten A. seines Kommentars dafür, die Worte nicht als Wiederaufnahme, sondern als Fortführung des am Schluß von B. 25. ausgesprochenen Gedankens anzusehen. Eben dieser Ansicht schließt sich Rück. in A. 2. an, ohne jedoch Beza's Erwähnung zu thun \*). Mit Recht wendet er gegen die herkömmliche Ansicht ein: «Wundern wird man sich nun wohl, warum denn das wieder aufgenommen werde, was eigentlich gar nicht abgebrochen worden; eine bloße nichts-sagende Wiederholung derselben Worte wird man nicht gern annehmen, und doch weder durch Rückl'n.'s und de W.'s Bemerkung, daß dieselbe verstärkend zu denken sei, noch durch die

\*) Schon in der ersten A. hatte er sich gegen die Epianalepsis erklärt, aber einen Gegensatz zu dem Vorangegangenen gefunden.

von Reiche und Fr., daß noch ein neues Merkmal ἐν τῷ  
 ᾧ καὶ αὐτῷ hinzutrete, sich befriedigt erkennen können.» Nach  
 Beza's Ansicht ist die Absicht des Ap., zu zeigen, warum  
 Gott nicht früher seine Gerechtigkeit im vollen Maße offenbart  
 habe, und wie er sonst hervorhebt, daß der Eintritt Christi in  
 diese Welt nach einem bestimmten göttlichen Plane geschehen,  
 so spricht er auch hier aus, daß nach göttlicher Absicht gerade  
 in dieser bestimmten Zeitperiode die Erlösung eintreten sollte.  
 1 Tim. 2; 6. Tit. 1, 3. Auch wir müssen dieser Auffassung  
 beipflichten. — Die Worte εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. geben nun-  
 mehr das Resultat, welches aus allen diesen Veranstaltungen her-  
 vorgeht; über εἰς τὸ mit dem Inf. in der ekbatischen Bed. s. zu  
 R. 1, 20. Wenn Gott seine strafende Gerechtigkeit im Leiden  
 Christi einerseits offenbart, andererseits aber dem Gläubigen die  
 Strafe erläßt, so offenbart sich in dem Faktum der Erlösung  
 die Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und der Gnade.  
 Für das menschliche Bewußtseyn ist diese Ausgleichung eine  
 zeitliche, in Gott aber, da er «vor Grundlegung der Welt»  
 den Rathschluß der Erlösung gefaßt (Eph. 1, 4—7.), ist sie  
 eine ewige. Der zu Versöhnende und der, welcher ver-  
 söhnt, ist derselbe Gott (2 Kor. 5, 19.), daher kann ebenso-  
 wohl gesagt werden, daß Gottes Liebe, wie, daß Gottes Ge-  
 rechtigkeit die Erlösung gestiftet. Mithin ist das, was Stier  
 (Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis, 2. Samml. S. 25.)  
 sagt: «Gott ist uns nicht gnädig, weil Christus unser ist,  
 sondern Christus ist unser, weil Gott uns gnädig ist»,  
 nicht mit Klavier (die Lehre von der Erlösung S. 251.)  
 «treffend» zu nennen, sondern nicht minder eine Einseitigkeit,  
 wie das, was er bestreitet \*).

4) V. 27—31. Bei dieser neuen Art der Rechtfertigung  
 wird Jude und Heide ganz gleich gestellt; das Medium  
 der Rechtfertigung ist allein der Glaube.

V. 27. 28. Triumphirendes ἐπιπόνημα. Καύχησις  
 im hellenistischen Sprachgebrauch (vgl. die LXX.) soviel als

\*) Erst beim Abdruck dieser Auslegung ist uns die Abhandl. über  
 diese Stelle von Gurlitt in den Studien und Kritiken 1840. 4. B.  
 zugekommen, so daß wir die berücksichtigungswerthen Ansichten des Vf.  
 nicht mehr einer näheren Prüfung unterwerfen können.

ἀγαλλιασις, welches daher auch in cod. A 1 Theff. 2, 19. für καύχησις steht; auch im Syr. hat <sup>7</sup>ܕܘܢܐ nicht bloß die Bedeutung „gloriat<sup>us</sup> est“ sondern auch „laetatus est“. Nach dem Zusammenhange muß sich καύχησις sowohl auf den Heiden als auf den Juden beziehen, doch hat der Ap. den Juden vorzüglich im Auge gehabt. Sachparallelen Eph. 2, 8. 1 Kor. 1, 29. Das triumphirende τοῦ ebenso 1 Kor. 1, 20. Das καυχᾶσθαι findet allerdings auch beim Christen statt, 2 Kor. 1, 14. 1 Kor. 9, 15., aber der Grund, der dazu fähig macht, ist Christus, Gal. 6, 14. 1 Kor. 1, 31. 2 Kor 10, 17. \*) — Der Begriff des Gesetzes ist der einer verpflichtenden Richtschnur; in diesem Sinne kann denn auch von einem νόμος πίστεως gesprochen werden und man hat nicht mit den früheren Auslegern anzunehmen, daß R. 7, 25. 8, 2. 9, 31. Gal. 2, 19. Jak. 1, 25. 2, 12. eine allgemeinere Bedeutung «Lehre» statt finde. Das Gegentheil zeigt sich namentlich aus der Art, wie B. 1 Kor. 9, 21. ἐννομος χριστιῶ gebraucht. In B. 28. ist durch die äußeren Zeugnisse die Lesart gesichert: λογίζομεθα γὰρ, δικαιούσθαι πιστεὶ ἀνθρώπων. Λογίζομαι nicht mit Theoph., Beza in der Bedeutung von συλλογίζομαι, sondern in der dem N. T. und den LXX. (z. B. Weish. 5, 4. 15, 12.) gewöhnlichen, welche Luth. ausdrückt «so halten wir nun»; hier und 8, 18. scheint uns im Deutschen das bloße «meinen» zu schwach, allein auch wir gebrauchen gerade dieses «meinen» mit der Figur der λιτότης; so der Griechen οἶμαι. Der Hauptbegriff πιστεὶ hier wider die Gewohnheit in die Mitte anstatt an den Anfang oder das Ende gestellt, vgl. die Anm. zu B. 6. Luth. übersetzt «als wenn durch den Glauben»; die kathol. Gegner erklärten dies für Verfälschung, es ergiebt sich indessen aus dem Text und das ἐὰν μὴ Gal. 2, 16. sagt dasselbe. Merkwürdigerweise hat auch die kathol. Bibelausgabe, Nürnberg. 1483. hier «nur durch den Glauben»; die Kirchenväter sprechen oftmals aus, daß die Gerechtigkeit des Menschen allein durch den Glauben komme, daher Erasm. liber concionandi, lib. III.: vox sola tot cla-

\*) Ein καυχᾶσθαι menschlicher Tugend, nämlich des ἔλεος der göttlichen gegenüber, spricht Jak. 2, 13. aus, welcher Satz formell dem unsrigen kontrabitorisch entgegensteht. Doch wird auch Jakobus das ἐν κυρίῳ bei jenem ἔλεος anerkannt haben.

moribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in patribus auditur.

B. 29. 30. Das  $\eta$  vielfach gebraucht, wenn dieselbe Wahrheit von einer andern Seite aus in's Licht gesetzt wird, hier eine Beweisführung aus den Folgen des Gegentheils. Die Argumentation des Ap. ist nämlich: es muß doch irgend ein Mittel seyn, auch den Heiden gerecht zu machen, denn es ist doch unzweifelhaft, daß, da überhaupt nur Ein Gott ist, Gott auch der Heiden Gott sei. Wenn der Satz unter uns, daß die Juden ihren Gott als Nationalgott betrachteten, fast trivial geworden ist, so daß er selbst in Predigten vorkommt, so fragt sich, was man darunter verstehe. Soll es heißen, daß Gott vorzugsweise der Juden Heiland, Wohlthäter gewesen, so ist es richtig, aber so, daß auch das N. T. sagt: «welcher ist ein Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen» (1 Tim. 4, 10.), vgl. Apg. 14, 16. 17.; soll aber damit gesagt seyn, daß nach jüdischer Ansicht Gott nur der Juden Gott war, so ist es wenigstens nicht im Sinne der Propheten gesprochen, unter welchen z. B. Amos 9, 7. sagt: «Habe ich nicht eben sowohl die Philister aus Raphthor und die Syrer aus Kir geführt, wie Israel aus Aegyptenland?» Erkannte der Jude mit Abraham und Melchisedek an, daß sein Jehova der Herr sei, der Himmel und Erde besitzt, 1 Mos. 14, 19., so mußte er ja doch die Vorsehung, welche die Heiden erhielt, ebenfalls auf Gott zurückführen. — Die genaue Erklärung von  $\epsilon\pi\epsilon\lambda\pi\epsilon\sigma\epsilon\iota$  wird durch die Untersuchungen von Hartung über  $\gamma\epsilon$  und  $\pi\epsilon\sigma$  gewonnen, wonach das  $\pi\epsilon\sigma$  «die Uebereinstimmung in der ganzen Ausdehnung» bezeichnet, in welchem Sinne wir früher im Deutschen sagten «allhier, alldieweil», (Partikellehre I. S. 340. ff.). Das Futurum  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\epsilon\iota$  in dieser Verbindung auf das zukünftige Gericht zu beziehen, darüber vgl. zu  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  B. 20. Den Wechsel von  $\epsilon\kappa$  und  $\delta\iota\alpha$  möchten wir nicht als ganz zufällig ansehen, sondern ebenso motiviren wie den von  $\epsilon\iota\varsigma$  und  $\epsilon\pi\iota$  B. 22., in welchem Falle man dann mit Calv. sagen mag, es liege eine gewisse Ironie darin: *si quis vult habere differentiam gentilis a Judaeo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide iustitiam consequitur.* \*)

\*) Sollte sich rechtfertigen lassen, was Willroth annahm, daß

V. 31. So wie die Ausführung von R. 2. den Vorzug begünstigte, der Ap. erkenne keinen Vorzug des jüdischen Gesetzes vor dem Heiden an, so konnte nunmehr wieder der Verdacht erweckt werden, er mache nichts aus dem Gesetz (Apg. 21, 28.). In welchem Sinne aber behauptet er vielmehr das Gesetz zu begründen? Sollte er damit haben sagen wollen, daß er den pädagogischen Charakter desselben für die Zeit der *νηπιότης* (Gal. 4, 3.) wohl anerkenne, wie er Gal. 1, 19. sagt: *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσέειπεν?* Vgl. Röm. 5, 20. Aber das würde doch kaum *τὸν νόμον ἰσχύειν* genannt werden können, womit vielmehr die Anerkennung einer perpetuirlichen Bed. des Gesetzes ausgesprochen ist. So kann denn also der Sinn nur entweder der seyn, das sittliche Moment des Gesetzes werde im Christenthum in erhöhter Weise erhalten, oder das weissagende Element werde durch das Christenthum realisiert. Den ersteren Gedanken spricht er mehrfach aus, am bestimmtesten würde er in Eph. 2, 15. liegen, wenn man mit Harleß erklärt: «er hat *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν* nur abgeschafft (auch *καταργήσας*), insofern er als *δόγμα* auftrat.» Außerdem spricht ihn Kap. 6. und 8, 4. aus. So nun hier Calv., Mel., Beza, Beng., Kölln., Rück., Olsh.\*). Aber auch der andere Gedanke ist paulinisch, vgl. Gal. 3, 24. 4, 21. f. und vorher in unserm Kap. V. 21. Ja es hat diese Auffassung den Vorzug, daß, wie es scheint, das vierte Kap. sich sofort anschließt, als Beweis, daß ja schon in der Geschichte Abrahams und Davids derselbe Rechtserhaltungsweg vorliege. Daher Theod.: *ἀνωθεν γὰρ καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται τὰ περὶ τῆς πίστεως ἐδέσπισαν.* Ähnlich Orig., Pel., Grasm., Ernesti, Morus, Reiche, Bencke, Fr., Mey., de W. Bei der ersteren Annahme entsteht dagegen der Uebelstand, daß der Ap. kurz abzurechnen würde, ohne anzugeben, wie der *νόμος* festgestellt

! Kor. 3, 11. *διὰ δόξης* gegenüber dem *ἐν δόξῃ* das Vorübergehende der *δόξα* bezeichnet, so würde es sich mit dem Präpositionenwechsel ebenfalls wie hier verhalten.

\*) Die Griechen, Chrys., Deß., Theoph., Schol. Matth. erklären: der σκοπός des Gesetzes, das Seligmachen ist in Christo erfüllt; in diesem Sinne erklären sie ja auch R. 10, 5.

wird. Nichts desto weniger müssen wir mit Rück. uns für diese Annahme entscheiden, da sonst Kap. 4, 1. nothwendig statt *οὐ* ein *γάρ* stehen müßte. Mey. sagt zwar: «*οὐ* demnach, in Folge dessen, daß wir das Gesetz durch den Glauben nicht aufheben, sondern feststellen.» Allein der Satz *νόμον ἰσχύοντα* war ja eine bloße Behauptung. Wie können aus der Behauptung, ehe sie bewiesen worden, Schlüsse abgeleitet werden und noch dazu nicht einmal in assertorischer Form, wie wenn es hiesse: *οὐδὲν οὐν ἐροῦμεν τὸν Ἀβραὰμ κ. τ. λ.*, sondern in der Form der Frage, welche auf ein abermaliges Bedenken hindeutet? Ueberdies sollte man nicht, wenn B. in strenger Schlussfolge R. 4. an R. 3. angeschlossen hätte, in seiner Beweisführung gerade wieder das Wort *νόμος* erwarten, würde er nicht etwa nach der Frage in B. 1. in B. 2. so fortgesetzt seyn: *οὐχὶ ὁ νόμος λέγει?* — Cod. A B C F und mehrere griech. Väter sprechen für die Form *συνιστάνομεν*; die Form *ιστάω*, von welcher das *ιστάμεν* der rec. gebildet ist, findet sich in den LXX. und *συνιστάω* im N. T. (Witz S. 74.), aber hier hat sie zu wenige äußere Zeugnisse für sich.

## Kapitel IV.

### Inhalt und Theile.

1) Ist doch auch Abraham, der Stammvater, nur durch den Glauben gerechtfertigt worden, B. 1—5. 2) Hat doch auch David, der erste theokratische König, die Rechtfertigung aus freier Gnade für die Höchste erklärt, B. 6—8. 3) Zeigt nicht schon Abrahams Beispiel, daß diese Art der Rechtfertigung auch auf die Heiden gehe? B. 9—12. 4) Auch die Verheißungen des Abraham gründen sich ja auf seinen Glauben und nicht auf das Gesetz, wie sie denn auch in diesem Falle nicht fest seyn würden, B. 13—22. 5) Das hat Gott ausdrücklich aufzuheben lassen, damit es auch auf uns, die wir durch den Glauben an Christus gerecht werden, seine Anwendung habe. B. 23—25.

1) B. 1—5. Ist doch auch Abraham, der Stammvater, nur durch den Glauben gerechtfertigt worden.

B. 1. Die Beweisführung des Ap. im dritten Kap., welche alles Verdienst der Werke aufhob, hob auch jedes Ver-

dienst der an Abraham so hoch gerühmten Tugend auf, z. B. das großartige, von Jakobus gepriesene Verdienst der Aufopferung des Isaak, Jak. 2, 21. Insofern es ein *καύχημα τῆς σαρκός* ist, will der Ap. auch dieses Verdienst wirklich verneinen und stellt daher die mögliche Folgerung in Form eines Einwurfs auf. *Κατὰ σάρκα* ist mit dem Verb. *ἐδρηκέναι* zu verbinden und dann nach der von uns zu R. 1, 3. gegebenen Erklärung des Wortes aufzufassen; es bezeichnet jene Werke, welche nicht aus dem *πνεῦμα* hervorgegangen sind, mithin alles, worauf der Mensch einen Anspruch auf eigenes Verdienst gründen könnte, daher Calv.: *naturaliter*, Grot.: *propriis viribus*. Da B. 2. das *ἐξ ἔργων* eine Wiederaufnahme des *κατὰ σάρκα* ist, so liegt darin auch eine Erklärung des *κατὰ σάρκα*. Auf die Beschreibung aber, worauf Manche es deuten, kann es nicht bezogen werden, da diese nicht sowohl ein *ἔργον* des Patriarchen, als vielmehr etwas von Gott ihm Gegebenes war, wie es auch B. 10. dargestellt wird. Der Gegensatz von *ἔργα*, *σάρξ*, *νόμος* zu *χάρις*, *πνεῦμα*, *πίστις* tritt auch besonders in der Stelle Gal. 5, 5. hervor: *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεδεχόμεθα*. — Wir haben nun noch die Lesart und die Interpunktion in Betracht zu ziehen. Nach überwiegenden Zeugnissen ist von Lachm. aufgenommen worden: *ἐδρηκέναι Ἄβρ. τ. προπ. ἢ. κ. σ.*; mit Entschiedenheit ist aber das *προπάτορα* zurückzuweisen und als erklärende Glosse von *πατήρ* anzusehn, und die Stellung von *κατὰ σάρκα*, welches, wenn es auch ursprünglich hinter *πατέρα ἡμῶν* stand, doch dem Sinne nach nur mit *ἐδρηκέναι* verbunden werden kann, ist wahrscheinlich durch die bei den griechischen Erklärern sich findende Verbindung der Worte mit *τὸν πατέρα ἡμῶν* veranlaßt. Was die Interpunktion anlangt, so schreibt Matth. *τί οὖν; ἐροῦμεν — σάρκα* und Grot., Cler., Wetst. *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐδρηκέναι — σάρκα*. In beiden Fällen wäre nicht sowohl *τὴν δικαιοσύνην*, wie die Ausleger sagen, sondern das unbestimmte *τί* zu *ἐδρηκέναι* zu ergänzen; sprachwidrig wäre diese Annahme nicht, indem *τί* ebenso wie *τινές* im griechischen Sprachgebrauch ausfällt, so im R. 1 Kor. 11, 4., wo zu *κατὰ κεφαλῆς ἔχων* doch *τί* zu ergänzen ist, vgl. über



die Auslassung desselben auch bei Klassikern B. Frisch's *Quaest. Lucian.* p. 92.; auch würde namentlich die zweite Interpunction die Frage energischer machen. Allein in den Zusammenhang würde der Satz bei dieser Fassung nicht passen; es würde ja dann die zweite Frage voraussetzen, daß im Vorhergehenden B. selbst die Vermuthung erregt hätte, Abraham habe *πατὸς σάρκα* etwas erlangt. — Das Prädikat *ὁ πατὴρ ἡμῶν* von Abraham gebraucht, findet sich auch B. 12. Jak. 2, 21. Matth. 3, 9. Luc. 16, 24. 30. und bei den Rabbinen, bei Raimonides *Porta Mosis* S. 55. opp. *Poc. I.* ابراهيم ابينا «Abraham unser Vater». Am nächsten liegt es also, *πατὴρ* im eigentlichen Sinne zu nehmen; es war das ehrende Prädikat hier um so mehr an der Stelle, da dieser *πατὴρ* auch als Vorbild zu ehren ist, und was von ihm gilt, auch von uns gelten wird. Aber wird nicht durch diese Benennung die Meinung begünstigt, daß die Mehrzahl der Gemeinde Jüdenchristen waren? Reiche läßt sich durch dieses Bedenken bewegen, Mat. und K. 9, 10., wo Isaak *ὁ πατὴρ ἡμῶν* heißt, an die Vaterschaft im geistigen Sinne zu denken. Gänzlich zurückgewiesen kann diese Meinung an keiner von beiden Stellen werden, doch erscheint uns die andere als vorzüglicher. Daß die Mehrzahl der Leser Jüdenchristen gewesen, würde daraus noch nicht folgen; B. spricht in dem Bewußtseyn seiner eigenen Nationalität und diese wurde auch von den Heidenchristen so geehrt, daß sie wohl auch den Ausdruck «Vater Abraham» gebraucht haben mögen.

B. 2. Da die vorangegangene Frage den Leser von selbst voraussetzen ließ, der Ap. negire sie, so wird die Negation (*οὐδοτιοῦν*) nicht ausdrücklich hinzugesetzt, sondern *γάρ* führt sogleich die Begründung derselben (vgl. *γάρ* in Fragen bei Wahl s. h. v. I. c.) ein — eine Begründung, die dann wieder in dem Citat der Schrift in B. 3. ihre Unterstüzung findet; in diesem dritten B. wird *ἐπίστευον* als der Hauptbegriff mit Nachdruck vorangestellt und dies muß uns bei Bestimmung des Sinnes von B. 2. leiten. Der Schluß des Ap. ist demnach dieser: da Gott nicht die Werke des Abraham rühmt, sondern seinen Glauben anerkennt und deshalb ihn für gerecht erklärt, so ist es klar, daß er bei Gott wenigstens durch

ein eigenes Thun nichts gewonnen habe. Ist dies der Schluß des Ap., so fühlt man sich versucht, um ihn direkter herauszubringen, mit Calv., Reiche, Fr. auch schon das *καύχημα*, von welchem der Ap. redet, als *καύχημα πρὸς τὸν Θεόν* zu fassen: «so müßte er doch bei Gott ein *καύχημα* haben, aber er hat es nicht» \*). Allein dann hätte doch der Ap. schreiben müssen: *ἔχει καύχημα πρὸς τὸν Θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει*, und bedenklich ist es, mit Reiche zu sagen, das *πρὸς τὸν Θεόν* sei nachher «wie nachträglich» hinzugefügt worden. So wird man vielmehr geneigt, mit Beza, Grot., Rück. es so anzusehen, daß das *καύχημα* ein *καύχημα πρὸς τοὺς ἀνθρώπους* sei. Es muß jedoch zugestanden werden, daß auch diese Fassung ihre bedeutenden, zuerst von Reiche bemerklich gemachten Schwierigkeiten hat. Vorzüglich hat sie gegen sich daß dann *δικαιοῦσθαι* als ein menschliches für gerecht erklären angesehen werden müßte; denn nähme man es als Handlung Gottes, so würde daraus auch zugleich das *καύχημα πρὸς τὸν Θεόν* resultiren. Auch könnte man sagen, daß der Zusammenhang doch eine kategorische Negirung des *καυχᾶσθαι* erwarten läßt. Nichtsdestoweniger müssen wir mit Rück., Kölln., de W. der zweiten Fassung den Vorzug geben und paraphrasiren den Sinn so: «Wenn das von Abraham feststehende *ἐδικαιώθη* (das Pass. wird gebraucht ohne an ein bestimmtes rechtfertigendes Subjekt zu denken) sich auf Werke gegründet hat, so mag immerhin, wer Lust hat, ihn deshalb rühmen, die Schrift dagegen d. i. Gott selbst in der Schrift hebt ein anderes Moment dabei hervor.»

B. 3. Mit Recht bemerkt Olsh., der Charakter der Frömmigkeit der alttestamentlichen Frommen sei nicht in allen gleich; bei einigen wie bei Elias spreche sich mehr eine geschliche Frömmigkeit aus, bei andern wie bei Abraham und David mehr eine solche, die der neuteamentlichen verwandt sei. Das ganze Leben des Abraham offenbart eine ungemeine Glaubenskraft. Der erste große Akt derselben war das Verlassen seines Vaterlandes und aller der Seinen auf den Befehl Gottes; der zweite große Glaubensakt war der, welcher R. 15.

\*) So auch die arabische Uebersetzung in d. Polygl.

des 1. Buchs Moses, in dem hier citirten Abschnitte erwähnt wird, als Abraham bei seinem und seines Weibes hohem Alter glaubt, was mit dem Naturzusammenhang in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehen scheint, daß sein Weib ihm noch einen Sohn gebären werde; die dritte große Aeußerung seines Glaubens ist die, daß er eben diesen Sohn der Verheißung, an den seine Aussicht in alle Zukunft geknüpft war, hinzugeben bereit ist, als es sein Gott verlangt (1 Mos. 22.). Er wird um dieses beharrlichen Glaubens willen auch schon von den Juden hoch gepriesen. 1 Makk. 2, 52.: Ἀβραάμ οὐχὶ ἐπειρασμῷ ἐνρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη κ. τ. λ.; Philo de Abrahamo p. 386. ed. Francof.: ἔστι δὲ καὶ ἀνάγκη πτος ἔπαινος αὐτοῦ χρησιμοῖς μαρτυρηθεῖς, οὓς Μωϋσῆς ἐθεσπίσθη, δὲ οὐ μνηύεται, ὅτι ἐπίστευσε τῷ θεῷ ὅπερ λεχθῆναι μὲν βαρυτάτον ἐστι, ἔργῳ δὲ βεβαιωθῆναι μέγιστον. Nach der Ansicht katholischer Theologen (Bellarm. de iustif. 1, 17.), der Socinianer (s. Crell), Arminianer (s. Limb.) und der Neueren (s. Alexander, Pflanzung II. 361. g. H. Olsb. S. 163.) hat nun auch P. « nicht in Bezug auf das Gegenständliche des Glaubens, sondern in Beziehung auf die innere, subjektive Bedeutung dieser Handlung des inneren Menschen » den Glauben des Patriarchen mit dem des gläubigen Christen in Parallele gestellt, durch welche Ansicht allerdings die von der orthodoxen protest. Kirche bekämpfte katholische, socinianiſche und arminianiſche Lehre, daß die Rechtfertigung nicht sowohl per als propter fidem geschehe — insofern in diesem actus die obedientia eingeschlossen ist — unterstützt zu werden scheint, vgl. Calov. Synopsis controvers. S. 519., Consideratio Arminianismi S. 270. f. Nach orthodoxer prot. Ansicht fordert vielmehr die Parallele, daß der Ap. bei Abraham auch dasselbe Object des Glaubens als bei den Christen voraussetzte, und sie weisen dieses nach, insofern der Glaube an die wunderbar erzeugte Nachkommenschaft (s. zu B. 16. und 9, 8.) den Glauben an den Messias in sich geschlossen habe (Spen., Seb. Schmidt zu 1 Mos. 15., auch Calmet), oder insofern gesagt werden müsse, daß der Glaube an jedwede Verheißung Gottes, mithin auch an die der Nachkommenschaft voraussetze, esse Deum nobis propitium (Mel.

Galv.). Rück. aber, von derselben Meinung ausgehend, daß die Parallele auch Uebereinstimmung des Objekts erfordere, erklärt die Herbeiziehung der alttestam. St., wo das Objekt des Glaubens ein verschiedenes ist, ebendeshalb für eine « mißbräuchliche » Anwendung. Es ist nun wahr, daß die Parallele, sobald B. bei der Rechtfertigung Abrahams nicht dasselbe Objekt voraussetzt, nur eine unvollkommene ist, denn das Verhältniß ist dann dieses, daß auf der einen Seite der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, auf der andern Christi Gerechtigkeit zur eigenen Gerechtigkeit. Wenn nach dem Vorgange Bellarmins und der Socinianer neuerer Zeit Littm. in d. Programm de summis principiis conf. Aug. 1830. eben wegen der Gleichstellung der Rechtfertigung Abrahams mit der des Christen die letztere Formel gar nicht, sondern nur die erstere gelten lassen wollte und somit auch die Rechtfertigung nicht per fidem sondern propter fidem vertheidigte, so ließ sich freilich schon aus B. 24. 25. das Recht der lutherischen Dogmatik erweisen, zu sagen: quemadmodum annulus, cui inclusa est gemma, dicitur valere aliquot coronatis, pretiosissima ita fides, quae apprehendit Christi iustitiam, dicitur nobis imputari ad iustitiam, quippe cuius est organum apprehendens (Gerhard loci T. VII. 238.); allein dasselbe läßt sich doch nicht auf Abrahams Rechtfertigung aus dem Glauben anwenden, sobald der Ap. bei ihm nicht dasselbe Objekt des Glaubens voraussetzt. Nichtsdestoweniger glauben wir, daß diese Inkongruenz wirklich stattfindet. Könnte es nicht dem Zwecke des Ap. genügen, im Gegensatz zu dem ἐργάζεσθαι und μισθός, wogegen er streitet, nachzuweisen, daß auch bei den Patriarchen nur das πιστεῖν und λογίζεσθαι stattgefunden, wie denn auch B. 24. zeigt, daß die Parallele auf πίστις und λογίζεσθαι beruht. Auch Gal. 3, 9. ist nur von der πίστις Abrahams und nicht von dem Objekte derselben die Rede. Selten wir aber nur auf die subjektive Bed., so ist die πίστις des Patriarchen, obwohl auf ein verschiedenes Objekt gerichtet, der der Christen gleich; in jedem Akte des Glaubens findet eine Erhebung der Seele zu Gott statt, im Widerstreite mit dem, was der Augenschein lehrt, wird auf das gebaut, was mit den Sinnen

nicht wahrgenommen werden kann, Hebr. 11, 1. Wie viel in jenem Glaubensakte des Patriarchen lag, wird dann weiterhin B. 18—20. von dem Ap. dargethan. — Das Med. λογίζεσθαι gehört zu denjenigen, deren Präf. zugleich pass. Veb. hat und die im Aor. pass. stets die passive Bedeutung haben, s. Kühner II. S. 24.; im Hebr. steht statt dessen das Aktiv «Gott rechnete zu.» Dieser Ausspruch in Verbindung mit B. 4.5. ist Hauptbeweislstelle für die protestantische Lehre der iustificatio forensis und iustitia imputata im Gegensatz zur katholischen Lehre, nach welcher iustificare peccatorem heißt facere iustum, d. i. infundere ei iustitiam propter fidem (s. auch z. B. St. Corn. a Lap., Calm. \*)), nicht reputare iustum, tractare tanquam iustum, s. gegen diese falsche Fassung Chemnii, examen conc. Trident. P. I. loc. VIII. Noch Chrys. hatte richtig erklärt: δικαίον ἀποφαινεῖν. Auch Aug. hatte noch de spir. et lit. c. 16. beiderlei Veb. angegeben, iustum facere und habere, aber op. imp. c. Jul. 2. sagt er: iustificat Deus impium non solum dimittendo, quae male fecit, sed etiam donando caritatem, quae a malo declinat et facit bonum.

B. 4.5. Der Ap. will noch hervorheben, daß nach dieser Stelle an eine Rechtfertigung durch die ἔργα nicht zu denken sei. Ἐργάζεσθαι ist wohl nicht gerade als ein dem B. eigenthümlicher terminus techn. anzusehen, wie Win. meint, so daß es speciell bedeutete: «sich auf ἔργα einlassen» im Gegensatz zu πιστεῖν, es wird außer unserer Stelle keine andere dafür angeführt werden können. Es hat ja an und für sich die Bedeutung ἔργα ποιεῖν und diese reicht hier aus. Es fragt sich, ob der Ap. das ganze Gewicht auf λογίζεσθαι fallen lassen will, welches an und für sich wahrscheinlich ist, wie er denn auch B. 6. und nachher B. 23. und 24. dies Wort hervorhebt; dann müßte gesagt werden, daß κατὰ ὀφειλῆμα per zeugma mit λογίζεσθαι verbunden und nach ἀλλά ein anderes Verb. wie δίδουσαι zu ergänzen sei. So übersetzt Michaelis: «Wer Werth thut, dem wird der Lohn dafür nicht zugerechnet, ein Aus-

\*) Fides meriti loco illi est, ut iustus efficiatur. Auctor fidei illius, Deus, auctor est etiam iustitiae, at alteram alterius causa largitur.

druck, der so aussieht, als wenn es aus Gnaden geschähe, sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit». In diesem Falle hätte man vor *κατὰ χάριν* ein *τοῦτο δ' ἐστίν* zu suppliren. Man kann aber auch mit der Mehrzahl der Ausleger auf *κατὰ χάριν* den Nachdruck legen, und der Sinn ist dann, wie ihn Beza ausdrückt: «Wer Werke gethan, dem wird der Lohn nicht in Form der Gnade in Anrechnung gebracht, sondern in Form der Schuldigkeit.» In diesem Falle hat der Ap. als sich von selbst verstehend vorausgesetzt, daß in dem vorhergehenden Bibelspruch von einer Gnadenerweisung Gottes die Rede war, wie er Kap. 11, 6. Glauben und Gnade als Wechselbegriffe aufstellt. Man muß gestehen, daß alsdann der Ausdruck an Schärfe verliert, und daß auch das *λογίζεται*, welches doch V. 6. einen Nachdruck hat, mehr für die erstere Fassung spricht. — *Τὸν ἀσεβῆ* beziehen Mehrere speciell auf Abraham (Beza, Grot., Koppe, Reiche) und zwar soll der Ausdruck sich auf den Götzendienst beziehen, da nämlich Abraham früher (nach der morgenländ. Tradition bei den Rabbinen, bei Michond, Philo, Josephus) wie sein Vater Tharah (Jos. 24, 2.) Götzdiener war. Allein da V. 4. ohne Zweifel ein allgemeiner Satz ist, so hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß dies auch in V. 5. der Fall sei.

2) V. 6—8. Hat doch auch David, der erste theokratische König, die Rechtfertigung aus freier Gnade für das Beste erklärt.

V. 6—8. Uebergang zu einem andern Beispiel der Glaubensgerechtigkeit unter den alttestamentlichen Frommen. Allerdings knüpft der Ap. dies Beispiel zunächst an V. 5., doch kann ja dieser Uebergang nicht dagegen sprechen, daß durch diese Anführung des Psalms eine Parallele zu der Anführung V. 3. gegeben werden soll — selbst in dem Falle nicht, wenn man *νόμον ἰσχύουεν* R. 3, 31. auf die Beibringung von Beispielen der Glaubensgerechtigkeit aus dem Pentateuch bezogen hat (Mey.). Denn wenn der Ap., daß er das Gesetz nicht aufhebe, aus dem Gesetz selbst beweisen will und dann eine Stelle aus der Geschichte der Genesis anführt, so zeigt sich, daß er das zweite νόμος auf die alttestamentl. Urkunde überhaupt bezog, wie R. 3, 19., wie er ja auch R. 3, 21.

von der Glaubensgerechtigkeit gesagt hatte, daß  $\delta \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \omicron\iota \pi\rho\omicron\sigma\eta\tau\alpha\iota$  sie bekräftigten. — Ueber das  $\pi\epsilon\rho$  in  $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho$  vgl. zu  $\epsilon\pi\epsilon\iota\pi\epsilon\rho$  R. 3, 30. Der von ihm benutzte Psalm 32, B. 1. 2. spricht besonders tief die Idee der Sündenvergebung aus reiner Gnade für die Fälle aus, wo das Bekenntniß der Schuld vorangegangen ist, und zwar tritt hier in der Sündenvergebung recht deutlich hervor, daß sie zunächst nicht Aufhebung der Strafe, sondern Aufhebung eines gestörten objektiven Verhältnisses zu Gott ist (s. im Ps. B. 5.). Auch de W. sagt von diesem Psalm: «Wir finden also hier die innere Versöhnung mit Gott durch den Glauben.»  $\lambda\omicron\gamma\iota\epsilon\upsilon\alpha\iota$  fahren lassen und  $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\nu\tau\epsilon\upsilon\iota$  bedeuten, ähnliche tropische Ausdrücke für Vergebung wie Jes. 38, 17. Micha 7, 19.

3) B. 9—12. Zeigt nicht schon Abrahams Geschichte, daß diese Art der Rechtfertigung auch auf die Heiden gehe? —

B. 9. Nähere Anwendung auf die Rechtfertigung der Heiden durch den Glauben, für den Fall, daß etwa einer sagen sollte, daß solche Glaubensgerechtigkeit bloß bei dem Israeliten seine Anwendung habe. Was das zu  $\delta \mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma \omicron\upsilon\upsilon \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  zu ergänzende Verbum sei, darüber ist neuerdings gestritten worden, indem Fr. und Mey. nur das aus B. 6. zu ergänzende  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$  gelten lassen wollen. Rück. bezweifelt, daß man  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota \tau\iota \epsilon\pi\iota \tau\iota\omega\alpha$  gesagt habe, allein  $\epsilon\pi\iota$  mit dem Akk. bedeutet ja «die Richtung gegen eine Sache hin» und ganz so findet sich Hebr. 7, 13.  $\epsilon\pi\iota \delta\upsilon\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ . Da jedoch bei allen Supplirungen des Verbuns statt eines speciellen Wortes das allgemeine  $\epsilon\sigma\tau\iota$  anzunehmen ist, wo es irgend angeht, so werden wir auch hier es anzunehmen haben. So könnte in der Röm. 10, 18. citirten Stelle  $\epsilon\iota\varsigma \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma \theta\eta\gamma\eta\eta\iota \epsilon\xi\eta\lambda\theta\epsilon\upsilon\iota \delta\prime \phi\theta\acute{\omicron}\gamma\gamma\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\iota\omega\iota\upsilon$  eben sowohl  $\gamma\iota\upsilon\sigma\tau\alpha\iota \theta\epsilon\omicron\tau\iota \epsilon\sigma\tau\iota\iota\iota$  statt  $\epsilon\xi\eta\lambda\theta\epsilon\upsilon\iota$  stehen. — Den Satz  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\upsilon\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \kappa. \tau. \lambda.$  hat man sich nahe verbunden mit  $\pi\acute{\omega}\varsigma \omicron\upsilon\upsilon \kappa. \tau. \lambda.$  zu denken: das  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  bezieht sich auch hier auf einen zu supplirenden Gedanken: «Ich werfe diese Frage auf, denn wir sagen, daß...» unter welchen Umständen nun ist der Glaube ihm angerechnet worden?»

B. 10. Das  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  bezieht sich auf die bestimmten Verhältnisse, welche die gleich nachfolgenden Worte erwähnen.

Höchstens 25, mindestens 14 Jahre früher als die Beschneidung (1 Mos. 17, 23.) fiel jener Ausspruch, in welchem Gott dem Glauben des Patriarchen die hohe Anerkennung gewährte.

B. 11. Nicht nur fand jene Gerechtersprechung vor der Beschneidung Statt, sondern diese selbst ist sogar nur als ein Unterpfand der vorher schon erlangten Gerechtigkeit anzusehn. Nach 1 Mos. 17, 11. ist die Beschneidung ein  $\text{קָרַבַּת הַבָּרִית}$ , ein Zeichen des besonderen Verhältnisses, in welches Gott zu Abrahams Nachkommen getreten; da sich nun aber Gott zu diesem Verhältnisse nur herabgelassen in Folge des von dem Patriarchen bewiesenen Glaubens, so hat der Ap. das Recht, sie auch als ein Zeichen seiner Glaubensgerechtigkeit zu betrachten. — Bevor wir fortschreiten, haben wir die Verschiedenheit der Lesart in Betracht zu ziehen, indem A C, die beiden syrischen Uebers. und einige andere geringere Zeugnisse  $\text{περιτομήν}$  lesen, welches Beng. und Griesb. empfahlen. Für dieselbe hat nun neuerlich auch Rück. gesprochen und zwar aus dem Grunde, weil die gewöhnlich angenommene Auffassung «und er empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit u. s. w.» sich nicht halten lasse. Seine Gegengründe sind: 1) es hätte eigentlich  $\text{σφραγίδα}$  an der Spitze des Satzes stehen müssen, wenn aber dieses wegen der vielen damit zu verbindenden Worte nicht geschah, so hätte doch  $\text{ἔλαβε}$  voran und  $\text{σημεῖον}$  und  $\text{περιτομήν}$  zusammenstehen müssen. 2)  $\text{σημεῖον}$ , wenn es Objektsakkus. ist, konnte um so weniger des Artikels entbehren, als noch ein anderer Akkus. als Apposition hinzutrat, nämlich  $\text{σφραγίδα}$ . So erscheint es denn vorzüglich,  $\text{περιτομήν}$  zu lesen und zu übersetzen: «und als Zeichen empfing er die Beschneidung, ein Siegel u. s. w.» Der zweite Grund ist gewiß ohne Gewicht, da  $\text{σημεῖον}$  durch den nachfolgenden Genitiv hinlänglich bestimmt ist, aber auch den ersten können wir nicht anerkennen, da ja allerdings (Fr.) die Voranstellung des  $\text{ἔλαβε}$  vor  $\text{περιτομῆς}$  eine rhetorische Rücksicht entscheiden konnte \*), und da nun die Lesart des

\*) So würde man im Deutschen hier mit mehr Feierlichkeit schreiben können: „und er empfing der Beschneidung Zeichen,“ statt „das Zeichen der Beschneidung.“ Ein logischer Gegensatz ist zu  $\text{σημεῖον}$  deshalb nicht erforderlich, vgl. z. B. Hebr. 9, 28.  $\text{τὸ πᾶσι τοῖς ἀρε-$



Alfus. wenige Zeugnisse für sich hat, da sich auch ihr Geb stehen unschwer erklären läßt \*), so bleiben wir bei der *rec. περιτομῆς* und tilgen das Komma hinter diesem Worte; Beza übersetzt: *et signum accepit circumcisionis, quod esset sigillum iustitiae fidei*. Den Genit. *περιτομῆς* faßt auch schon richtig als den Genit. appos. und erklärt: *circumcisionem, quae signum est*. Zeichen wird die Beschneidung von dem Ap. genannt, weil es gangbar geworden, sie als Unterscheidungszeichen des Israeliten von dem Heiden zu betrachten und dies nach der erwähnten Stelle 1 Mos. 17, 11. So heißt es im Targum zum hohen Liede 3i, 8. *הַזֶּה הַסֵּמֶן* «das Siegel der Beschneidung, welches wie Schwertt sticht diejenigen, die sie tragen» und im Sohar Levit. 6, 21. wird sie *אֲשֶׁר הָיָה לְמִשְׁחָה* genannt «heiliges Zeichen.» *Σφραγίς* das untergedruckte Siegel als Zeichen unzweifelhafter Bestätigung 1 Kor. 9, 2. 2 Tim. 2, 19., so findet sich *Acta Thomae* §. 26. *ἡ σφραγίς τοῦ λουτροῦ*; auch bei den Sabiern (Stäudlins Beiträge Th. 4. S. 44.) und bei den Kirchenlehrern (Grabe *Spicilegia patr.* I. S. 333.) kommt die Taufe unter der Benennung *σφραγίς* vor. *Τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* ist allerdings nicht in einen Begriff zu verbinden «Glaubensgerechtigkeit» (Limb., Rück. 1. A.); vielmehr ist *τῆς πίστεως* mit dem Nachfolgenden zu verbinden «Zeichen der Gerechtigkeit durch den Glauben, den er im unbeschnittenen Zustande bewiesen.» Das *eis τὸ εἶναι* wird auch hier von Fr., Mey., als Zweckbezeichnung angesehen (s. zu 1, 20.) und sie hätten sich zur Unterstützung dieser Ansicht auf Gal. 3, 8. berufen können. Im Begriff «Vater» liegt auch der Begriff des Urhebers, StifTERS, vgl. Hiob 38, 28. 1 Mos. 4, 21. 1 Matt. 2, 54.: *Ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ἔτι*

*νεγκεῖν ἀμαρτίας*, 2 Theff. 2, 7. *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*, Luc. 1, 10. *πᾶν τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ἦν προσερχόμενον*.

\*) Daß die Abschreiber, da sie sich nicht dazwischen finden konnten, *σφραγίδα* als Präfixsaff. anzusehen, den Text alterirten, erkennt man aus der Lesart in Handschriften bei Matthäi: *περιτομῆς — καὶ σφραγίδα* und aus der Peschito, welche *περιτομὴν καὶ σφραγίδα* gelesen hat (nicht so die Philox.).

λωσαι ἕγγλον. Maimon. Opp. Pocockli I. S. 63. انعموسى  
 قبله المقدمين قبله «Moses ist der Vater aller ihm  
 vorangegangenen Propheten.» Daß nur diejenigen Abrahams  
 Nachkommen sind, welche seinem Beispiele in ihren ἔργα nach-  
 kommen, spricht auch Christus Joh. 8, 37. 39. aus. In  
 der Hervorhebung des Glaubens des Patriarchen stimmt mit  
 P. namentlich überein die Stelle im Wörterbuche Michlal Jo-  
 schi zu Mal. 2. אֲבֹתָם הָיָה אֵב לְכֹל הַבָּאִים אַחֲרָיו בְּאֵמֶת וּבְיִרָא  
 «Abraham ist der Vater aller derer, die ihm im Glauben nach-  
 folgen.» Nach einer andern subtilen Auslegung von 1 Mos.  
 12, 3. 22, 18. argumentirt P. auch Gal. 3, 8., daß der  
 über den glaubenden Patriarchen ausgesprochene Segen auch  
 die gläubig gewordenen Heiden mit in sich schliesse, und daß  
 diese daher in einem geistigen Sinne Samen Abrahams seien  
 Gal. 3, 29.; wiederum nach einer andern Wendung gelangt  
 der Ap. zu demselben Resultat Röm. 9, 8. Das διὰ bei  
 ἀκροβ. wie 2, 27. So hat denn P. zugleich den Juden das  
 Prädikat, das sie sich ausschließlich vindicirten, Abrahams  
 Kinder zu seyn, entrißen. — Mit Unrecht haben Griesb.  
 und Knapp auch hier von den Parenthesenzeichen εἰς τὸ  
 λογισθ. — δικαιωσύνην Gebrauch gemacht (s. zu 1, 2. 3.).  
 Bei diesem εἰς τὸ c. inf. hat, Fr. die Bedeutung «so daß»  
 adoptirt; gerade hier empfiehlt sich aber die finale Fassung:  
 «Gott hat damit im voraus die Rechtfertigung der Heiden durch  
 den Glauben bestätigt.»

B. 12. Auch den Juden erkennt er wohl Abrahams  
 Vaterschaft zu, aber — im geistigen Sinne, wenn sie Glau-  
 benskinder des Patriarchen werden wollten, vgl. auch den  
 Gegensatz von ἀκούοντες und πιστεύοντες Hebr. 4, 2. Statt  
 n Gen. τῶν οὐκ κ. τ. λ. schreiet die Konstruktion im Dat.  
 rt, wie auch bei den Klassikern der Dat. im Sinne des Gen.  
 braucht wird, Matthiä s. 389, 3., im N. T. s. Luc. 7, 12.  
 ff. 21, 7., im Hebr. ἕ s. Ewald krit. Gramm. S. 582.  
 Der Dat. comm. «für solche» ist hier markanter als es der  
 offe Gen. wäre; der Ap. hätte hier kaum den bloßen Gen.  
 treiben können, ohne ein λέγω δέ oder τούτέστιν hinzuzu-  
 fügen \*). Der Dat. τοῖς ἔχουσιν wird am Besten als Dat. der

\*) N. u. glaubt, daß dieser Dat. sich auf keine Weise rechtfertigen

Norm genommen, (Phil. 3, 16.) Win. S. 193. « sich nach den Fußstapfen richtend », so, κατ' ἴχνος ἀκολουθεῖν. Στοιχεῖν hier ein sehr passendes Wort, da es « in der Linie, in Reih' und Glied (στοιχος) dahergehn », also das geregelte Wandeln bezeichnet; vgl. συστοιχεῖν τινι. « Fußstapfen des Glaubens », eine kühne Metapher. Ueber οἱ ἐκ περιτ. s. zu 2, 8. Der Artikel τοῖς nach καί ist ein starker Solöcismus, für den sich bis jetzt kein rechter Erklärungsgrund hat finden wollen. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß der Solöcismus nicht sowohl in dem Artikel τοῖς liege, als in dem ἀλλὰ καί, welches die Griechen zuweilen nach einem vorangegangenen οὐ μόνον setzen statt ἀλλὰ (s. Win. S. 465. Fr. Exc. II. ad Marc. S. 786. Bremi zu Isokrates Paneg. Exc. IX.), aber dann müßte es οὐ τοῖς z. τ. λ. heißen und der Gedanke wäre ein anderer; es ist also doch kein anderer Rath, als den Solöcismus einzugestehn; abnorm, wiewohl nicht fehlerhaft ist auch die Artikelfetzung 2 Kor. 1, 11-4, 15. Eph. 2, 15., falls man dort das ἐν δόγμασιν so erklärt, wie es die meisten Ausleger thun (vgl. Kühner II. S. 493, 2. Krüger ad Dionys. S. 153.). Diese Auffassung (bei St. Bulg., Cris., Phot.\*), Crasm., Calv., Beza und den meisten Neueren) verdient, trotz des zuzugestehenden Solöcismus, immer noch den Vorzug vor der bei Theod., Herväus, Luth., Castellio, Corn. a Lap., Koppe, Storr, Flatt, welche eine Trajektion der Negation annehmen, τοῖς οὐ für οὐ τοῖς (wie auch einige Minuskeln und Uebers. haben), so daß abermals die Kindschafft der gläubigen Heiden ausgesprochen würde. Außer dieser zwecklosen Wiederholung und der Unzulässigkeit der Trajektion\*\*), spricht dagegen namentlich

lasse und schlägt eine neue Deutung vor, von der sich — was er nicht bemerkt — schon bei Pel. die Andeutung findet.

\*) Phot.: οὐκ ἀπλῶς, γῆσι, τῶν ἐμπεριτημῆτων πατήρ.

\*\*) Rück. will dieselbe durch sonstige Versetzungen der Negation verteidigen, namentlich durch Theod. 4, 92.: οἱ καὶ μὴ τοὺς ἔγγυς ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄποθεν πειρῶνται δουλοῦσθαι, wo, meint er, die Negation nach dem Artikel stehn müßte. Allein in diesem Beispiel ist ja die Stellung der Negation ganz in der Ordnung, das μὴ bildet den Gegensatz zu ἀλλὰ καὶ, und der Schriftsteller fährt fort, als ob er μὴ μόνον geschrieben. Ein unserer Stelle entsprechendes Beispiel der Trajektion wird sich wohl nirgend finden, denn es vermisst ja das οὐκ einen ganz verschiedenen

der Ap. dann bei den Juden die wesentliche Bedingung Glaubens unberührt gelassen hätte. — Die nähere Bestimmung des *τῆς πίστεως* durch *ἐν τ. ἀκροβ.* dient noch-  
 less zur Dämpfung des Beschneidungsbünkels.

**B. 13—22.** Auch die Verheißungen des Abraham stützen sich ja auf seinen Glauben und nicht auf das Gesetz, wie sie denn auch in diesem Falle nicht fest seyn würden.

**B. 13.** Das Vorhergehende hatte ausgesprochen, daß a Heiden ebenso wohl als von Juden die Gläubigen ge-  
 ht würden. Dieß wird dadurch unterstützt, daß die messia-  
 chen Verheißungen dem Abraham und seinem Saamen nur  
 t Rücksicht auf seinen bewiesenen Glauben und nicht mit  
 Rücksicht auf Gesetzesfüllung erteilt werden, mithin haben sie  
 sich nicht bloß für die unter dem Gesetze Geltung, sondern für  
 e Gläubigen, vgl. B. 16. Und zugleich haben sie vermöge  
 eser ihrer Begründung Festigkeit erlangt, denn, wären sie  
 on Gesetzesfüllung abhängig, so könnte, ja müßte man ihrer  
 erlustig gehn. Das *γάρ* zeigt, daß in dem Nachfolgenden  
 ne Rechtfertigung des Gedankens folge, daß Abraham nur  
 later der Gläubigen sei; hätte sich nicht hieran noch ein  
 weiter Gedanke geschlossen, so würde der in B. 16. liegende  
 unmittelbar damit verbunden worden seyn: *καὶ διὰ τοῦτο ἡ*  
*παγγελία δέδοται τοῖς πιστεύουσιν* (Gal. 3, 22.). Es  
 bleibt aber der Ap. noch den Nachweis darzwischen, daß die  
 Verheißungen auch ihre Kraft verloren haben würden, wenn  
 e durch Vermittlung des Gesetzes gegeben worden wären. *Διὰ*  
*ἡμῶν* heißt allerdings dem Worte nach: «durch Vermittlung des  
 Gesetzes»; dem Sinne nach kommt es denn aber doch, wie Grot.  
 gt, hinaus auf: *sub conditione observandi legem*. *Τὸ κλη-*  
*ρονόμον κ. τ. λ.* (cod. d. Matth. τοῦ κλ.); über diesen Artikel  
 r dem Inf. handelt genau Herm. zu Soph. Ajax B. 114. Wie  
 r einfache Inf. entweder eregetisch einem Satz beigefügt wird,  
 er um die Absicht auszudrücken, so auch der Inf. mit Artikel,  
 onders deutlich bei vorangeschicktem *τοῦτο* Röm. 14, 13.

genstand — das *πατέρα εἶναι* oder das *οἱ ἐκ περιτομῆς* — je nachdem  
 vor oder nach dem Art. steht; vgl. die Ergänzung vor dem Art. B. 16.

zur Bezeichnung der Absicht, wo also ein *ὡςτε* hinzuzudenken Phil. 4, 10., vgl. auch Bernhardt's Syntar S. 355. *Κόσμου* nach der Mehrzahl der Handschriften und nach sonstigen Gebrauch im N. T. ohne Artikel Kap. 5, 13. 11, 15. Gal. 6, 14.—Mannichfaltig und abweichend sind die Ansichten über den Sinn des *κληρονόμιον εἶναι κόσμου*, und noch mehr über die Art, wie der Apostel diese Verheißung aus den Stellen des A. T. abgeleitet habe. Es hätte bei diesem Ausspruche sowohl, als nachher bei B. 16. 17. stete Rücksicht auf die Argumentation in Gal. 3. genommen werden sollen, vgl. die ausführliche Entwicklung in dem Anhange zur ersten Beilage meines Rom. zum Brief an die Hebräer \*). *Κληρονομία* und *κληρονόμιον* kommt dort in gleicher Argumentation vor B. 18. und 21; daselbst giebt der 14te Vers die erklärenden Ausdrücke *ἡ εὐαγγελία τοῦ Ἀβραάμ* und *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος*. Die *κληρονομία* ist also die Vererbung in das Reich Christi (Gal. 1, 12. 13.) durch Vermittlung des Besitzes des heiligen Geistes, und dies wird für den Segen erklärt, welchen nach B. 8. 12. dem gläubigen Abraham die gläubigen Heiden empfangen. Es werden wir denn auch hier unter *κληρονόμοι* die Theilnehmer am Reiche Gottes verstehen (Röm. 8, 17.) \*\*); da aber dieses Reich Gottes sich am Ende in einer verkörperten Welt manifestirt, so liegt darin mit eingeschlossen die Weltherrschaft, worauf auch die verwandte Phrase *κληρονομεῖν τὴν γῆν* (Matth. 5, 5.) hindeutet. Galv.: generaliter hoc verbo comprehendit instaurationem, quae a Christo speranda erat. *Σπέρμα* kann nach dem, was der Apostel im Vorhergehenden von der geistigen Nachkommenschaft des Patriarchen gesagt und bei der Berücksichtigung des *πάν τὸ σπέρμα* B. 16., wie auch von Gal. 3, 29. nur auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams be-

\*) Nur Eudw. de Dieu hat den Aussprüchen im Briefe an die Galater die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.

\*\*\*) Ueber die Bed. von *κληρονόμος* vgl. was neuerlich Blier zu Hebr. 1, 1. gesagt. Mit Recht wird von ihm bemerkt, daß es wohl nicht bloß so viel wie Besizer sei, sondern die Beziehung auf das Kindesverhältniß zu Gott sich daran anschließe, und so möchten wir auch hier sagen: „die, welche von Gott ein Besitztum bekommen,“ wie diese Beziehung am deutlichsten in R. 8, 17. hervortritt.

gen werden. Desto unrichtiger ist es, wenn Glöckler das  $\eta$  Härt «man mag die Verheißung beziehen, wie man will, entweder auf Abraham oder seinen Saamen»; richtiger Beng.: ut semini, fundamentum consequentiae ab Abrahamo et fideles omnes. Fragen wir nun, welche Stelle des N. T. der Ap. vor Augen gehabt, so ist von einigen an 1 M. 15, 7., von andern an 1 M. 17, 4. 5. 6., von andern an 17, 2. 7. 8., von andern an 18, 18., von noch andern an 12, 2. 3. gehalten worden; unserer Ansicht nach kann man bei Vergleichung mit Gal. 3. nicht zweifeln, daß die letztere Ansicht die richtige ist, denn diese Stelle citirt er B. 8., und bezieht sich auf sie R. 14. zurück\*); und zwar muß diese Stelle in dem Sinne ausgelegt werden, in dem er selbst sie faßte. Die Worte: *ὅτι περὶ πίστεώς σου ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη* verstand er aber so: indem ich deinen Glauben durch Ertheilung der Gerechtigkeit habe, sollen zugleich in dir alle Heiden den Segen empfangen, wann auch sie sollen durch den Glauben die Gerechtigkeit in Christo und Alles, was damit verbunden ist, mithin auch die Herrschaft, erlangen. » Ambros.: quid credidit Abraham, cum esset in praepotio? Credidit Deo semen seminaturnm, hoc est, filium, in quo omnes gentes iustificantur per fidem in praepotio, sicut et Abrahamustificatus est. Vgl. namentlich Calixt z. d. St. Dabei kann an den Gebrauch der Rabbinen zu erinnern, Ausprüche als Schriftstellen anzuführen, welche nur aus einer Christstelle gefolgert sind, s. Beispiele in Döpfle Hermeneutik der neutest. Schriftsteller S. 80. — Es hätte zwar der Apostel der Einwurf gemacht werden können, daß er bei seinem Beweise nicht auf die Zeitfolge der mosaischen Geschichte Rücksicht nehme, indem dem Abraham der Segen bereits 1 M. 12, 3. ertheilt, die Glaubensgerechtigkeit aber erst R. 15, 6. erwähnt wird. Allein er würde ohne Zweifel und das mit dem Grunde sich darauf berufen haben, daß der Glaube

\*) Freilich kann man sagen, auch die andern Stellen wird der Ap. ausgelegt haben, daß sie auf die eine oder die andere Weise auf selbe Resultat hinauskommen, indeß läßt die sonstige Gleichheit der Beweisführung in Gal. 3. doch erwarten, er werde auch hier gerade die eine Stelle vor Augen gehabt haben.

welchen der Patriarch R. 15. bewährt, nur ein einzelner Beleg seiner gütigen Gesinnung gewesen, und daß jener Sohn durch den Glaubensbeweis hervorgerufen, den Abraham bei der Auswanderung aus seiner dem Heidenthum ergebenden Familie nach Kanaan abgelegt.

B. 14. 15. Gesetz und Glaube stehen in demselben sich ausschließenden Verhältnisse wie Gnade und Schuldigkeit (B. 4.), wird aber die Verheißung an Gesezerfüllung angeknüpft, so ist's um sie geschehen \*). Das mosaische Gesetz nämlich macht, da es die ἐπιγνώσις bewirkt (3, 20.), die ἁμαρτία zur παράβασις und dadurch ihre Strafbarkeit desto stärker \*\*) (s. d. Anm. zu Kap. 5, 13. 14. 20, 7, 7. Gal. 3, 19.; mithin kann es dabei zu keiner Erfüllung einer ἐπαγγελία kommen, welches ja immer ein Werk der Gnade ist \*\*\*). Da Ap. hat im Sinne das mosaische Gesetz, doch hat R. 2. gezeigt, daß er in dem inneren Naturgesetz dieselbe Substanz erkennt: und da er den Satz in allgemeiner Form ausspricht, so schließt derselbe gewiß nicht jenes natürliche Gesetz, insofern es nur zur Klarheit kommt, aus. Haben wir nun aber nicht des Ap.'s Aussagen alterirt, wenn wir die Verschärfung der Schuld durch das Gesetz darin fanden? Folgt nicht doch mehr daraus die völlige Straflosigkeit der ἁμαρτία ohne Gesetz? vgl. R. 5, 13. — wenn bei ἄλλογεῖται Gott als thätiges Subjekt zu denken ist — und was der Ap. von der ἄγνοια sagt Apg. 17, 30. 1 Tim. 1, 13., auch Joh. 15, 24. Nicht

\*) Euth.: „Das Gesetz richtet nur Zorn an,“ dem Sinne wo richtig, wenn man Gal. 3, 13. und Jak. 2, 10. dazu nimmt.

\*\*) Παράβασις die Bezeichnung der Sünde nach ihrem eigentlichen Wesen, wie schon Cicero definiert: peccare est transilire lineas It., Vulg.: praevaricatio, wobei Aug. den Tropus, der in var liegt, hervorhebt.

\*\*\*) Mit Unrecht meinen also Bencecke, Rück. u. A., daß nur der Besart δέ (cod. A B C u. c. a.) ein passender Sinn herauskommt vielmehr ist diese durch ähnliche Verlegenheit, wie die dieser Ausll., vielleich auch durch das γάρ vorher veranlaßt; Bencecke will γάρ hingegge übersetzen! δέ würde hier eben nur im Sinne von γάρ zu nehmen sey es bezeichnet die Hinzufügung eines neuen Gedankens und dieser kann an eine Erläuterung seyn (Herm. zu Wiger S. 845.), vgl. zu R. 11, 13. u. 1 Kor. 14, 2., wo es Rück. auch irrig durch sondern übersetzt hat.

nicht desto weniger muß doch als Schriftlehre anerkannt werden, daß auch die ungekannte Gesezübertretung schuldig macht. Luc. 12, 48. 23, 34. \*) Röm. 5, 13. 14. heißt es ausdrücklich, daß auch die *ἀμαρτία*, nicht bloß die *παράβασις* Strafe erhalten habe. Würde Paulus sich für einen so großen Sünder gehalten und das Erbarmen Gottes gepriesen haben, wenn er wegen seiner *ἄγνοια* ohne alles Schuldgefühl gewesen wäre? Die Ausgleichung aber mit dem vorliegenden Aussprüche liegt zum Theil darin, daß die *ἄγνοια* nicht als eine Absolute angesehen wurde. In Luc. 12, 48. ist dies klar; der *ὁ μὴ γινώσκων* ist wie der *μὴ ἔχων* Matth. 13, 12. ein solcher, der doch noch etwas weiß — von dem *μὴ ἔχων* wird ja noch genommen, was er hat. Paulus hätte durch den *νόμος* selbst zu Christo geführt werden können, wie ja auch ein Nikodemus und andere Pharisäer zu dieser Erkenntniß geführt worden sind. Die Heiden werden nach ihrem Gesez gerichtet (R. 2, 12.) und selbst ihr Götzendienst ist ja nicht ein bloßes *ἀμαρτήματα* *ἀνομίας* (*γινόντες τ. θεόν* 1, 19.). So findet denn zwischen *ἀμαρτία* und *παράβασις* nur ein fließender Unterschied statt und durch das mosaische Gesez ist die *παράβασις* nicht erst in die Welt eingeführt, sondern nur geschärft worden \*\*). Bezä hat diesen Sinn auch philologisch aus unserer Stelle herausbringen wollen, indem er das compos. *κατεργάζεται* ergirt. Der Schol. bei Matthäi zu R. 5, 13. giebt eine mit der unsrigen übereinstimmende Bemerkung, welche er mit den Worten schließt: *ὥστε οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ μέτρον ἐν κρίσει λογίζεται ἡ ἀμαρτία, νόμου μὴ κειμένου ὡς νόμου κειμένου.* Doch werden wir getrieben, noch weiter zu gehn;

\*) Pascal, von dessen Worten auch Hegel (in d. Rechtsphilos. sammtl. Werke B. 8. S. 88.) Gebrauch macht, sagt in den *lettres provinc.* in Bezug auf diesen Ausruf, die Bitte „Vergieb ihnen“ u. s. w. würde eine überflüssige Bitte gewesen seyn, wenn der Umstand, daß sie nicht wußten, was sie thaten, ihrer Handlung die Qualität ertheilt hätte, böse zu seyn, somit der Verggebung nicht zu bedürfen. — Bezä glaubt auch aus Röm. 10, 3. den Schluß ziehen zu dürfen: *ergo ignorantia iuris coram Deo non excusat, praesertim domesticos cives.*

\*\*) Vgl. Neanders Auslegung von Gal. 3, 19. in d. Pflanzung II. S. 530. g. A.



denn, wenn der θάνατος unter der Kategorie der Strafe zu fassen ist, so trifft er ja auch die, bei denen sich noch nicht die Thatsünde entwickelt hat, und Strafe geht überhaupt so weit als die nach 1 Joh. 3, 4. bestimmte ἀμαρτία geht. S. hierüber, was zu R. 5, 12. über den θάνατος der Kinder gesagt worden wird. Auch heißt es ja Eph. 2, 3., daß die Heiden ὁσοὶ τέκνα ὀργῆς waren. Dies nun bildet allerdings einen Widerspruch mit unserer St. Wäre er dem Ap. vorgelegt worden, so meinen wir, er würde geantwortet haben, daß sich doch einmal die Disposition im Menschen finde, die, sobald die Entwicklung eintritt, allemal in Thatsünde übergeht und mehr oder weniger mit dem göttlichen νόμος in Konflikt tritt.

B. 16. 17. Bezieht man διὰ τοῦτο auf das Vorhergehende, so ist zu demselben ἡ ἐπαγγελία hinzuzudenken (Grotius): «darum, weil nämlich auf dem gesetzlichen Wege der Zorn bereitet wird, nicht Gnade, ist an den Glauben die Verheißung geknüpft worden, damit ihre Erfüllung Sache der Gnade sei.» Für die Annahme, daß der Ap. ἐπαγγελία in Gedanken hatte, spricht auch dies, daß er nachbringt: εἰς τὸ κ. τ. λ. (wobey Bez a, de W.) ergänzen aus B. 15 ἡ κληρονομία, Luk. 1, 12. ἡ δικαιοσύνη «darum muß die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommen.» — Ueber das soem. βεβαία s. Win. S. 67. Πέριμα geht auf die geistige Nachkommenschaft s. zu B. 11. Daß Abraham nach Gottes Wort nicht bloß Eines Volkes, Israels, sondern vieler Völker Stammvater seyn sollte, leitet der Ap. aus 1 M. 17, 5. (18, 18.), doch ist das Citat kein Hauptmoment, daher auch hier die Parenthese zulässig. — Κατέναντι ist an den Schluß von B. 16. anzuschließen und die Konstruktion entweder so aufzulösen: κατέναντι τοῦ Θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε, wie Luk. 1, 4. περὶ ὧν κατηχήθη λόγων (statt περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθη), nach der Regel, daß vor einem Relativ, das sich auf ein mit einer Präp. verbundnes Nomen bezieht, diese Präp. ausfällt (Matth. S. 595.), so Schmid Lüd. Zeitschr. 1831. S. 2. S. 137. de W., Mey. — oder so: κατέναντι τοῦ Θεοῦ, ὃ ἐπίστευσε, wobei nur die Anomalie statt findet, daß sonst die Attraction des Pron. an das Nomen nur bei einem Verbo statt zu finden pflegt, das den Aff. regiert, indeß finden sich auch hier

Beispiele, s. Win. S. 154. und Fr. 2. d. St., so Calv., Beza, Castell., Grot., Rück. und die Meisten. *Katévanti* *ti* steht im Sinne von *ἐναντίον τινός*, *ἐνώπιόν τινος*, אֶנְוִיָּן, אֶנְוִיָּן. Diese letztere Phrase kann nun einen doppelten Sinn haben, und nach diesem doppelten Sinne lassen sich die verschiedenen Auffassungen eintheilen. Gewöhnlich wird dadurch das göttliche Urtheil, die göttliche Erkenntniß bezeichnet, also «vor dem Wissen Gottes», vgl. im N. T. Luc. 24, 19.; aber auch «vor dem Gutheissen, Willen Gottes» kann der Ausdruck bedeuten, so 1 Mos. 6, 13. 17, 18. Unter den ersteren Begriff lassen sich nun folgende Erklärungen befassen: 1) in der göttlichen Anschauung, d. i. Allwissenheit, im Gegensatz gegen das Urtheil der Menschen, denen es unmöglich schien, Polus, Pareus, Gressl, Benedek, Dsh. \*); 2) er ist unser Vater vor Gott, d. i. im geistigen, nicht im fleischlichen Sinne, Batabl., Calv., Pisc., Vorst, Stuart; 3) insofern der Glaube vor Menschenaugen nicht offenbar wird, Aug., Herkudus, Grot. Unter den zweiten Begriff gehören die Erklärungen: 1) nach dem gnädigen göttlichen Beschluß, Cocc., Schlichting, Reiche, Kölln., de W.; 2) nach göttlicher Machtwirkung, Baumg., Koppé. Wir halten den zweiten Begriff fest mit Rücksicht auf das Präs. *ὅς ἐστι*, welches bei Bezugnahme auf die Allwissenheit Gottes nicht passend ist, und glauben den Grund der Voransetzung des *ὄν ἐπίστευσε* in der Absicht des Ap. zu finden, den Werth des Glaubens bei diesem göttlichen Beschlusse hervorzuheben: «er ist der Vater von uns allen geworden nach dem Willen des Gottes, der seinen Glauben so werth gehalten und der auch im Stande ist, das zu bewirken, was er geglaubt hat.» Das drücken die Prädikate aus, welche Gott hier gegeben werden. Die abweichenden Ansichten über die literif. Bed. des *κατέναντι* (Chrys.: *δμοίως τ. Θεῷ*) und der Konstruktion bedürfen kaum einer Erwähnung, da nunmehr die von uns angenommene allgemein anerkannt ist. Auch die Lesart

\*) Derselbe Sinn, wenn man mit Beng., Corn. a Lap. das *κατέναντι* an das Citat anschließt. Aber ganz abnorm Castellio, weil er fühlte, daß die andern Ausleger das Präs. zu wenig berücksichtigt hatten: *pater noster est, non apud nos, quibus non vivit, sed apud Deum, cui vivit, ei enim vivunt omnes* (Luc. 20, 38.).

ἐπίστευσας, nach welcher Luth. übersetzt, bei F G, Besch, It. u. e. a. ist zu wenig begründet, als daß sie zu beachten wäre. Die Allmacht Gottes wird vorzugsweise durch das Prädikat ὁ ζῶντων τὰ πάντα ausgedrückt, 1 Tim. 6, 13. Sie wird hier scheinbar einmal durch das Vermögen Gottes bezeichnet, Erstorbenen wieder zum Leben zu bringen, sodann, nicht Seiendes ins Daseyn zu rufen. Wenn Abraham an diese Allmacht glaubte, so hatte auch sein Glaube an das Vermögen Gottes, seine erstorbenen Leß wieder zu beleben und ihm Glaubensfinder auf dem Nichts zu erwecken, ein festes Fundament. Wir sind demnach nicht, der Ap. hat beim Gebrauch jener Prädikate Gottes diese zwei speciellen Wirkungen gemeint, aber wohl daß er mit Bezugnahme auf dieselben Gott gerade hier die Prädikate gegeben (Theoph.). Eine Vergleichung vgl. 2 Kor. 1, 9., wo Gott sehr ähnlich wie hier das Prädikat ὁ ἐγείρων τ. νεκρούς führt, weil P. sagen wollte: das eine ähnliche Machtwirkung kann er allenfalls auch an sich thun. — Das καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα möchte man von vornherein gern im Sinne von εἰς τὸ εἶναι nehmen, was wohl schon Aug. bemerkt (ad Ps. 104.), daß der Ap. nicht gesagt habe: qui vocat ea, quae non sunt, ut sint, sed sicut siquidem tanquam sint (tanquam quae sunt hat auch It. und Vulg.). Man fühlt sich indeß dazu gedrungen, theils weil es so dem ersten Gliede mehr entspricht, theils weil man sich der ältesten Ausdrücke erinnert, in denen rufen das Daseyn bezeichnet, Jes. 41, 4. ψαῖμα τῆς γῆς κληθήσεται, Jes. 48, 12. Weish. 11, 26. πῶς τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σου διειρηθήσεται; Philo de creat. princ. p. 728. Fr.: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλει εἰς τὸ εἶναι, de vita Mosis l. 3. p. 693.: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον τὸν κόσμον ἀπέφηνε; auch im Samar., Gesen. carmina Sam. p. 43., Chrys.: οὐδὲ εἶπε ὁ π. τοῦ παράγοντος τὰ ὄντα, ἀλλὰ καλοῦντος τὴν πλείονα εὐκολίαν δηλῶν. Auch Phot. sagt daher hier: λόγῳ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καὶ ἅμα τῷ καλέσαι παράγει, und Luth. übersetzt «daß sie seien.» Es sind nun auch verschiedene Wege eingeschlagen worden, um dieses Resultat zu gewinnen. Esner Obs. II. S. 24. hat Beispiele beigebracht, wo ὡς mit dem Part. statt des Inf. stehe, allein die

Beispiele geben das Part. von *εἶμι* «ich gehe», welches ebenfalls nichts beweist, weil *εἶμι* auch im Präs. die Bed. des Fut. hat, und dieser Gebrauch des *ως* nur bei dem Part. Fut. vorkommt (s. Schäfer zu Greg. Cor. S. 77., wo zwar ebenfalls die Stelle aus Polyän mit dem Part. Präs. angeführt, aber nach codd. emendirt wird). De W. (1 A.) meint, es kann wohl auch hier *ὄντα* «durch ungenaue Kürze» (?) für *ὄντα* stehen, Reiche spricht von einer Ellipse (?), Vassier nimmt eine Nachbildung von *εἶμι* *ποιεῖν* «jemand machen etwas» an, allein dann würde eben *ποιεῖν* und nicht *κατα* stehen müssen. Ich hatte in der 3 A. dieses Romyn. den Weg erwähnt, auf welchen mich Mangey zu Philo T. II. 317. brachte, der an unsrer St. *εἶς* statt *ως* emendiren will, daß *ως* die Bed. von *εἶς* haben könnte: «der das Nicht-Seiende zum Seienden hinzuruft»; cod. 37. liest wirklich *εἶς*. — Setzt dieser Annahme nur entgegen: *sed hoc valde contum.* Es sprechen jedoch auch bestimmte grammatische Gründe gegen, denn «das Seiende» müßte man doch denken und hat bloß «Seiendes», es müßte mithin *ὄντα* noch viel eher Artikel haben als *τὰ μὴ ὄντα*; dazu kommt, daß, wie zum. zu Viger S. 853. bemerkt, bei rebus inanimatis rarsime *ως* so vorkommt und sonst nur bei Personen. Eine alte Art der Fassung hat Fr. beigebracht, das *ὄντα* als acc. actionis zu nehmen, wie dieser zuweilen (nicht minder auch vere Rufus, der Rom., Gen.) von Adjektiven, Participien, Abstantiven einem Objekt appositionsweise beigegeben wird, um anzuzeigen, was es wird; bei den Tragikern öfter, s. zum. zu Viger S. 897., Lübker Grammatische Studien, S. 33 f. Win. S. 542. (vgl. oben zu R. 1, 21.). Im Deutschen würde eine Ähnlichkeit haben, wenn man sagte: «er rief die Todten lebendig» für «in's Leben», oder: «er erzog ihn als das beste unter allen seinen Kindern»\*).

\*) Adjektivische Beispiele aus unsern Dichtern hat Koch in der 1g. von Lukians Charon (1840) im Anhange gegeben. So sagt Schiller von Idealen:

Die Ideale sind zerronnen,  
Die einst das trunkne Herz geschwellt.  
Götthe: Und der alten Götter bunt Gewimmel  
Hat sogleich das stille Haus geleert.

Win. hat S. 338. das, was über diesen Gebrauch zu sagen gewesen wäre, nicht unter Einen Gesichtspunkt gebracht, sondern theils unter den der Breviloquenz, theils unter den der Apposition, theils hat er es anderwärts aufgeführt. So finden sich bei ihm die Beispiele: Xenoph. Anab. 4, 5, 24. *πώλους εἰς δασμὸν βασιλεῖ τρεφομένους* und Arrian exp. Alex. 1, 26, 5. *τοὺς ἵππους, οὓς δασμὸν βασιλεῖ ἔτρεφεν*, in dem Abschnitt über Apposition. Man muß allerdings sagen, es ist appositionelle Breviloquenz. Bei den Grammatikern ist dafür der weiterschichtige Name Prolepsis gebräuchlich geworden. Für den *accus. effectivus* führt Fr. aus dem N. T. nur Phil. 3, 21. und 1 Theff. 3, 13. als Beispiele an, allein es gehören noch viele andere hieher, welche van Hengel in s. *annotatio in loca nonnulla N. T. Amst. 1824. S. 221.* zusammengestellt hat. (1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 3, 6. 1 Theff. 5, 23. \*) Jud. B. 24. Sir. 45, 6. Eine bewusste Ellipse hat in allen diesen Fällen nicht statt gefunden, wollte man indeß mit van Hengel sagen, es sei über *εἰς τὸ εἶναι* zu ergänzen, so würde Reiche, der bei unserm St. dies bemerkt, sich richtig ausdrücken \*\*). Vielleicht ist diese Auffassung die richtige, doch empfiehlt sich nicht minder die Annahme einer bestimmten Beziehung der Worte auf das Schlußwörterwort *אֲנִי* 1 Mos. 1, 3. (vgl. Ps. 33, 6—9.), wie sie von Beng., Kölln., Rück., Dlsch. angenommen worden; «der das Nichtseiende anruft wie Seiendes» \*\*\*). Das Prädikat des Part. bezieht sich auf die fortgehende Manifestation dieses

\*) Uebersetzen hat van Hengel 2 Kor. 3, 18. 6, 13., in welchen beiden Stellen freilich das Verbum kein Object hat, also keine Apposition statt findet. Die letztere Stelle hatte Win. als *acc. modi* gefaßt (S. 206.), Fr. richtiger als *acc. motus* (diss. ad ep. II. ad Cor.); dies ist aber eben auch *acc. effectus*.

\*\*\*) Ein proleptischer Gebrauch des Nom. findet statt Matth. 12, 13. und bei Dio Chryf. ed. Reiske II. S. 283.: *ὁ Σωκράτης ὅτι μὲν παῖς ὢν ἐμάρθανε λιθοξόος τὴν τοῦ πατρὸς τέχνην, ἀκηκόσμεν, welches aufzulösen ist in: τὴν τ. πατρὸς τέχνην, ὥστε λιθοξόον γενέσθαι.*

\*\*\*) Benicke: „der, was nicht ist, mit Namen nennt, als sei es“, aber richtig entgegen Mey., daß damit mehr die Unwissenheit Gottes bezeichnet würde. Chr. Schmid, Böhmke, Koppe, Fr. nehmen das Neutr. *τὰ μὴ ὄντα* für das masc. (1 Kor. 1, 27.) und verstehen *καλεῖν* von der Berufung zur *felicitas, qua olim fruuntur.*

Allmacht. Das  $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$  bezeichnet das relativ nicht Seiende,  $\delta\upsilon\tau\alpha$  wäre das positive Nichts.

B. 18. Nicht eine Digression beginnt hier, sondern ein Beweis, daß Abraham einen solchen Glauben gehabt, wie ihn 2 Ap. demselben vorher zugeschrieben. B. 18. zeigt, daß er Gottes Allmacht geglaubt, welche ihm ein Heer geistiger Schotten geben konnte, B. 19., daß er an die Allmacht glaubt, welche seine erstorbene Zeugungskraft zu beleben im Stande war.  $\Pi\alpha\rho'\ \epsilon\lambda\pi\iota\delta\alpha\ \epsilon\pi'\ \epsilon\lambda\pi\iota\delta\iota$  ein schönes Dymon; Chryf.:  $\pi\alpha\rho'\ \epsilon\lambda\pi\iota\delta\alpha\ \tau\eta\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\iota\ \nu\eta\ \nu, \ \epsilon\pi'\ \epsilon\lambda\pi\iota\delta\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ . Luth. giebt das  $\pi\alpha\rho'\ \epsilon\lambda\pi\iota\delta\alpha$  treffend: «da dies zu hoffen war.» Calv.'s Vorschlag,  $\pi\alpha\rho\alpha'$  komparativisch zu nehmen: *supra spem*, schwächt den Gedanken.  $\text{Ἐπι}$  bezeichnet die Basis der Hoffnung, die sich auf Gottes Wort stützte (1 Kor. 9, 10.). Mit Recht betrachtet auch Neander diese Worte als treffliche Bezeichnung des Wesens alles religiösen Glaubens: «Als Abraham von Gott eine Verheißung erhielt, deren Erfüllung mit dem Naturzusammenhange in der Sphäre der Welt in Widerspruch zu stehen schien, erhob er sich über den Akt des Glaubens über denselben, und das Wort der allmächtigen Gottes, welches ihm etwas Unsichtbares vorstelt, wirkte mächtiger auf ihn ein, als der Naturzusammenhang, der seinem sinnlichen Blicke sich darstellte», Pflanzung II. 562. g. A. Mel.: *fidei objectum est verbum, quod sonat cum externa specie, ut Abrahæ promittitur senectus et posteritas, cui velit D. benedicere, interim conatus est sterilis, ipse est effoetus. Nobis promittit panem et vitam, interim exercemur omni genere afflictionum, et in morte vita non conspicitur.* — *Ἔως γενέσθαι αὐτόν κ. τ. λ.* Es können die Worte, wie Rückert, objektiv, konsekutiv und final gefaßt werden. Bei der ersten, zuerst von Theoph. angenommenen, Fassung konstruirt man  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\upsilon$  mit  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \gamma\epsilon\ \nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \nu$ ; außer dem sprachlichen Grunde, daß  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon$  mit dem substantivierten Infinitiv bei B. sonst nicht findet, möchte auch dies dagegen anzuführen, daß die Angabe des Objectes des Glaubens Abrahams Satz matter macht, als wenn  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \gamma\epsilon\ \nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  entweder konsekutiv oder final genommen wird. Wir ziehen die finale

Fassung vor, so daß der Ap. ausspricht, welcher hohe göttliche Rathschluß auf diese Weise in Erfüllung gegangen sei (Gal. 3, 8.). Die alttestamentliche, aus 1 Mos. 15, 5. entlehnte Stelle darf natürlich, da sie in den logischen Zusammenhang mit hinein gehört, nicht in Parenthese gesetzt werden. Man nehme zu der alttestamentlichen Stelle hinzu die Erinnerung aus Ps. 147, 4, daß für Menschen die Sterne unzählbar sind.

B. 19. Der Glaube an die Möglichkeit einer so zahlreichen Nachkommenschaft setzte den Glauben an die Belohnung seiner Zeugungskraft voraus. Da nun hiemit der Ap. sich auf die Geburt des Isaak bezieht, also auf leibliche Nachkommen, so scheint es, daß er der geistigen Auffassung des *σπέρματος*, von der wir zu B. 17. und zu B. 13. sprachen, untreu wurde. Wir werden uns aber kaum irren, wenn wir mit Dlsb. (so auch schon Chryf., Theoph.) sagen, der Ap. habe Isaak und die von ihm ausgehende Nachkommenschaft typisch aufgefaßt und darin die Verheißung geistiger Glaubenskinder gesehen. Seine anderweitigen Aussprüche geben uns für diese Annahme die Gewähr. Was ist der Inhalt von Kap. 9, 6—8? Er will ja dort zeigen, daß der Begriff Abrahams Same nicht fleischlich auf alle seine Nachkommen zu beziehen sei. Da Isaak nicht auf dem Wege der Natur (*κατὰ σάρκα*) geboren, sondern durch göttliche Machtwirkung (*κατ' ἐπαγγελίαν*), so nennt der Ap. die Linie der Nachkommen von Isaak *τέκνα τοῦ Ἰσοῦ* und parallelisirt sie mit den durch göttliche Machtwirkung geborenen *τέκνα τοῦ Ἰσοῦ* der Gemeinde Christi. Dieselbe Argumentation findet Gal. 4, 21—31. statt, wo Isaak *ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς* genannt wird. In *μὴ ἀσθενήσας* liegt eine *μείωσις*, wie schon Beza bemerkt hat, sie wird noch mehr hervorgehoben durch den Gegensatz *οὐ διεκρίθη* in B. 21. Das *οὐ*, welches A C, der Syrer, Kopte u. a. wichtige Zeugen auslassen, weshalb es auch Griesb. für verdächtig hält und Lachmann, dem Dlsb. folgt, ausläßt, kann im Text nicht entbehrt werden, da, wie Rück. richtig bemerkt, der affirmative Gegensatz bei *κατενόησεν* eine Negation verlangt, und diese kann nicht *μὴ* sondern nur *οὐ* seyn; auch würde sich nicht angeben lassen, wie das *οὐ* in den Text gekommen wäre, wogegen wohl die, welche es ausließen, zum Theil mit Dlsb.

erklärt haben mögen: «ohne im Glauben schwach zu werden, erzog Abraham ganz wohl die ungünstigen äußeren Verhältnisse, zweifelte aber doch nicht an der Verheißung Gottes.» Dlsb. meint, das *δέ* in B. 20. lasse sich nur bei der Lachmann'schen Lesart halten, aber seine Auffassung könnte nur bestehen, wenn das affirmirende *κατενόησεν* ein *μέν* bei sich hätte. — Der Dativ *τῇ πίστει* ist der Dativ der Rücksicht und giebt an, in welcher Beziehung Abraham nicht schwach wurde. *Κατανοεῖν*, fast so stark wie *καταμανθάνειν*, «etwas in's Auge fassen, so daß man Schlüsse daraus zieht»; Luth. zu 1 Mos. 15, 1.: «denn wo Gott seine Hand abzieht, spintirt ihm das Fleisch gar auf eine wunderliche Dialektika und Rhetorika und denkt der Sache gar seltsam nach.» — *Τὸ σῶμα ἦδη* (lassen einige Aut. aus) *νενεκρωμένον* κ. τ. λ. Hebr. 11, 12. *ἑκατονταετίας*, Abraham war damals 99 Jahr alt, 1 Mos. 17, 1. 24., daher das unbestimmt machende *πον*, vgl. B. 17. *Νέκρωσις* in passivem Sinne von *νενεκρωθῆναι*, vgl. 2 Kor. 4, 10.; Sarah war damals 90 Jahr alt, 1 Mos. 17, 17.

B. 20. 21. Chrys.: οὐδὲ γὰρ ἀπόδειξιν ἔδωκεν, οὔτε σημεῖον ἐποίησεν ὁ Θεός, ἀλλὰ ῥήματα ἦν ψιλὰ μόνον ἐπαγγελόμενα, ἅπερ οὐχ' ὑπισχεῖτο ἡ φύσις, ἀλλ' ὁμῶς οὐ διεκρίθη. — Das *δέ* ist nur verknüpfend; statt dem Satz *καὶ μὴ ἀσθενήσας* κ. τ. λ. einen einfachen Gegensatz gegenüber zu stellen: *ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει μὴ διακρινόμενος* κ. τ. λ., spaltet denselben der Ap. Der Aor. Pass. von *διακρίνομαι* in der medialen Bedeutung: «mit sich selbst im Streit seyn», d. i. «zweifeln.» Die Konstruktion mit *εἰς* braucht man nicht mit Rückd. daraus zu erklären, daß der Ap. ein *πιστεύειν* im Sinne hatte; auch zweifelt dieser Ausleger mit Unrecht daran, daß *εἰς* in dieser Verbindung «in Beziehung auf» heißen könne (vgl. schon bei den ächten Klassikern verschiedene Verbindungen mit *εἰς* in diesem Sinne, Bernhardy Syntax S. 220., im N. T. vgl. Apg. 25, 20.). Die *ἐπαγγελία τοῦ Θεοῦ* giebt die Basis der in B. 18. erwähnten *ἐλπίς* an. Bei *τῇ ἀπιστίᾳ* findet Rückd. den Artikel in hohem Grade unpassend, weil er auszusagen scheint, daß jedem Menschen, also auch dem Abraham die *ἀπιστία* angeboren sei, er nimmt ihn also als Bezeichnung



des bestimmten, dem Abraham inhärenden Unglaubens, aber warum soll es denn nicht Bezeichnung des Gattungsbegriffs seyn? Fehlte der Artikel, so wäre auch nur zu sagen, ἀπιστία kann so viel seyn wie ἀπιστήσας\*). — Der Dativ τῇ ἀπιστίᾳ kann nur ablativisch im Sinne von durch, aus genommen werden, bei τῇ πίστει kann man zweifelhaft seyn, daß indeß der entfernte Gegensatz zu μὴ ἀσθ. τῇ πίστει hier den Dativ in demselben Sinne zu nehmen fordere (Fr.), können wir nicht zugeben, eher könnte man sagen, daß der nähere Gegensatz οὐ διεκρ. τῇ ἀπ. die instrumentale Bed. fordere. Wir übersetzen «im Glauben», wie 2 Kor. 1, 24.: τῇ πίστει ἐστήκατε, dieses im drückt dann den Dat. der Rücksicht aus. Das passivische ἐνεδυναμώθη vermuthlich wegen des διεκρίθη aus euphonischen Gründen als Affonanz gesetzt, etwa wie der Ap. Eph. 3, 6. συγκληρονόμα καὶ σώσωμα καὶ συμμετοχὴ mit einander verbindet. Das Passiv könnte, vermöge der Hinnneigung der späteren Sprache, den aor. pass. statt med. zu brauchen; ebenso wie διεκρίθη die mediale Bedeutung haben: «sich stärken» (Grot.), aber dem διεκρίθη gegenüber besser in der Bedeutung: «stark gemacht werden», d. i. erstarken (vgl. die Bemerkung bei Rost, Gramm. S. 555.), Luth.: «er ward stark», Hebr. 11, 34. Bf. 52, 9. Clem. Rom. ad Cor. 1, 55. Def.: δεικνυσι πολλῶν καμάτων καὶ δυνάμει ψυχῆς κατορθουμένην τὴν πίστιν. — Ein wichtiger Begriff ist das διδύναται ὁδῶν τῷ θεῷ, ἡ ἰσχύς τοῦ θεοῦ. Die Ehre Gottes wird nicht anerkannt, sobald der Mensch nicht den Eigenschaften Gottes gemäß handelt, wenn er in seinen Handlungen die Allwissenheit Gottes nicht anerkennt (Jof. 7, 19. Joh. 9, 24.), wenn er die Güte Gottes thatsächlich nicht anerkennt (Luc. 17, 18),

\*) Harless im Komm. z. Br. an d. Eph. S. 320. stellt als Regel auf, daß der Artikel fehle, wenn das Abstraktum Eigenschaft des Subjekts sei. Dagegen sprechen zahlreiche Beispiele aus den Klassikern wie aus dem N. T. So sagt z. B. P. 2 Kor. 7, 4. πεπλήρωμαι τῇ παρακλήσει. Rückf. zu dieser St. bekennt freilich, hier den Artikel nicht zu verstehen. Aber auch wir gebrauchen ja Abstrakta bald als Gattungsbegriff, bald partitiv; wir sagen: „von der Betrübniß, oder von Betrübniß sich überwältigen lassen.“ Im Italienischen brauchen die älteren Schriftsteller sogar den Artikel in Phrasen, wie: tavola del marmo, dell'oro, wo man logischerweise nur den article partitiv erwarten sollte.

wenn er durch Mangel an Vertrauen seine Allmacht thatsächlich kugnet. Das glaubenslose Gebet wird nicht erhört, eben weil dabei die Ehre Gottes nicht anerkannt wird (Jak. 1, 6). Calvin: extra certamen quidem nemo Deum omnia posse negat; verum simulac objicitur aliquid, quod cursum promissionum Dei impediatur, Dei virtutem e suo gradu dejicimus. Wenn das καί, welches einige codd. und die latein. Uebersetzungen auslassen, unächt wäre, was jedoch zu bezweifeln ist, so würde das δοῦς δόξαν τῷ Θεῷ in dem folgenden Satze an dem πληροπορηθεῖς eine Erklärung haben; gehört aber καί in den Text, so dienen die Participialsätze beide als weitere Ausführung des ἐνεδυναμώθη. Ἐπήγγελλται ist Nebium und aus dem Vorhergehenden Gott als Subjekt hinzuzudenken.

B. 22—25. Das hat Gott ausdrücklich aufzeichnen lassen, damit es auch auf uns, die wir durch den Glauben an Christum gerecht werden, seine Anwendung habe.

B. 22—25. Nachdem der Ap. den Leser dahin geleitet hat, die Größe des von dem Patriarchen bewiesenen Glaubens nicht zu fühlen, kommt er auf den anfänglichen Satz wieder zurück. Zu ελογίσθη ist das es hinzuzudenken, welches der Griechische und Lateiner ausläßt, s. z. B. Matth. 11, 14. Joh. 6, 20. Der Ap. hat aber die Ueberzeugung, daß die göttliche Weisheit, welche die Schrift aufzeichnen ließ, dabei überall die zukünftige Zeit mit im Auge hatte, wie denn überhaupt das göttliche Wissen nicht bloß Einzelnes, sondern Alles in Bezug auf Alles und in Verbindung mit Allem anschaut, daher Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. Gal. 3, 8. Er gebraucht hier nicht das sonst gewöhnliche Perfekt γέγραπται, welches ganz eigentlich heißt: «es steht geschrieben», sondern den Aorist. Μέλλει λογίζεσθαι, hier in demselben Sinne gesetzt, in welchem das Futurum 3, 30. 5, 19. steht, unrichtig daher Böhm e, Dtsch., daß μέλλει «vom Standpunkte Abrahams und seiner Zeit aufzufassen sei.» Das Glaubensobjekt der Christen drückt der Ap. in derjenigen Form aus, in welcher es mit dem Glauben Abrahams korrespondirt, vgl. B. 17. Daß er aber nicht bloß den Glauben an das historische Faktum der Auferstehung Jesu als Faktum

meint, sondern mit Rücksicht auf den darin liegenden Glaubensinhalt, entwickelt der letzte Vers. Der Tod Jesu ohne seine Auferstehung ist gänzlich ohne Bedeutung: *εὶ δὲ χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν ἔτι ἐστὶ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν*, 1 Kor. 15, 17., und dies aus dem Grunde, weil erstens nur vermittelt der Aufhebung des Todes Jesu durch die Erweckung dokumentirt wurde, daß er als Schuldloser für die Schuldigen gestorben, seine *δικαιοσύνη* (Joh. 16, 10.), sodann, weil nur der Auferstandene, ja vielmehr der Verherrlichte, vermittelt der Geistesmittheilung das objektive Erlösungswerk subjektiv den Gläubigen aneignet. Wie der Tod Christi nichts ist ohne die Auferstehung, diese nichts ohne die Verklärung zur Rechten Gottes und ohne die Fürbitte, spricht besonders die *κλίμαξ* Röm. 8, 34. aus, auch die Steigerung in R. 5, 10, Christus *οὐ μόνον ἀπέθανεν ἀλλὰ καὶ ἠγέρθη ὑπὲρ ἡμῶν* vgl. 2 Kor. 5, 15. Schon hieraus ergiebt sich, daß, wie die beiden hier angegebenen Heilsursachen nur in abstracto getrennt werden können, so auch die beiden Heilswirkungen Sündenvergebung und Rechtfertigung. Demnach haben wir hier einen *μερισμὸς*, so daß im rhetorischen Interesse getrennt ist, was faktisch untrennbar, wie Röm. 10, 10. 14, 9. Und doch ist der Sinn damit noch nicht erschöpft, wenn wir bloß bei der rhetorischen Figur stehen bleiben. Es gehört zum Lehrtypus des Ap., mit dem leiblichen Tode des Erlösers das geistige Absterben seiner Jünger und mit dessen Auferstehung das neue Leben der Jünger zu parallelisiren, R. 6, 5. 8. 9., und ist auch dieses mehr als eine bloß formelle Parallele, insofern nämlich das Eingehen auf das unschuldige Leiden des Erlösers das Princip der Buße, die Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser das Princip des neuen Lebens ist. Nach einer andern Wendung parallelisirt die lebendige Anschauung des Ap. 2 Kor. 13, 4. den leiblichen Zustand des sterbenden Erlösers mit dem Ohnmachtsgefühl des Christen, mit der Kraft des Auferstandenen die Lebenskraft des Christen. Nach der Anschauung des P. und des Briefs an die Hebr. entspricht also die *δικαιοσύνη* dem, was sonst die Fürbitte Christi heißt, d. i. die fortgehende Wirksamkeit Christi in dem neu gestifteten Verhältnisse zwischen Gott und den Erlöseten, die Hingebung aber in den

Lob bezeichnet das Faktum, durch welches dieses neue Verhältniß objektiv begründet worden.

## Kapitel V.

### Inhalt und Theile.

1) Die seligen Folgen der Rechtfertigung im Glauben, schon auf Erden und in der Hoffnung auf die jenseitige Verherrlichung, B. 1—11. 2) Die von Christo ausgegangene Seligkeit im Verhältniß zu der von Adam ausgegangenen Unseligkeit betrachtet, B. 12—19. 3) Bedeutung des Gesetzes, das zwischen dem Sündenfall und der Erlösung steht, B. 20. 21.

1) B. 1—11. Die seligen Folgen der Rechtfertigung im Glauben, schon auf Erden und in der Hoffnung auf die jenseitige Verherrlichung.

B. 1. 2. Bisher war die Rechtfertigung durch den Glauben als der einzig mögliche Weg dargestellt, wenn es überhaupt zu einer Rechtfertigung mit dem Menschen kommen sollte. Es werden nun die Güter dieser Rechtfertigung angegeben, auf welches Thema alsdann das achte Kap. wieder zurückleitet. Bedeutende Zeugen A C D, der Araber, Kopte, It., Bulg., die griech. und mehrere lat. Väter \*) lesen  $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\nu$ . Von vorn herein ist, nach innern Gründen betrachtet, nicht wahrscheinlich, daß der Ap. in diesem didaktischen Theile paränetisch verfahren sollte; die Ermahnungen 6, 11. 19. sind, wie Rück. bemerkt, wenn auch der Form nach paränetisch, doch integritätliche Theile der Beweisführung, weniger läßt sich das freilich von R. 8, 12 ff. sagen. Auch wird man kaum auffordernd sprechen können:  $\epsilon\chi\epsilon\ \alpha\iota\sigma\eta\upsilon\eta\nu\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu$ ; es müßte dies entweder heißen: «erlange» und so meint Rück., es könne den so wohl gesagt werden wie  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\gamma\eta\theta\iota\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$ , 2 Kor. 6, 20., oder es müßte im Sinne von  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  stehen: «halte

\*) Beng., Griesb. und alle Komm. führen den Syr. unter den Zeugen dieser Art auf, allein die Pesh. hat  $\text{ܕܢܘܒܝܫ}$ , welches den so wohl erit nobis, als est nobis und sit nobis heißen kann, und die Philox. hat  $\text{ܕܢܘܒܝܫܐ}$ , welches mehr für est nobis spricht, so daß also diese Zeugen wenigstens nicht sicher sind.

fest. » Soll, wie es doch angenommen wird, *εἰρ.* den objektiven Zustand bezeichnen, so ist beides unzulässig, das erste, denn man kann dem Menschen wohl sagen: «versöhne dich mit Gott», aber nicht: «erlange, daß Gott Frieden stifte»; das andere, denn der Satz würde dann soviel sagen als: «laf set uns keine Empörung gegen Gott beginnen», dann ist das *διὰ τ. X.* unpassend. Andere Gründe gegen die Lesart des Konjunkt. s. bei Rück.\*). *Εἰρήνη* bezeichnet wohl nicht zunächst (Calv.\*\*), Aretius) den inneren Frieden; es möchte sonst wohl nicht *πρ. τ. J.* heißen, sondern *ἐν χρῑ*; vielmehr die Ausöhnung, welche durch die Versöhnung zu Stande gekommen ist, so *εἰρήνη* Eph. 2, 14. (Kol. 1, 20.), wenn man mit Harleß erklärt: «in Christo sind beide Theile mit Gott versöhnt, und in dieser Versöhnung sind sie dann auch mit einander eins geworden.» Deshalb läßt sich aber die subjektive Beziehung, das Innwerden dieses objektiven Friedens nicht ausschließen; wie die Betrachtung der objektiven Thatsache auf das Gefühl bestimmend einwirkt, zeigt 1 Joh. 3, 2. Nichtig Calov und Spen. Calvin: *eam (pacem) nec Pharisaeus habet, qui falsa operum fiducia turget, nec stupidus peccator, qui vitiorum dulcedine ebrius, non inquietatur. Quamquam enim neuter apertum bellum videtur habere, quemadmodum is, qui peccati sensu feritur, quia tamen non vere accedunt ad iudicium Dei, nequaquam concordiam cum illo habent. Stupor enim conscientiae quidem est velut a Deo recessus. — Kal führt ein neues, vielleicht höheres, Gnadengeschenk ein\*\*).*

\*) Uebrigens haben wir einen Fall, wo der paränetische Konj. noch viel weniger durch den Kontext unterstützt wird und wo doch die äußere Autorität ganz entschieden dafür spricht, 1 Kor. 15, 49.

\*\*) *Pax ergo conscientiae serenitatem significat, quae nascitur, quod Deum sibi reconciliatum sentit.*

\*\*\*) De Wette 2 X. will es als „eine auch sonst gewöhnliche Verstärkung des Relativ“ nehmen. Es ist wahr, daß es bei Luk. parabolisch hinter dem Relat. folgt, wie sonst hinter den Vergleichungspartikeln (1 Kor. 7, 7.), so Luk. 10, 39. 6, 13. 16. Apg. 1, 3. 11., allein das Relativ bringt ja auch ein Neues hinzu. Wenngleich besonders Lukas diesen Gebrauch weit ausgebehnt hat, fehlen doch Beispiele aus andern Schriftstellern nicht ganz: Hebr. 6, 7. 1 Petr. 2, 8., vielleicht kann man

προσαγωγή kann nach der transitiven Beh. von προσάγω die Hinzuführung» (Chrys. zu Eph. 2, 18., Eras m., Beza, & Meisten), oder nach der intransf. «Zutritt» heißen (Vulg., Ath., Calv.). Bei der ersteren Fassung läßt sich das Wort auf einen objektiven Akt beziehen und bezeichnet dann nichts anderes als die erlösende Thätigkeit Christi selbst, wie 1 Petr. 1, 18. χάρις ist dann das Verhältniß der Gnade, in welchem sich die Christen in Folge dieser Erlösung befinden (R. 6, 15.). Zu εὐχάριαμεν vgl. zu 1, 13. ἑστῆκαμεν bezeichnet nicht bloß wie im Deutschen «das sich Befinden in einem Zustande», sondern das Feststehen darin 1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 1, 24. 1 Petr. 5, 12. Diese Auffassung der προσγωγῆ als eines objektiven Aktes Christi läßt sich sehr wohl vertheidigen. Man kann sagen, daß dann B. 1. u. 2. den eben Momenten in R. 4, 25. entspricht; denn wenngleich man sagt, worauf Fr. dringt, daß der Ap. den ganzen vorhergehenden Abschnitt vor Augen habe (vgl. das δικαιωθέντες & πίστεις mit R. 3, 21 ff.), so konnte er dennoch zunächst unmittelbar an R. 4, 23. anknüpfen. Eis χάριν würde man alsdann mit προσαγωγήν zu verbinden haben und τῇ ἰστέι könnte man entweder als unächt ansehen, oder es ließe sich auch bei dieser Fassung wohl rechtfertigen. Man darf nämlich nicht sagen, es sei unpaffend, diese subjektive Bedingung die Erweisung des objektiven Rechtfertigungsgrundes einzufügen, denn auch 3, 25. ist das διὰ τῆς πίστεις so eingeschoben. So läßt sich demnach der Begriff der «Hinzuführung» allerdings im objektiven Sinne fassen. Wollte man jene subjektive That Christi darunter verstehen, so könnte man darunter die geistige Wirkung verstehen, durch welche der Herr das Gnadenbewußtseyn in jedem Einzelnen (tritt \*); in diesem Falle entsteht jedoch der Uebelstand, daß

\*) 1 Kor. 1, 8. vergleichen (nicht 2 Kor. 1, 22., wo das Relat. eine weitere That Gottes hinzusetzt). Man kann es dann mit Mey. ja versehen „aus Mehrerem, das prädicirt werden könnte, gerade das hervorgehend, was pragmatisch hiehergehört.“ Schäfer ad Gregor. Cor. 1. 1064. So z. B. 2 Kor. 3, 6. 5, 5. (t. rec.).

\*) Benedek erklärt das Wort ebenfalls von einer subjektiven Hinzuführung, aber „von dem Anfang des Glaubens, der Gott zu-

dieser Satz durchaus nichts Neues zu dem Vorhergehenden hinzufügt und man müßte sich damit begnügen, mit Beza und Rück. zu sagen, daß *εἰρήνη* nur negativ die Aufhebung des Gegensatzes, *χάρις* dagegen positiv das Bewußtseyn der göttlichen *εὐδοκία* bezeichnet, wenn man nicht etwa (vgl. Beza) das neue Moment vorzüglich in den letzten Worten *καυχώμεθα* z. v. l. suchen will. Daß jedoch von der Bedeutung «Hinzuführung» überhaupt abzusehen sei, zeigen die zwei Stellen, in welchen es der Ap. im Briefe an die Eph. gebraucht, 2, 18. 3, 12. In beiden Stellen hat das Wort den Artikel, den Luth. Eph. 2, 18. ausdrückt, aber 3, 12. nicht an unserer Stelle nicht. Beide Male ist nun dort *προσαγωγή* mit *ἔχομεν* verbunden, welches schon allein ausreichen möchte, um zu beweisen, daß wir «Zugang» zu übersehen haben; überdies ist Eph. 3, 12. *παῖδησια* als synonym hinzugesetzt. Dies zeigt, daß mit den Worten *τῆν προσαγωγὴν ἔχειν* etwas Aehnliches gesagt seyn muß, wie Hebr. 4, 10, 10, 22. Es bezeichnet den Zustand, wo man gewiß ist, daß man in jedem Augenblick Gott als versöhntem Vater nahe kann, Gal. 4, 6., vgl. Spener. Seit L. Vos wurde zu nähern Erläuterung auf die alte Sitte verwiesen, daß die *προσαγωγεὺς* (*εἰσαγγελεὺς*) beim Könige einführte. Der Ausdruck erklärt sich aber hinlänglich ohne diese Beziehung und außerdem möchte es richtig seyn, was Reiche bemerkte, daß die *προσαγωγεὺς* nicht als Vermittler gedacht werden können, wie es doch Christus ist, daß sie vielmehr nur untergeordnete Diener sind. Was nun die Struktur der übrigen Worte betrifft, so erklären sich die neueren Interpreten zwar — mit Ausnahme von Stuart, Reiche, Glöckler — sämtlich gegen die Verbindung des *τῆ πίστει* mit *εἰς χάριν*, aber mit Gründen, die, wie auch Fr. zugiebt, durchaus nicht zureichen, daß man nämlich nicht *πίστις εἰς χάριν* sagen könne (aber man sagt doch *πιστεύειν εἰς*), daß *προσαγωγή* noch einen Zusatz erfordere, wie *πρὸς τὸν πατέρα* (aber es steht doch Eph. 2, 18. ohne einen solchen) u. s. w. Wiewohl

gewandten Gesinnung.“ *Εἰρήνη* erklärt er von dem „rechten Verhältnis zu Gott, wo unser Wille dem göttlichen nicht mehr widerstrebt.“

an allerdings auch bei unserer Fassung von *προσαγωγή* die Verbindung mit *εἰς χάριν* zulässig wäre und der Sinn dann ein ähnlicher seyn würde, wie Hebr. 4, 16. *προσερχάμεθα τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*, so erscheint es doch durch Eph. 2, 18. mehr gerechtfertigt, *τὴν προσαγωγήν* absolut zu nehmen, und der Sinn des Ganzen ist alsdann: «Als Gerechtfertigte haben wir ein friedliches Verhältniß zu Gott durch Christum und durch denselben auch fortwährend den freien Zutritt, insofern wir an das Gnadenverhältniß glauben; in welchem wir stehen, ja wir sind auch fröhlich im Bewußtseyn der künftigen *δόξα*.» Zur Rechtfertigung dieser Bedeutung von *ἔργα* vgl. 1 Petr. 5, 12.: *ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ ἔργα τῷ θεῷ εἰς ἣν ἐστήκατε* \*). — Die Auslassung von *ἢ πίστει* hat von äußeren Autoritäten für sich: B D F G, t, Aeth., Aug., Hilat., Ambros.; A, ein cod. Matth., heoph. haben *ἐν τῇ πίστει*. Daß man es weggelassen, weil man es wegen *ἐκ πίστεως* entbehrlich gefunden, hat viel weniger Wahrscheinlichkeit, als daß man es ebenso nöthig hier und, wie der Ap. den Zusatz *διὰ τῆς πίστεως* R. 3, 25. für nöthig erachtete. Auch *ἐν τῇ πίστει* könnte hier ein Glossem sein, das zeigen soll, daß der Glaube das Princip der *προσαγωγή* ist, wie z. B. Cyrillus in der Cat. Niceph. (wie Matth. ed. vj. 3. dies. St. will, nach Eph. 3, 12.) gesetzt hat *δὲ αὐτοῦ ἐν τῇ πίστει τὴν προσαγωγήν ἔσχ.* Doch könnte bei Voraussetzung der Richtigkeit von *τῇ πίστει* das *ἐν* auch aus der letzten Sylbe von *ἐσχήμεν* durch Dittographie entstanden seyn. Es scheint, man muß die Richtigkeit von *τῇ πίστει* dahingestellt seyn lassen. — *Καὶ κавχ. κ. τ. λ.* enthält die zweite Steigerung, und zeigt aus, was Johannes 1 Br. 3, 1. sagt: «Wir sind schon Gottes Kinder und es ist noch nicht einmal erschienen, was wir seyn werden.» *Καυχᾶσθαι* mit *ἐπί, ἐν, περί, ὑπέρ* und *σύν* mit dem bloßen Akf. obj. konstruirt. Daß es die triumphierende Freude bezeichnet, wurde zu 3, 27. bemerkt; die christliche Hoffnung als der Gegenstand dieser Freude auch Hebr. 3, 6.; : Gegenstand der Hoffnung ist jene den Kindern Gottes be-

\*) Galov: quod non de adductione ad gratiam intelligendum, d. adducti sumus ad gratiam morte Christi, sed quatenus ea nobis applicata est propter Christum in iustificatione.



stimmte Verherrlichung, von welcher R. 8, 21. spricht, welcher St. auch in die unsrige von der Vulg. filiorum aufgenommen worden. Es beruht die Lehre von dieser zukünftigen δόξα und der Glaube an dieselbe auf der Nothwendigkeit, daß dies Innere, welches neu geworden, auch im Neuen einen adäquaten Ausdruck erhalte, ein wesentliches Moment derselben ist daher die Verklärung der Leiblichkeit, die Auferstehung, 1 Kor. 15, 43.

B. 3. 4. Nicht bloß auf die Zukunft gerichtet triumphiert der Christ, sondern auch, wenn er den Blick auf die Gegenwart wendet. Auf ähnliche Weise bezeichnet auch B. 11. οὐ μόνον δὲ die Steigerung von dem Blick auf die Zukunft zu der Richtung auf die Gegenwart. Während indeß dort der Richtung des Gemüths auf das Gute, was wir schon besitzen, die Rede ist, spricht hier der Ap. den noch hülfsbedürftigen Gedanken aus, daß sogar der Blick auf die Leiden den Christen fröhlich macht, freilich nur wieder mit Rücksicht auf die Freiheit der Leiden im Jenseits. Unter allen Umständen gilt näm- lich, daß die Christen, da sie ihren Genuß nicht wie Andere dieses Lebens suchen, elender als alle andere Menschen wären, wenn sie in diesem Leben auf Christum gehofft hätten (1 Kor. 15, 1). Auch in specieller Hinsicht auf sich selbst spricht der Ap. 2. Kor. 11, 30. 12, 9. das καυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐσθενείαις (Eph. 3, 13. ermahnt er die Gemeinde, seine eigenen Schwächen als ihre δόξα zu betrachten, vgl. auch 2 Kor. 8, 2. 7. 11. 12. 13. Von den Heiden wurden die Christen verhöhnt, daß sie immer von ihrer Hoffnung auf das Jenseits sprachen, während sie hier wie alle Menschen leiden mußten (Min. Felix. Octav. c. 12. Arnobius adv. Gent. I. II. Clemens Alex. Strom. IV.). In herrlichem Kontrast dagegen hier der fröhliche Triumph des Ap. auf. Christen ἐννόησον τοίνυν ἢ λίγα τὰ μέλλοντα, ὅταν κ. ἐπὶ τοῖς παροῦσιν εἶναι λυπηροῖς μέγα φρονῶμεν τοσαύτη ἢ τοῦ θανάτου, κ. οὕτως οὐδὲν αὐτῆς ἀηδὲς· ἐπὶ μὲν γὰρ ἡμεῖς ἐξώθεν πραγμάτων, οἱ μὲν ἀγῶνες πόνον ἔχουσι κ. ὀδὸν καὶ ταλαιπωρίαν, οἱ δὲ στέφανοι κ. τὰ ἔπαθλα τῆς ἡμέρας νῆν κομίζουσι· ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῶν ἐπαθλῶν τὰ παλαισµατα οὐχ ἦντον ἡμῖν ἡδίω. Mel.: multi de

† *Christianos praedicantes liberationem a peccato et morte, cum nullum genus hominum sit calamitosius, et sanctorum conscientiae, cum agnoscunt suam iniquitatem, dolent et luctantur cum dubitatione, disputant, an Deo placeant, cum adeo sint infirmi. Nec minus tentatio, quia cum fides ex verbo debeat penetrare, et statuere, quod Deus certo propitius sit propter infirmitatem, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus commendare conatur.* — Wollte man *καυχᾶσθαι* nicht mit sich rühmen (neuerlich Rölln.), so würde der Parallelismus *καυχώμεθα ἐπὶ ἐλπίδι* verloren gehen; wir verbinden *καυχώμεθα* mit *ἐν*. *Εἰδότες* eine besonders bei Paulus übliche Uebergangsformel, Röm. 6, 9. 13, 11. 1 Kor. 15, 58. Gal. 2, 16. Eph. 6, 9. Nicht der Gedanke des Ap., daß die Trübsal mancherlei Tugenden erzeuge, sondern daß sie dazu namentlich diene, der Hoffnung ihre Energie zu geben. Mit dem ersten Gliede der *κλίμαξ* im Sinne Jak. 1, 3. überein, wo es heißt, daß der rechte Glaube die *ὑπομονή* auswirke. *ὑπομονή*, das unter den *παθήματα*, von Tertull. *sufferentia*, Cyrill. und Vulg. *patientia* übersetzt, darnach von Luth. *Sto.*, ist richtiger durch «Standhaftigkeit» zu übertragen, die Geduld die passive, resignirte Gemüthsstimmung bezeichnet, die durch das Leiden sich nicht leidenschaftlich aufregt, mithin der *ἀνοχή* entspricht, Standhaftigkeit dagegen die aktive Tugend ist, welche durch den Glauben der Trübsal stand entgegensetzt, s. Tittmann de synonym. I. S. 194. Sie kann wie *δοκιμασία* aktiv die Prüfung bedeuten, wie Jak. 1, 2. von der *δοκιμὴ θλίψεως* die Rede ist; in dieser Sinn nimmt es Grot., wenn er an «Selbstprüfung» denkt, auch Luth., wenn er «Erfahrung» übersetzt. Nicht die metonymische Bed. «Bewährtheit», der Zustand *δόκιμος*: angenommen, per met. cons. pro. antec. Gal. 2, 22. 2 Kor. 2, 9. 9, 13.); in den Stellen, welche der Steph. ed. Par. aus Dioskor., Synzell., Epiiph. u. s. w. entnommen sind, kommt nur die Bed. «Bewährung, Beweis» vor. heißt es zwar, daß die Ausdauer nicht die *δοκιμὴ* bezeichne, sondern nur kund thue, wie in dem Gleichnisse

u d., Comment. 1. Röm. Br.

stimte Verherrlichung, von welcher R. 8, 21. spricht, an welcher St. auch in die unsrige von der Vulg. filiorum Dei aufgenommen worden. Es beruht die Lehre von dieser zukünftigen δόξα und der Glaube an dieselbe auf der Nothwendigkeit, daß dies Innere, welches neu geworden, auch im Neuen einen adäquaten Ausdruck erhalte, ein wesentliches Moment derselben ist daher die Verklärung der Leiblichkeit, die Auferstehung, 1 Kor. 15, 43.

B. 3. 4. Nicht bloß auf die Zukunft gerichtet triumphiert der Christ, sondern auch, wenn er den Blick auf die Gegenwart wendet. Auf ähnliche Weise bezeichnet auch B. 11. το οὐ μόνον δέ die Steigerung von dem Blick auf die Zukunft zu der Richtung auf die Gegenwart. Während indes dort in der Richtung des Gemüths auf das Gute, was wir schon jetzt besitzen, die Rede ist, spricht hier der Ap. den noch höchsten Gedanken aus, daß sogar der Blick auf die Leiden den Christen fröhlich macht, freilich nur wieder mit Rücksicht auf die Frucht der Leiden im Jenseits. Unter allen Umständen gilt nämlich, daß die Christen, da sie ihren Genuß nicht wie Andere dießseitlich suchen, elender als alle andere Menschen wären, wenn sie nur in diesem Leben auf Christum gehofft hätten (1 Kor. 15, 19). Auch in specieller Hinsicht auf sich selbst spricht der Ap. 2 Kor. 11, 30. 12, 9. das καυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις auch Eph. 3, 13. ermahnt er die Gemeinde, seine eigenen Schwächen als ihre δόξα zu betrachten, vgl. auch 2 Kor. 8, 2. 7, 4. Apg. 5, 41. Von den Heiden wurden die Christen verhöhnt, daß sie immer von ihrer Hoffnung auf das Jenseits sprachen, während sie hier wie alle Menschen leiden müßten (Minut. Felix. Octav. c. 12. Arnobius adv. Gent. I. II. S. 1. Klemens Alex. Strom. IV.). In herrlichem Kontrast dagegen hier der fröhliche Triumph des Ap. auf. *ἐνόησον τοίνυν ἡλίκα τὰ μέλλοντα, ὅταν κ. ἐπὶ τοῖς σκουρίαις εἶναι λυπηροῖς μέγα φρονῶμεν· τοσαύτη ἡ τοῦ σώματος ὄρα, κ. οὕτως οὐδὲν αὐτῆς ἀηδὲς· ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐξωθεν πραγμάτων, οἱ μὲν ἀγῶνες πόνον ἔχουσι κ. ὀδύνην καὶ ταλαιπωρίαν, οἱ δὲ στέφανοι κ. τὰ ἐπαθλα τῆν ἡδονὴν κομιζουσιν· ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῶν ἐπαθλων τὰ παλαισματα οὐχ ἦντον ἡμῖν ἡδίων.* Mel.: multi dat

erunt Christianos praedicantes liberationem a peccato et  
 morte, cum nullum genus hominum sit calamitosius.  
 Imo et sanctorum conscientiae, cum agnoscunt suam  
 infirmitatem, dolent et luctantur cum dubitatione, dispu-  
 tantes, an Deo placeant, cum adeo sint infirmi. Nec  
 est levis tentatio, quia cum fides ex verbo debeat pen-  
 sere et statuere, quod Deus certo propitius sit propter  
 Christum, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus com-  
 prehendere conatur. — Wollte man *καυχᾶσθαι* nicht mit  
 konstruiren (neuerlich Kolln.), so würde der Parallelismus  
 mit *καυχώμεθα ἐν ἑλπίδι* verloren gehen, wir verbinden  
 daher *καυχώμεθα* mit *ἐν*. *Εἰδότες* eine besonders bei Paulus  
 beliebte Uebergangsformel, Röm. 6, 9. 13, 11. 1 Kor. 15, 58.  
 1 Kor. 1, 7. 4, 14. 5, 11. Gal. 2, 16. Eph. 6, 9. Nicht  
 ist der Gedanke des Ap., daß die Trübsal mancherlei Tugend-  
 en erzeuge, sondern daß sie dazu namentlich diene, der Hoffnung  
 die rechte Energie zu geben. Mit dem ersten Gliede der *κλι-  
 τή* stimmt im Sinne Jak. 1, 3. überein, wo es heißt, daß  
 der geprüfte Glaube die *ὑπομονή* auswirke. *ὑπομονή*, das  
 hier unter den *παθήματα*, von Tertull. *sufferentia*,  
 in der It. und Bulg. *patientia* übersetzt, darnach von Luth.  
 «Geduld», ist richtiger durch «Standhaftigkeit» zu übertragen,  
 wofür Geduld die passive, resignirte Gemüthsstimmung bezeich-  
 net, die durch das Leiden sich nicht leidenschaftlich aufregen  
 läßt, mithin der *ἀνοχή* entspricht, Standhaftigkeit dagegen die  
 thätliche Tugend ist, welche durch den Glauben der Trübsal  
 überstand entgegensezt, s. Littmann de synonym. I. S. 194.  
*δοκιμή* kann wie *δοκιμασία* aktiv die Prüfung bedeuten, wie  
 1 Kor. 8, 2: von der *δοκιμῇ* *ἀλήθειας* die Rede ist; in dieser  
 Bed. nimmt es Got., wenn er an «Selbstprüfung» denkt  
 und wohl auch Luth., wenn er «Erfahrung» übersetzt. Rich-  
 tiger wird die metonymische Bed. «Bewährtheit», der Zustand  
 eines *δόκιμος*, angenommen, per met. cons. pro antec.  
 (1 Th. 2, 22. 2 Kor. 2, 9. 9, 13.); in den Stellen, welche der  
 Thea. Steph. ed. Par. aus Dioskor., Synzell., Epiph. u. s. w.  
 angeführt, kommt nur die Bed. «Bewährung, Beweis» vor.  
 Man scheint es zwar, daß die Ausdauer nicht die *δοκιμῇ* be-  
 zehlet, sondern nur kund thue, wie in dem Gleichnisse

Christ es heißt, daß die *Alpıs* offenbare, welche von der Wurzel entbehre, Matth. 13, 21. und Reiche bestimmen lassen, es so zu fassen. Allein durch das Entstehen ja auch der Zustand, in welchem Gott uns findet. Mehr Schwierigkeit kann das dritte Glied der Bewegung machen, da eine Selbstgerechtigkeit darin zu liegen kann, wenn der Mensch auf das Bewußtseyn seiner Verdorrenheit Gott seine Hoffnung gründet. Man wird es sich aber nicht denken haben, daß die *δοκιμή* auch den vollendeten Glauben in sich schließt, der Glaube, auf die Zukunft gerichtete Hoffnung: so konnte der Ap. diese auch als Resultat der Wahrheit darstellen. Glaube und Hoffnung finden sich nebeneinander, Hebr. 3, 6. 1 Petr. 1, 21.

B. 5. Nach dem Gedankenfortschritt ist *ἡ δὲ ἐπιβεβηκυῖα* «die so begründete Hoffnung» (de W.). Def.: *ἡ γὰρ ἐπιβεβηκυῖα καὶ διὰ δοκιμῆς ἀρχαίων καὶ ὑπομονῆς Ἰησοῦ οὐδέποτε κατακλύβει*. Indes könnte man auch sagen, es werde dadurch nur im Allgemeinen die Christenhoffnung bezeichnet, insofern nämlich dieselbe Dokument für sich habe, welches der folgende Satz sofort giebt. «Beschämt werden» nach hebr. Sprachgebrauch, wie Luth. immer «zu Schanden werden» übersetzt, also die öffentliche Beschämung. Der heilige Geist ist der von dem apost. Christus ausgehende neue Geist (Apg. 2, 33.), welcher den Menschen im Innern Zeugniß ablegt von dem neuen Bannnisse, in das er durch Christus zu Gott getreten und das das Verhältniß der Liebe Gottes zu ihm, in deren Bewußtsein denn auch die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit liegt. Diese Liebe nicht die Liebe des Menschen zu Gott seyn (Theod., Aug., Calm., Glöckl.), sondern die Liebe Gottes zu den Erlöseten ist, zeigt B. 8. Christus ist der Sohn seiner Liebe (Kol. 1, 13. 14.), so haben wir nun auch das Bewußtseyn von seiner Liebe. Thom. Aq. hat auf interessante Weise beide Beziehungen verbunden, auch Est. — In dem Ausdruck liegt das Bild der reichen Fülle (Apg. 2, 17. 10, 45. Mt. 23, 12). Das *ἐν* in *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* kann nach griech. Sprachgebrauch so gesetzt seyn, daß die Bewegung zugleich mit dem Resultat derselben, der Ruhe, verbunden gedacht ist (Balt.

8. 379.), oder auch nur von dem Orte, wo diese  
 fließen. Τοῦ ἀσθενέος ἡμῶν ist nicht überflüssig, son-  
 wie von Dlsb. richtig bemerkt wird, Bezeichnung der  
 allemal durch Christum vermittelten Geistesmittheilung,  
 der nun auch fortwährend die Einzelnen Theil haben.

B. 6. Nachweisung des Grundes der nunmehr in uns  
 manifestirenden Liebe Gottes. Die Lesart bietet eine be-  
 Schwierigkeit dar. Ἐτι am Anfange findet sich nur  
 DE und vielleicht in A (hier fehlt nämlich der Anfang  
 Wortes und findet sich nur noch τι); dagegen hat B  
 , Kopte εἰ γὰρ γάρ; Ar. Polygl. ἔτι; F G Iren., It.,  
 g. εἰς τι γάρ; I sidor. Pelus. εἰ γάρ; sowohl diesen  
 Zeugnisse, welche am Anfange des Satzes etwas anderes  
 wie B F G Besch., It., Vulg., als auch andere, wie  
 D\* haben noch ein zweites ἔτι nach ἀσθενῶν; die Philox.  
 Ar. Polygl. verbinden in der Uebers. mit ὄντων ἡμῶν ἀσθ.  
 ἔτι, welches sie vermuthlich am Anfange des Satzes gelesen  
 (vgl. B. 8.), und ein anderes mit κατὰ καιρόν. Bei der  
 ung von εἰς τι γάρ, εἰ γάρ, εἰ δέ entsteht eine rhetorische  
 age: «denn wo zu ist» — oder: «denn wenn doch Christus  
 uns gestorben ist» u. scil., «wie sollte nicht eine solche Liebe  
 Gottes sich gegen uns manifestiren?» Unsere Entscheidung  
 die Lesart geht nun davon aus: alle codd. stimmen in dem  
 vor χρονός überein, dieses ist also ächt und vor demselben  
 noch irgend ein Wort gestanden haben. Nun ist zwar ἔτι  
 nicht vielen Autoritäten bezeugt, da es aber, wenn es ur-  
 sprünglich am Anfange stand, nothwendig syntaktisches Bedenken  
 gegen mußte, so kann es nicht befremden, wenn die anderen so  
 weichen Partikeln an dessen Stelle gesetzt wurden; daß viele  
 Autoritäten ἔτι vor κατὰ καιρόν wiederholen, kann den Verdacht  
 lärten, daß das ἔτι am Anfange nur wegen seiner auffallenden  
 Stellung verändert wurde und die Vermuthung erwecken, dieses  
 ἔτι sei durch eine Umstellung entstanden. Diese letztere An-  
 hyme wird freilich dadurch erschwert, daß die Zeugen dafür so  
 Reich und wichtig sind. Sollte es nun ächt seyn, so bliebe,  
 e es scheint, nur übrig, eine stylistische Negligenz des Ap.  
 zugeben, wofür man sich immer noch eher entscheiden wird  
 Dlsb. vergleicht 7, 21.), als daß man zu einer Konjektur die

Zuflucht nimmt; die von Fr. vorgeschlagene ἢ τί γάρ (oder warum starb Christus? u. s. w.) hat überdies wider sich, daß man dieser Verbindung, wo der Ap. mit keinem Gegner zu thun hat, eine so lebhaft rhetorische Form der Rede nicht erwartet; Ad schlägt καὶ γάρ vor. Sollte nicht indeß noch ein Ausweg — und zwar ein ganz einfacher — übrig seyn? Ἐτι hat auch den Sinn unser schon (im Deutschen: noch in der Jugend, d. i. schon) Luc. 1, 15. ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός, As tiper in Anthol. Pal. 9, 567.: ἔτι ἐκ βρέγος. Jambl. Pythag. Vit. 29. S. 134.: ἐκ παλαιῶν ἔτι. Wir übersetzen also übersetzen: «Denn schon, als wir noch ohnmächtig waren, ist Christus zu der von Gott bestimmten Zeit für die Welt gestorben.» Die Voranstellung ist dann nicht aus Negligenz zu erklären, wie sich dieselbe allerdings bei Adverbien öfter findet (s. Kypke Obs. ad h. l. u. Krüger zu Dion. Halik. histor. S. 252., Win. S. 509.\*), sondern beruht auf rhetorischem Grunde; das erste Wort und der Participialsatz ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι hat den meisten Nachdruck. Vgl. die Stellung des ἔτι Luc. 15, 20.: ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπειροσιν. — Das Prädikat ἀσθενεῖς an dieser Stelle von den Sündern gebraucht ist befremdend gewesen und hat selbst Konjekturen Veranlassung gegeben, es kann nur heißen: «in von der Kraft des heil. Geistes Entblößten» und fragt nach dem Grunde, warum es der Ap. gerade hier angewandt, so ist es wohl nicht unwahrscheinlich, daß er dabei den Gegensatz zu dem vorhergehenden B. im Auge hatte, wo von der Geistesmittheilung die Rede gewesen war. Zugleich wird durch Hervorhebung dieser Bedürftigkeit anstatt der Schuld das Moment der mittheilenden Liebe von Seiten Christi und Gottes mehr in's Licht gestellt — denn daß sich in der Aufopferung Christi auch Gottes Liebe manifestire, spricht B. 8. aus. Sollte es was die Stellung des zweiten ἔτι betrifft, noch zweifelhaft sein, ob dasselbe mit dem Participialsatze zu verbinden sei, so würde das ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν in B. 8. entscheiden. — In den letzten Worten mußten die ἀσθενεῖς als ἀμαρτωλοὶ bezeichnet werden, da von dem verfühnenden Tode die Rede

\*) Bei Achilles Tattus 5, 18.: ἐγὼ δὲ ἔτι σοὶ ταῦτα γράψω παρῶνός.

1. Κατὰ καιρόν nach Theoph. und Phot. \*) sowohl gelegene als der vorherbestimmte Moment (von *καιρός* ist ja das Wort so unterschieden, daß dies die *καιρός* in sich befaßt). Es lassen sich auch beide Beziehungen bestimmt trennen, denn die göttliche Weisheit bestimmt eben den gelegenen Moment vorher. Diese Auffassung, welche mehrfache paulinische Analogieen für sich hat (Gal. 4, 4. h. 1, 10. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3. vgl. 1 Petr. 1, 20.), ziehen wir mit der Mehrzahl der Ausleger vor. Daß gerade hier die Bestimmung zwecklos sei, kann man nicht sagen; es wird dadurch die Güte Gottes hervorgehoben und gewissermaßen gerechtfertigt, warum er uns so lange in der *ἀσθένεια* ließen. Pelag., Erasmus, Calvin, Castelleo verbinden *κατὰ καιρόν* mit *ἀσθενῶν* «da wir nach Maßgabe der daigen Zeit noch Sünder waren», Luth.: «der Zeit nach.»

In dieser Auffassung wird die *ἀσθένεια* gewissermaßen entschuldigend und dies erscheint nicht passend. Wenn Mey., welcher «zur rechten Zeit» erklärt, dann noch als Erläuterung setzt «zur rechten Frist, insofern gerade die *πάρεσις τῶν γεγονότων ἀμαρτημάτων* ein Ende hatte und nun Gott die Gerechtigkeit beweisen mußte», so ist damit die Frage, um gerade in diesem Zeitpunkt? nur weiter hinausgeschoben.

Wir meinen, daß der Ap. auf die Frage, nach welcher Absicht Christus gerade zu dieser Zeit erschienen, beantwortet haben würde, wie die Kirchenväter: weil es erst möglich war, daß die Menschheit sich nicht selbst überwinden konnte, weil eben mit dieser Einsicht für die allgemeine Erlösung des menschlichen Geschlechts eine Krise eintrat u. d. d. den interessanten Aufsatz in G. Walch's *Miscellanea*, S. 880.

B. 7. Das näher begründende *γάρ* ist so aufzulösen: erweislich ist es ein großer Liebesbeweis, denn... — Der Hauptsatz ist *μόλις — ἀποδυνεῖται*, der Satz *ὅτι* — *δυνεῖται* hat fast einen parenthetischen Charakter, er dient zur Begründung des Hauptsatzes. Wie es scheint, macht der Ap. keinen Unterschied zwischen *δικαίος* und *ἀγαθός* einen Unterschied; einen solchen nachzufinden ist aber eben den Auslegern schwierig gewe-

\*) Chron. und Theob. erklären das Wort nicht.



fen \*) — nur Reiche hält die Worte für «relativ leicht» und Dlsb. findet es sogar «sonderbar», daß man hier Schwachheiten sah. Wie es scheint, will der Ap. eine Gradation zwischen *dixalos* und *τοῦ ἀγαθοῦ* ausdrücken. Die Peschito<sup>\*\*)</sup> (nicht aber die Philox.) hat auf willkürliche Weise den Text zerhauen, indem sie *ὑπερ ἀδίκων* statt *ὑπερ δυνάτων* gelesen; dafür spricht kein Zeugnis, überdies kann man den alsdann entstehenden Sinn, welchen Beza, Grot, Fr. gut finden, keinesweges billigen. Legt man auf *μολύς* im Nachdruck, so ist der Sinn ganz unerträglich, denn dann liert der Gegensatz B. 8. alle Kraft; aber auch wenn man Fr. den Gegensatz so angiebt: «kaum stirbt Jemand für Gottlose, allenfalls stirbt Einer für den Guten, Christus aber für uns, da wir noch Gottlose waren, gestorben», wird der Sinn sehr schwach. Nicht minder unzulässig ist es, die Schwachheit durch Leugnung der Gradation heben zu wollen, wie Chrys., Theod., Theoph., DeL., Aug., Hieron., Erasmus in der Paraphr., Calvin, Beza, Pisc., Castellan, Crell, Fr., so daß *ἀγαθός* mit *dixalos* gleichbedeutend genommen wird, und der Ap. sich mit den Worten *ὑπερ γὰρ* u. s. w. korrigirt hätte — wie sich Hier. ausdrückt: *pendulo gravitentiam temperat*. Es ist dagegen zunächst einzusetzen, daß alsdann das korrigirende *εἶσα* voranstehen müßte; und Fr. zur Entschuldigung sagt, trifft nicht zum Ziel. Anselm wird von Mey. richtig bemerkt: «Dagegen entscheidet *γὰρ* die völlige Müßigkeit einer solchen Milde rung nach welchem die Behauptung bereits in das erste rungsmäßige Gebiet gesetzt hatte.» Nehmen wir eine Steigerung an, so kommt zunächst in Betracht, ob die beiden Genitiven als Neutra oder Maskulina anzusehen sind. Beide sind als Neutra genommen von Erasmus in Rom.

\*) Schon Hier. ep. ad Algas. 121. zählt verschiedene Gründe auf, nach Marcion ist das Rechte der A. B., das Gute der R. B. u. s. w.

\*\*) Nicht *ὑπερ ἀδίκων* hat die Pesch. gelesen, wie Reiche, Beza, Fr. u. v. a. sagen, sondern, wie schon Beza genau *ὑπερ ἀδίκων* im Plur. **بِسْمِ ذُنُوبِنا**. Ebenso hat Ar. **من أجل صديق**, dagegen Ar. Polygl. **دون الاشرار**.

uth. \*). Mel., Bugenhagen; dagegen aber entscheidet  
 grammatische Grund, daß *δικαίων* entweder den Artikel  
 haben müßte (cod. n. Matth. ed. maj. setzt ihn auch),  
 er ein *τὸς*; Rüd. nimmt daher *δικαίων* als Mask., *ὑπὲρ*  
*τὸ ἀγαθόν*, weil es den Artikel hat, als Neutrum und nach  
 verbesserten Gestalt dieser seiner Ansicht in A. 2. ist dann  
 Sinn: «Raum giebt für einen gerechten Menschen einer  
 hin — für sein höchstes Gut thäte es wohl einer —  
 aber giebt das seine für die Sünder.» Diese Erklä-  
 rung scheint sich recht sehr zu empfehlen, wiewohl man von  
 herein immer mehr geneigt seyn wird, den *ἁμαρτωλοῖ*  
 gegenüber unter *τὸ ἀγαθόν* sich das konkrete Subject des  
 denken zu denken. Allein, wie uns vorkommt, so wird  
 die neue Fassung, welche der Kommentator seiner Ansicht  
 geben, der Fehler der früheren nur verdeckt und nicht aufge-  
 den. Früher erklärte er «für das, was dem Menschen nüt-  
 ) und fruchtbringend ist»; wäre nun der Gegensatz der, daß  
 Mensch allenfalls im Interesse des Eigennuzes das Leben  
 giebt, Christus aber aus uneigennütziger Liebe für die Sün-  
 , so ergäbe sich ein trefflicher Sinn; aber *τὸ ἀγαθόν*  
 in dem *δικαίων* gegenüber nicht auf das Nützliche, sondern  
 auf das sittlich Gute bezogen werden, nach der jetzigen  
 fassung soll nun auch *τὸ ἀγαθόν* seyn «das — nach des  
 menschen Meinung — schlechthin Gute», deutet nicht aber das  
 nach des Menschen Meinung» doch wieder darauf hin, daß  
 Mensch das Gute nur in dem Nützlichen sucht? Sollte  
 dies des Ap. Meinung gewesen seyn, so hätte er doch noth-  
 ndig *τὸ συμφέρον*, *τὸ κέρδος* oder ein deraartiges Wort setzen  
 ften, hätte aber der Ap. wirklich sagen wollen, daß die  
 menschen für das objektiv höchste Gut allenfalls in den Tod  
 en, so wäre dies kein Gegensatz zu Christo, denn in diesem  
 me ist auch er, indem er *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν* starb, zu-  
 lich *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* gestorben. Sehr scharfsinnig ist die  
 Mey. angenommene Wendung, der den Satz als Frage  
 amt und so überträgt: «Schwerlich wird ja für einen Ge-

\*) Erst in der Ausg. von 1530 hat Luth. „um des Rechtes  
 len“, vorher „um des Gutes willen“, welches indeß wohl denselben  
 in haben soll.

rechten Jemand sterben, denn wer wagt's auch leichtlich, für das Gute zu sterben?» Aber schon das ist uns etwas zweifelhaft, ob *τάχα* in irgend einem andern Falle gesetzt werden kann, als wo es sich im Deutschen vielleicht übersetzen läßt; in der angeführten Uebers. ist nur leichtlich nicht mit viel leicht vertauschbar. Wenigstens würde man *τάχ' ἄν* dann auch den Dpt. erwarten. Indes mag es seyn, daß es auch wie unser wohl, so bald («wer stirbt so bald, so leicht für Einen?») gebraucht werden konnte; spricht nicht aber gegen diese Fassung entschieden die Stellung des *τάχα* vor *τίς*? Nach Druck halber kann es hier überhaupt nicht vorangestellt seyn und um so weniger, da schon *ὄντος γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ* um des Nachdrucks willen vorangesezt ist; würde nun aber *τάχα καὶ* gesetzt, so wäre entweder *τάχα* oder *καὶ* überflüssig; es hieße dann: «wer stirbe wohl doch oder noch?» So werden wir denn auf diejenige Auffassung geführt, welche beide Wort als Maß. nimmt und die einfachste Lösung scheint sich zu ergeben, wenn man mit Catacter und Beng., dem Ric folgt, *δίκαιος* erklärt homo innoxius, und *ὁ ἀγαθός* omnibus pietatis numeris absolutus, eximius, laetus, regalis, beatus, v. gr. pater patriae. Gegen diese Auffassung hat man nur dies geltend gemacht, daß in der Schrift sonst immer *δίκαιος* als hohes Lob, ja selbst zur Bezeichnung des Ideals aller Sittlichkeit gebraucht werde, wie denn auch Christus in diesem Sinne *δίκαιος* genannt wird, 1 Joh. 2, 22, 3, 7. Allerdings, allein es sagt doch auch oft nicht mehr von einem Menschen aus als unser rechtschaffen und auffallenderweise hat man unbeachtet gelassen, daß in den Parabeln Luc. 15. die *δίκαιοι*, welche der Buße nicht bedürfen, in der That nur etwa solche sind, wie sie Beng. bezeichnet, äußerlich Gerechte, welchen die eigentliche Güte fehlt, nämlich die Gesinnung, welche daselbst B. 10. den Engeln beigelegt wird und von der der ältere Sohn in der Parabel B. 28. das Gegentheil offenbart. Wenn indes auch *δίκαιος* einen niedrigen Grad der Sittlichkeit bezeichnen kann, so zweifle ich doch, daß *ἀγαθός*, כַּיָּו, im Bewußtseyn des Juden das rechte Wort zur Bezeichnung des höchsten Grades gewesen wäre, eher hätten dazu die Worte *ἅγιος*, *ὁσιος*, *ἀμίαντος*, *ἀκακος* (Hebr. 7, 26.)

gehört. Wir wenden uns demnach zu der Fassung des Gegensatzes, welche zuerst von Knachtbull Animagv. in libros N. T. London 1659. S. 120. vertheidigt wurde, und ungefähr um dieselbe Zeit mit einer Modification von Ludwig de Dieu in der Critica sacra, desgl. mit einigen Modificationen von Hammond, Clericus, Heum., Koppé, Benede, Reiche, Dlsch. ἄγαθός hat ursprünglich \*) ebenso wie ἀρετή nicht die ethische Bedeutung, sondern ist soviel wie «nützlich», das ist γαργός ἀγαθός «ein geschickter Landbedauer», Xenoph. Cyrop. I, 5, 10., ἀγαθός τὰ πολεμικά. ebendas. I, 5, 9. Darnach erklärt Luthw. de Dieu: pro bono, qui virtute sua amorem meretur, eaque utilis esse aliis potest, significat enim ἀγαθός etiam utilis: Genau so Reiche, in den Gegensatz angiebt: «der moralisch gute Mensch und der mir Gutes erwiesen, der mir nützlich gewesen»; Dlsch. macht den Unterschied: «δικαιός, der leidet was gefordert wird, ἀγαθός, der mehr thut, als gefordert wird.» Man kann zweifelhaft seyn, ob Dlsch.'s Meinung nicht die von Beng. sei, allein es ist doch klar, daß seine Fassung des ἀγαθός vielmehr mit der von Reiche zusammenfällt.

Schon wenn wir das Wort ἀγαθός so fassen, nähert sich die Beh. der von «mildthätig, Wohlthäter.» Wir zeigen nun, daß «gut, gütig» im Unterschiede von «gerecht» bei den Hebräern, Griechen und Römern so viel als «mildthätig» ist. Was das Hebräische betrifft, so führen wir zunächst einen rabbinischen Ausspruch an, welcher zeigt, daß man ein bestimmtes Bewußtseyn des Unterschiedes hatte, den Dlsch. in den beiden Worten δικαιός und ἀγαθός annimmt. In der Stelle des Talmudischen Pirke Aboth, R. 5. S. 10.: «Es gibt vier Gattungen Menschen. Die Einen sagen: Was mein ist, ist mein, und was dein ist, ist dein, זֶה בְּרֵיךְ זֶה בְּרֵיךְ, das ist die mittelmaßige Handlungsweise. Andere sagen: Was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, זֶה בְּרֵיךְ עַם בְּרֵיךְ, das ist die Handlungsweise der gemeinen Leute. Wer aber sagt:

\*) Plato im Kratylus und Gussat. leiten es von ἀγαθός ab, Philoxenus von ἄγαρ und θεός — bekanntlich sind inbeß die Etymologien der Alten calembourgs — Passow von ἄγαρ.

Was mein ist, ist dein, und was dein ist, sei dein, der ist ein  $\pi\omega\sigma\eta$ , ein Frommer. Und wer dagegen sagt: Was dein ist, ist mein, und was mein ist, sei mein, ist ein  $\pi\psi\eta$ , ein Gottloser. Im Rabbin. heißt  $\pi\omega\sigma\eta$  auch geradezu *beneficentia*, *beneficium*, freilich kommt auch  $\pi\psi\eta$  vor. Im Hebr. bezeichnet  $\text{בן}$  mit  $\eta$  konstruirt den Gütigen, in diesem Sinne  $\text{בן} \text{עוֹלָם}$  2 Chron. 30, 18. Sprüchw. 22, 9.  $\eta \text{בן}$ , LXX.:  $\delta \text{ἀγαθὸς πτωχόν}$ . Im N. T. ist *ἀγαθός* Matth. 20, 15. ebenfalls in der Bed. «wohlthätig» zu nehmen, denn *ὄφθαλμὸς πονηρός*, das ihm gegenüber steht, hat im Hebr. und den Apokryphen die Bed. «mißgünstig», Sprüchw. 28, 22., und auch *γεῖνος*, Sprüchw. 23, 6. Im klassischen Griech. findet sich diese Bed. z. B. in folgenden Stellen: Xenoph. Cyrop. I. III. c. 3. §. 4.: *Κύρον ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν*. Chariton Chaerea et Callirhoe, ed. d'Orville, p. 192. 3. 20.: *ἐπευφήμησεν ὁ δῆμος ἀγαθῶ ἀνδρὶ τὴν πατρίδα εὐεργέτηκας*. Kellam var. histor. I. III. c. 17.: *Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας*. Pausan. descr. Graec. 8, 36, 5. ed. Bekker erwähnt einen Tempel des Zeus mit dem Beinamen: *ἀγαθοῦ θεοῦ ναός*, weil Zeus vorzugsweise *ἀγαθῶν δοτὴρ τοῖς ἀνθρώποις* sei. Auch auf Inschriften bei Gruter Corpus inscript. Rom. p. 491, I. 846, 3. kommt *ἀγαθός* in dieser Bed. vor. Daher erklärt Phavorinus geradezu: *ἀγαθός ὁ τὰ καλὰ χαρίζομενος ἀφρόνως*. Für den latein. Sprachgebrauch zeugen folgende Stellen: Cicero de offic. I. III. c. 15.: *si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, certe istum virum bonum non facile reperiemus*. De nat. Deor. I. II. Jupiter optimus dictus est, id est beneficentissimus. Publ. Syrus sagt: *in nullum avarus bonus est, in se pessimus*. Die Erde war ihnen die *bona Dea*. Was den Gebrauch von *δίκαιος* im Griech. betrifft, so erklärt Xenoph. Sympos. c. 4. §. 42. die *δίκαιοι* für diejenigen, *οἷ ἥκιστα τῶν ἀλλοτριῶν ὀρέγονται καὶ οἷς ἀρκεῖ τὰ παρόντα*. In Xenoph. Oecon. c. 14. §. 6—9. werden die nicht diebischen Sklaven als *δίκαιοι* bezeichnet. Dagegen stellt Xenoph. sowohl im Symposion I. c. als auch im Agesilaus c. 11. §. 8. dem *δίκαιος* den *ἐλευθέριος* gegenüber, welches *ἐλευθέριος* dort den *εἰρων*

hat, den Beng. hier für ἀγαθός annimmt. In der letzteren Stelle heißt es: *κρήμασι γὰρ μὴν οὐ μόνον δικαίως, ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐχρήτο, τῷ μὲν δίκαιῳ ἀρκεῖν ἠγούμενος ἐδῆν τὰ ἄλλότρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προσημελητέον εἶναι.* —

Nach diesen Stellen kann es nun nicht zweifelhaft seyn, daß wir berechtigt sind, ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ zu übersetzen «für den Wohlthätigen» und da der Artikel beinahe die Stelle des Pronomen vertritt — wie wir sagen «für den Freund», d. i. den bestimmten, den er hat (Bernhardy Syntar S. 315., vgl. den Artikel statt des Pronomen im Arab. bei de Sacy Gramm. Arab. I. §. 965. S. 437. 2. A.) — so ergibt sich der Sinn: «für seinen Wohlthäter.» So kann man den Art. erklären Marc. 7, 11. Eph. 6, 5. u. a., so erklärt ihn Pisc. bei οἱ ἄφρονες Röm. 1, 27. Allerdings ist es richtig, daß dieser Sinn weit deutlicher ausgedrückt seyn würde, wenn es dem Ap. gefallen hätte zu schreiben ὑπὲρ τοῦ εὐεργέτου. Daraus folgt indeß immer noch nicht, daß diese von uns schon in den früheren Auflagen des Kommentars vertheidigte Ansicht unrichtig sei. Fassen wir nun δίκαιος, wie Reiche, von dem moralischen Menschen überhaupt, so entsteht eine ganz treffende Steigerung: «Kaum findet sich Jemand, der für einen Menschen, der rechtschaffen ist, das Leben ließe, denn für den Wohlthätigen — also für den, von welchem er Nutzen hat — stirbt einer vielleicht noch — und auch dazu bedarf es des Entschlusses. Christus aber u. s. w.» — Τολμᾶν nicht eigentlich «wagen», sondern sustinere, «es über sich vermögen», wie 2 Kor. 10, 12. Eurip. Med. B. 590. Alcest. B. 644. vgl. Monf z. letz. St. Καί dient zur Verstärkung des τάχα und kommt allerdings gerade nach dem Fragepronomen (Μεγ.) auch bei B. so vor, Röm. 8, 24. 1 Kor. 15, 29.\*), Hartung Partikell. I. S. 137. Es ist aber kein Grund abzusehen, warum nicht dieses, wie es Hartung bezeichnet hat, «absolutis steigende καί» auch außerhalb der Frage vorkommen sollte, vielmehr sind die unter N. 9. S. 136. von Hartung

\*) Gewiß gehört hieher auch das καί 2 Kor. 2, 2., welches den neuen Auslegern so viele Schwierigkeit gemacht hat; der Ap. hat sagen wollen: „wer noch kann mich erfreuen?“

beigebrachten Beispiele der Art, daß sie sich auch auf unsern Fall anwenden lassen; der Zweck dieses καί ist also, auszudrücken, daß, wenn ja (τάχα) es ein Einzelner unternimmt, für den Guten das Leben zu lassen, es doch immer nur mit Kampf geschehen wird.

B. 8. In B. 5. war von der Liebe Gottes die Rede gewesen, B. 6. hatte von dem Liebesbeweise Christi gesprochen, nunmehr wird von diesem Liebesbeweise Christi. so geredet, daß ein Erweis der Liebe Gottes darin gefunden wird. Es könnte danach scheinen, als ob B. 7. nur Zwischensatz wäre, B. 8. aber auf B. 6. zurückginge. Nach dieser Ansicht hat Lachm. B. 7. in Klammern geschlossen, welches Rück. billigt. Wären wir zu der Annahme berechtigt, daß dem Ap. der Gedanke, in Christi Aufopferung habe sich Gottes Liebe kundgethan, nicht geldüftig gewesen, so möchte man ein Recht haben, ein solches Verhältniß der Sätze anzunehmen. Da indes der Ap. überall Christum und Gott in Einheit handelnd darstellt, da nach 2 Kor. 5, 19. Gott selbst die Welt in Christo mit sich versöhnt hat, so wird der Ap. auch hier nicht für nöthig gehalten haben, seinen Lesern einen besondern Beweis dafür zu führen, daß in Christi-Liebe Gottes Liebe offenbar geworden sei. Wir werden also B. 8. richtiger als Fortschritt und Gegensatz zu B. 7. betrachten. So hat denn der Ap. den Beweis geführt, daß wir Christen mit gutem Grunde des Bewußtseyns von Gottes Liebe in ganzer Fülle inne werden.

B. 9. 10. Gottes Liebe hat sich auf den Sünder bezogen, als derselbe noch im Zustande der Entfremdung von Gott lebte und hat eine Anstalt getroffen, durch welche er zu Gott zurückgeführt werden konnte. Nachdem nun diese Anstalt in's Leben getreten und wirksam an uns geworden, dürfen wir uns um so zuversichtlicher der Liebe Gottes getrösten. Die Beweisführung würde, wie es scheint, einleuchtender seyn, wenn der Ap. von der eingetretenen subjektiven Wirkung der Erlösung gesprochen hätte, durch welche die Einheit des Menschen mit Gott in der Wirklichkeit wieder hergestellt wird; aber die Ausdrücke δικαιοσύνης und ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ bezeichnen nur die objektive Seite. Da indes eben von dem Troste die Rede ist, welchen diejenigen haben, von denen die Erlösung ange-

ommen worden ist, so wird die subjektive Wirkung vorausgesetzt. Erwähnt ist sie deshalb nicht, weil in der paulinischen Lehre die Zuversicht des Gläubigen eben nicht auf das in ihm schon angefangene und immer noch unvollkommene Gnadenwerk, sondern auf das Verhältniß gegründet wird, in welches Gott zu ihm getreten. Zufolge dessen, was der Ap. hier sagt, bezieht nun diese Zuversicht einmal darauf, daß der Christ ein für allemal seine Rechtfertigung als eine objektive, vollendete Sache weiß, sodann darauf, daß Christus lebt. Die *καταλλαγή* und die *δικαίωσις*, der *θάνατος* und die *ζωή* stehen sich also hier eben so entgegen, wie das *παρεδόθη* und *ἠγέρθη* in R. 4, 25. Es wurde zu jener St. bemerkt, daß die *δικαίωσις* das einschließt, was vorzüglich der Br. a. d. Hebr. und ebenso auch Röm. 8, 34. als die Fürbitte Christi bezeichnet. An diese haben wir nun auch bei dem *ἐν τῇ ζωῇ* zu denken, der auferstandene Christus *ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*, 2 Kor. 13, 4., von ihm geht nun auch die Lebenskraft auf die Seinigen über, als der Lebendige wirkt er in den Gläubigen und macht sie seines eigenen Lebens theilhaftig, es erfüllt sich, was der Herr selbst sagt: «Ich lebe und ihr sollt auch leben.» Man könnte versucht seyn, *ἐν* in der Bed. «durch» zu nehmen, zumal dem *ἐπὶ τοῦ θανάτου* gegenüber; bleiben wir aber bei der Bed. «in». (Win. S. 368.), so ist diese instrumentale Bed. mit eingeschlossen. — Noch ist die Frage zu erwägen, ob die *ἐξθρα* und *καταλλαγή* auf Seiten Gottes oder auf Seiten des Menschen zu denken ist. In A. 1. seines Kommentars hatte Rück. an der Logik des Ap. sich so erstaunlich zu versündigen gewagt, daß er demselben zutraute, er habe an dieser Stelle eigentlich etwas Falsches zu sagen beabsichtigt, aber aus logischer Unklarheit das Richtige ausgesprochen! Er habe sich nämlich eigentlich die Versöhnung objektiv und die Freundschaft auf Seiten Gottes gedacht, hier jedoch unklarere Weise nur die Menschen als *ἐξθρα* Gottes bezeichnet. Im Kommentar zum Br. a. d. Epheser R. 2, 16. hat Rück. bereits diese Beschuldigung gegen den Ap. zurückgenommen, bleibt jedoch mit Usteri (Lehrbegriff A. 4. S. 106.) dabei stehen, daß die *ἐξθρα* nur auf Seiten des Menschen sei, «fortwährendes Nachdenken über diesen höchsten Gegenstand all seines



Denkens», heißt es daselbst, habe dem Ap. «viel mehr fruchtbare Seiten» an der Versöhnungslehre gezeigt, d. h. habe ihn erkennen lassen, daß die Versöhnung auf Seiten der Menschen stattgefunden. Litzmann und Usteri haben schon aus der Bed. des Wortes *καταλλάσσειν* beweisen wollen, daß Paulus nur von Versöhnung des Menschen mit Gott spreche, es bezeichne nämlich immer nur eine einseitige Versöhnung (*facere, ut alter inimicum animum deponat*); die Grundlosigkeit dieser Annahme habe ich im Kommentar zur Bergpredigt S. 191. 2. A. gezeigt. Daß hier *ἐχθροί* das Verhältnis Gottes gegen uns wenigstens mit einschließen muß, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange, da ja der Zustand der *ἐχθρα* als ein solcher dargestellt wird, der die *ὀργή* Gottes voraussetzt\*). Das Verhältnis ist dieses: *φιλία πρὸς τὸν Θεόν* kann nur stattfinden, wo das vernünftige Geschöpf im Verhältnis der Willenseinheit mit seinem Schöpfer steht, dies spricht der Ap. Röm. 8, 7. gegensätzlich mit den Worten aus: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς Θεόν*; das Verhalten des Geschöpfes zum Schöpfer bedingt natürlich auch das Verhalten des Schöpfers zum Geschöpf (Jak. 4, 8.), daher von Seiten Gottes gilt *οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῶ ἀρέσαι οὐ δύνανται*, Röm. 8, 7. So heißen Röm. 11, 28. die Ungläubigen ausdrücklich *ἐχθροὶ τοῦ Θεοῦ*, und der passive Sinn ergibt sich dort aus dem Gegensatze *ἀγαπητοί*. Auf dem verlorenen Sohne ruht nun aber von Seiten Gottes die *ἐχθρα* nur, insofern er verloren ist, dagegen die *φιλία*, insofern er Sohn ist. Daher ruht die Liebe Gottes die Versöhnung in Christo und bietet durch den Glauben dieselbe dem Menschen an, so daß nunmehr durch die dankbare Gegenliebe derselben die *ἐχθρα* von ihrer Seite und somit auch von Gottes Seite subjektiv aufgehoben wird. Eine Veränderung käme dadurch in Gott nur hinein, wenn sein Beschluß der Versöhnung ein zeitlicher wäre; da aber Gott außer aller Zeit in Christo die Menschheit geliebt und die Versöhnung beschlossen hat (Eph. 1, 4—9. Kol. 1, 19. 20.), so wird durch das faktische Eintreten der objektiven Versöhnung

\* Die Hebräer hat geradezu  $\text{[סלד]} \text{[חצ]} \text{[לד]}$  „Gott hat mit uns versöhnt.“

Verhältniß Gottes zur Menschheit nicht geduldet. Demnach  
 3 ἐχθροὶ ὄντες als ein wechselseitiges Verhältniß aufzu-  
 . Vgl. den Aufsatz: Ist der Mensch mit Gott veröhnt  
 Gott mit dem Menschen? Litter. Anz. 1833. Nr. 8. 9. \*).  
 Die Lesart *καυχώμεθα* zu wenig bekräftigt ist, so haben  
 als Particip *καυχώμενοι* als die richtige Lesart anzusehen.  
 Deren Ausleger fasten dasselbe geradezu als verb. finit., die  
 Philologie hat darauf gedrungen, bei solchen Sätzen die  
 Participialbedeutung festzuhalten, vgl. Bremi, philol. Beiträge  
 der Schweiz I. S. 172 f. Dasselbe dem *καταλλαγέρας* zu  
 nitren, wie Fr. im Sendschreiben S. 47. und Dissert. II.  
 Cor. p. 51., Win. A. 3., Oldcl., Kölln., geht nicht  
 da *καταλλαγέρας* nicht bloß als nähere Bestimmung mit  
*ᾠσόμεθα* verbunden ist, sondern argumentirend «da wir  
 jnt sind.» Man müßte es also mit *σωθισόμεθα* ver-  
 n und zwar entweder so, daß man den Nachdruck auf das  
 egt: «wir werden nicht bloß errettet werden, sondern als  
 ; die in Gott triumphiren können durch Christum, der  
 setzt ihnen die Erlösung gegeben»; oder auf den Begriff  
*καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* (Vgl. 2, 17.): «sondern als solche,  
 je in die völlige Gemeinschaft mit Gott getreten, in Gott  
 triumphiren können» u. s. w., so Win. (S. 319. A. 4.),  
 B. Das *ᾠσ* fast man alsdann nicht im Gegensatz zur  
 nst, sondern wie B. 9. im Gegensatz zur Vergangenheit.  
 stimmen jedoch Rück. bei, daß kein Grund ist, die Setzung  
 Participii statt des verb. finit. zu bestreiten. Win. führt  
 319. die Byzantiner für diesen Gebrauch an; schon bei den  
 itern findet er sich, s. die Citate bei Win. und Matthiä  
 56. Anm. 1., aus B. gehört hieher 2 Kor. 7, 5. 11, 6.  
 Fr. hat bei dem Citate aus den LXX. in Röm. 9, 28.  
 selbst anerkennen müssen, s. Th. II. seines Komm. S. 350.  
 nun der Satz eine selbständige Steigerung, so tritt die-

\*) Auch die Kirchenlehre in ihrer strengsten Form wies die Be-  
 zigung zurück, daß sie durch ihre Lehre von der Veröhnung Ver-  
 rung in Gott setzte, Hugo a St. Vict. quaest. 131. ad h. l.:  
 quia reconciliavit amavit, sed quia amavit reconciliavit, s. auch  
 estus gegen den Socinianer Böffel in der Hydra Socinianismi  
 S. 648.

selbe am besten hervor, wenn wir *οὐ* im Gegensatz zur Zukunft nehmen: «wir blicken nicht bloß auf das hinaus, was die Zukunft uns bringen wird, sondern wir triumphiren auch Gott durch Christum, durch den wir jetzt versöhnt sind.» Er wendet sich der Satz wieder zu B. 2. zurück.

2) B. 12—19. Die von Christo ausgegangene Seligkeit im Verhältnisse zu der von Adam ausgegangenen Sündlichkeit betrachtet.

B. 12. Es sind zu diesem Abschnitte von den Auslegern vorzüglich Beng. und Dsh. und außerdem folgende Abhandlungen zu berücksichtigen: die von Schott über B. 12—14 in den Opusc. I., Süßkind über die Hypothese, daß sich Röm. 5, 12. zu jüdischen Meinungen affomodirt habe, in Magazin für Dogm. und Moral St. 13. (wo auch, was der ganze Abschnitt eigentlich lehre, in Untersuchung gezogen wird), die Bemerkungen über Röm. 5, 12. von Schmid, Tübinger Zeitschrift. 1830. Heft 4. und Rothe: Neuer Versuch zur Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. 1831. Es wurde in der Einleitung S. 5. bemerkt, daß wir in dieser letzten Abhandlung das Meisterstück einer logisch scharfen Exposition des Ideenganges des Apostels besitzen, aber auch zugleich, daß die Schärfe der Konsequenz in Sprödigkeit ausartet und daß dem Ap. ein berechnendes Bewußtseyn für jedwede Bedeutung der Struktur und Schattirung des Ausdrucks zugeschrieben wird, wie wir es bei demselben nicht anerkennen können. Gerade das rechte Maas von logischer Strenge scheint uns in der inhaltreichen Abhandlung von Schmid angewendet zu sein, mit welcher wir fast gänzlich übereinstimmen.

Das *διὰ τοῦτο* leitet auf die Frage, in welchem Verhältnisse dieser Abschnitt zu dem Vorhergesagten stehe, *διὸ* auf die Frage, welches der Nachsatz dazu sei. Rothe besteht darauf, das *διὰ τοῦτο* sei nur: dann streng genommen man in B. 1—11. den Inhalt anerkenne: «durch die Rechtfertigung ist Alles anders, Alles neu geworden; die Wirkung der Rechtfertigung des Gläubigen ist seine wahre Heiligung.» Hierauf fährt er fort: «das Raisonnement des Ps.'s ist nunmehr das bündigste, nämlich dieses: die spezifische und charakteristische Wirkung der Rechtfertigung durch

Glauben an die Erlösung durch Christum ist die wahre Heiligung des Gläubigen. Da sich dem nun so verhält, (διὰ τούτο), so erscheinen die Wirkungen des Sündenfalls Adams als der Erlösung durch Christum in auffallender Weise als **alles**. Denn wie bei der ersteren gerade der Umstand das **Charakteristische** ist, daß das Hindurchbringen des Todes zu **Menschen** von Adam aus wesentlich zugleich ein **wirkliches Sündigen** oder Sündigwerden **Aller** war: so hat sich ja nun **bei der anderen** als der **Charakteristische** Umstand der **ersteren**, daß sie wesentlich zugleich ein **wirkliches Gerechtwerden** — **dies eben** ist ja die wahre Heiligung — **aller Gläubigen** durch **Christo** aus ist. >

Wir müssen jedoch mit de W. gestehen, der Gedanke, die Wirkung der Rechtfertigung des Gläubigen ist seine wahre Heiligung, erscheint uns als «hineingetragen» in den Abschnitt 11.; von der Heiligung finden wir in jenen Worten eigentlich nichts, sondern nur von dem Frieden und von der Zuversicht, welche aus der Rechtfertigung resultirt. Ebenso urtheilt Schmid 195. Es hieße gewiß die Saiten zu streng anspannen, wie man sagen, dem Ap. habe, als er διὰ τούτο schrieb, jedem der folgenden Worte der bestimmte Gegensatz zu Christo in den Augen gestanden, es kann nicht einmal mit Bestimmtheitauptet werden, daß er bei dem διὰ τούτο nur auf diesen Abschnitt B. 1—11. zurück sah, möglicherweise hatte er alles Vorgegangene im Sinne (s. Rück.). Wir wagen es nicht in das διὰ τούτο etwas Bestimmteres zu legen als dies: «da wir nun durch Christum die Rechtfertigung und damit die Gewißheit der *τηρία* erhalten haben.» So meinen wir denn auch, daß der Ap. mit dem ὡςπερ begann, der Gegensatz ihm nur in der bestimmten Form vor der Seele stand: οὕτω δὲ ἐνὸς ἀνθρώπου (dies ist das Hauptmoment der Parallele) ἢ σωτηρίας, ἢ ζωῆς. Die näheren Bestimmungen haben sich dann in den fortschreitenden Schreiben ergeben — als Gegensatz der *τηρία* das χάρισμα, als Gegensatz des θανάτου die ζωῆς. Drig. sagt, die adimpletio des Fehlenden sei: ita et unum hominem iustitia introivit in hunc mundum et iustitiam vita. Die mancherlei Auskünste, durch welche das ἀναντιπόδοτον bei ὡςπερ hat erklären wollen, be-

rücksichtigen wir nicht im Einzelnen, nur zwei Erklärungsweisen erscheinen uns der Prüfung werth. Auf eine schon von Lutz de Dieu vorgeschlagene Auskunft ist in neuerer Zeit, wie es scheint unabhängig, Schmid gefallen, auf dessen Vorschlag de W. eingegangen; mit Vergleichung des ὡςπερ Matth. 25, 14. und des καθὼς Gal. 3, 6. wird von de W. angenommen, daß das Eine Vergleichungsmitglied nach der Absicht des Ap. aus dem andern entnommen werden soll und daher hinter τοῦτο etwa ein ἐγένετο zu ergänzen wäre. Es wäre zu sagen gewesen, daß nach den Vergleichungspartikeln (ebenso wie nach Konditionalsätzen) ἀνανταπόδοτα, bei denen das Eine Glied des Satzes aus dem andern zu ergänzen ist, öfter vorkommen, so Marc. 13, 34. 15, 8. 2 Kor. 3, 13. 1 Joh. 3, 12. 1 Kor. 1, 31. 2, 9. Röm. 15, 3. 21. \*). Tritt man dieser Ansicht nicht bei, so erscheint es bei weitem am angemessensten zu sagen, daß Ap. habe deshalb die Apodosis hinweggelassen, weil sich gegen Ende des 14. B. hin der Gedanke aufdrängte, daß die von Christo ausgehende Wirkung noch überschwenglicher sei als die von dem ersten Anfänger der Menschheit ausgegangen, daß er dann aber doch die Erwähnung der positiven Rechtfertigung nicht habe übergehen wollen und sie darum nur in dem Beisatz: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος zusammengedrängt habe. Dieser Annahme, welcher mit geringeren Modifikationen auch dem Vorgange von Calv., Piscat., Grell, die meisten Neueren, Schmid, Fr., Win., Rück., Mey. gefolgt sein müssen auch wir uns anschließen. Die Gründe gegen jene von Schmid bloß in Vorschlag gebrachte, von de W. angenommene Auskunft hat der erstere selbst am besten in folgenden Worten ausgesprochen: «Es ist doch in unserm B. der Gedanke des Ursprungs und der Verbreitung der Sünde und

\*) Ebenso ut si im Lat. (s. Fr. zu Marc. 13, 34.). Win. l. 6. Anm. S. 531. nimmt an, daß bei Citatsätzen wie 1 Kor. 1, 31. 2. Röm. 15, 20. nach ἵνα ein γένηται, nach ἀλλά ein ἐγένετο zu ergänzen sei (Joh. 13, 18. 15, 25.). Da jedoch in diesen Fällen auf ἵνα noch ἀλλά noch das vergleichende καθὼς folgt, so ist die Frage, ob nicht richtiger gesagt würde, es sei das zweite Glied der Vergleichung aus dem ersten zu ergänzen, so daß die bei Win. S. 531. Anm. angeführten Beispiele S. 523. unter d. mit aufzuführen wären.

Lobes unter den Menschen schon zu weit entfaltet, als daß man mit Wahrscheinlichkeit annehmen könnte, in der Seele des Ap. sei beim Beginne unseres B. der Gedanke des Gegenstücks, mit dem er nach der Voraussetzung den Anfang gemacht, noch so wenig entwickelt gewesen, daß er dasselbe noch so allgemein und unbestimmt habe andeuten können, wie bei jener Auffassung kraft der erwähnten Ellipse und der bloßen Zurückweisung auf den vorhergegangenen Abschnitt angenommen wird, in welchem der Ap. sich über diesen Gegenstand noch nicht auf eine der fortgeschrittenen Entwicklung des 12. B. genügende Weise ausgesprochen hatte. Vielmehr ist es offenbar wahrcheinlicher, daß eben die in seiner Seele mit Macht hervorgebrochene Entwicklung beider Hauptgedanken ihm eine Fülle von Stoff zugeführt, welche den regelmäßigen Lauf der Konstruktion unterbrochen. Kurz, ein ursprünglich beabsichtigter Nachsatz wäre nach unserm Verse ergänzend beizufügen.» Es würde nun noch der Einwand von de W. in Betracht kommen, der in Bezug auf das *ὅς ἐστι τύπος κ. τ. λ.* bemerkt: «dieser Neben- und Schlusssatz setze in seiner Form die schon geschehene Vergleichung voraus.» Wie so dieses? Man könnte nur sagen: wegen der Kürze; allein diese kann auch den vorher S. 242. erwähnten Grund haben, und überdies ist doch die Vergleichung nach de W. nur eine verschwiegene.

Hat der Ap. in der nachfolgenden Auseinandersetzung die Geschichte der Genesiß vor Augen, so entsteht zuerst die Frage, wie er im Widerspruch mit derselben und mit sich selbst (1 Tim. 2, 14. vgl. Sir. 25, 32.) anstatt der Eva Adam als Urheber der Sünde nennen konnte, zumal da nach 1 Tim. 2, 14. die Verschuldung Adams geringer zu seyn scheint, vgl. Aug. de civ. Dei 14, 11. Zwar könnte man sich damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß nicht das Weib, sondern nur der Mann mit Christus in Parallele gestellt werden konnte. Würde sich nicht aber der Ap. überhaupt der Parallele enthalten haben, wenn er geglaubt hätte, dieselbe auf keine der Wahrheit der Sache entsprechende Weise ziehen zu können? De W. sagt: «weil in Beziehung auf die Welt (Gemeinschaft) das Weib hinter dem Manne verschwindet.» Es ist

dies dunkel ausgedrückt, soll wohl aber nichts Anderes sagen, als was Ambr. mit den Worten will: *ideo dicit in quo, quum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit, sed ad genus.* Auch Orig. hat sich die Frage aufgeworfen, und wir stimmen seiner Beantwortung bei: (*quis*) *mortalis posteritas et corporalis successio viro potius tamquam auctori et non mulieri deputatur, Thom. h. sicut per virtutem activam natura traducitur, ita et per originale.* Da die Fortpflanzung vorzugsweise in dem aktuelen Princip der väterlichen Potenz bedingt ist, so ist der Mann der Repräsentant der Menschheit. — Während älteren Erklärer fast einstimmig unter der *ἀμαρτία* den sündlichen Hang, das Princip der Sünde (Kotthe), wie Aug. sagt: das *peccatum peccans*, verstehen, und unter den neueren noch ebenso Storr, Klatt, Schott, Usteri, Kotthe, Rück., Olsh., haben (Reich.) Fr. und Mey. die ausschließliche Beziehung auf Thatsünde vertheidigt. Die Frage wäre leicht zu entscheiden, wenn der von Bretschn. in der Dogmatik II., S. 48. 3. A. und im Wörterbuch früher gemachte Unterschied von *ἡ ἀμαρτία* und *ἀμαρτία* — jenes der Hang, dieses die Thatsünde — Grund hätte. Aber das richtige Urtheil über die Aristelfetzung erweist ihn als unbegründet, s. *Min.* S. 116. und *Röm.* 7, 8. Daß der Ap., indem er dieses Wort niederschrieb, an die Thatsünde Adams gedacht habe, dürfte scheint allerdings das nachher gebrauchte *παράπτωμα* und *παράνομι* B. 15. 17. 18. 19. zu sprechen. Eine falsche Abstraktion wäre es jedoch, wollten wir bei dieser Thatsache als bei einem vereinzelt Factum stehen bleiben; Nitzsch System der christl. Lehre S. 198. 3. A.: «Nichts ist gedankenloser, als behaupten, Sünde sei jedesmal nur einzelne That, und das Wort *ἀμαρτία* könne eigentlich nur diese bedeuten.» In dieser ersten Sünde trat ja das Sündigen überhaupt in die Welt ein, mithin ein neuer Faktor in den bis dahin bestandenen Weltpotenzen, wie sich Schmid in der erwähnten Abhandlung S. 173. ausdrückt: «ein fortwirkendes, in dem Organismus der Menschheit (*ζωόντος*) wucherndes Element.» Aber noch mehr, hat auch der Ap. beim Schreiben des Wortes zunächst nur an die Sünde in der Erscheinung gedacht, so ergibt sich doch aus der Ge-

umtheit seines Lehrbegriffs, daß er sich mit dem Eintritte seiner Erscheinung eben so sehr den Eintritt einer Disposition zur Sünde gedacht haben muß, wie er sich ohne Zweifel des Sterben als in einer Disposition begründet vorgestellt hat. Auch muß er sich diese Disposition als mittheilbar gedacht haben; denn nur unter dieser Voraussetzung sind die Aussprüche, daß durch die Sünde des Einen Alle zu Sündern geworden, R. 15. 18. 19., zu erklären. Ja schon das ἐφ' ᾧ πάντας ἥμαρτον wird auf diese Annahme leiten. Sollte sich der Ap. diese Universalität des Sündigens, von welcher gar keine Ausnahme statt findet, ohne alle Beziehung und Abhängigkeit von dem Sündigwerden des ersten Menschen gedacht haben? Zwar geht er — wenn nämlich diese Worte so erklärt werden müssen, wie wir es thun — hierüber nichts Bestimmtes aus, aber ist die Vermuthung einer solchen Abhängigkeit wird der Leser schon bei diesem 12. B. hingeführt, welche Vermuthung sodann in B. 15. 18. 19. Bestätigung erhält. Ueber die Frage, ἀμαρτία auch den Gang zur Sünde bezeichnen könne, er ausschließlich nur die That sünde ausdrücke, so wie auch über: von Fr. in diesem Abschnitte zur Ungebühr in Anwendung brachten Personifikationen der Sünde, des Todes — er reißt immer Peccatum, Mors numina — werden wir R. 7, 8. sprechen. — Εἰσέρχεται εἰς τὸν κόσμον kann die Phrase bilden mit der Bed. « in Existenz treten » (Fr.), so heish. 14, 14. — nicht 2, 24. — in welchem Falle dann κόσμος die universitas rerum bezeichnet. Aber der Ap. glaubte doch nicht an böses Geisterreich, wo die Sünde schon früher gewaltet hat, man wird also κόσμος, da zumal von dem Eintreten einer göttlichen Macht die Rede ist, von der Menschheit verstehen müssen, wie auch B. 13. und in der verwandten St. Weish. 24. vgl. das B. 25., so daß also das εἰς πάντας ἀνθρώπων der Sache nach davon nicht verschieden ist, sondern nur den κόσμος in seiner weiteren Entfaltung bezeichnet\*).

\*) Eine eigenthümliche Meinung stellt Beza auf, um zu zeigen, εἰς τὸν κόσμον und ἐν παντί ἀνθρώπων keine Tautologie sei. Er mode, sagt er, mortis nomen, quum dicitur in mundum inivisse, multo latius accipi (posse): nempe ut significetur ex illo ami lapsu illam mundi totius, ne ipsa quidem coelorum machina



Wenn der Ap. das Wort *κόσμος* da braucht, wo er von der Versöhnung spricht, *καταλλαγὴ τοῦ κόσμου*, so ist es an sich klar, daß er nur an die Menschen denken kann, 2 Kor. 5, 11. man kann dieses überdies auch noch aus dem *μὴ λογιζόμενοι αὐτοῖς* erweisen. Haben wir *κόσμος* von den Menschen zu verstehen, so bezeichnet das *εἰσερχεσθαι* das wirksam werden, die Reflexion aber, welche sich dem Orig. hier darbietet: *quid erat peccatum, priusquam huc introiret?* der Gedanke, daß sich die Sünde vorher schon in einer andern Sphäre wirksam erwiesen, ist dabei wohl schwerlich dem Ap. gegenwärtig gewesen \*), wenngleich, an und für sich betrachtet, die Formel *εἰσερχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* den Eintritt aus einer andern Sphäre in die irdische Welt (1 Tim. 1, 15. Hebr. 10, 5.) andeuten kann. — Von der ältesten Kirche an bis auf die neueste Zeit ist der Begriff des *θάνατος* an dieser Stelle im weiteren Sinne genommen worden, erst die neuesten Exegeten, (Reich.) Mey und Fr. sind bei der abstraktesten Fassung des Wortes, bei der ausschließlichen Beziehung auf den leiblichen Tod geblieben. Sie finden nämlich in dem, was der Ap. von dem Eintritte des *θάνατος* und seiner Einwirkung auf die Menschheit sagt, nur den abstrakten Satz: an Adam vollzog sich Folge der Sünde das göttliche Dekret (*κρίμα*), daß er sterben mußte nach 1 Mos. 2, 17., und nachdem Gott dieses Verdict bei der Sünde des ersten Menschen in Anwendung gebracht fuhr er bei allen übrigen sündigenden Menschen fort, es vollziehen \*\*). Man beruft sich darauf, daß doch der Ap. Stelle der Genes. vor sich hatte, daß man daher auch in sel-

---

excepta, horribilem deteriorationem profluxisse, quae apud Mos. Gen. 3, 14. 17. maledictio vocatur; nachher soll durch einen Umgang a toto ad partem vom Tode in der Menschenwelt in dem *ἐν παντί ἀνθρώπου* gesprochen werden.

\*) Warum hat der Ap. des Satans nicht Erwähnung gemacht? Beng. antwortet: Satanus opponitur Deo, Adamus Christo; a oeconomia gratiae describitur potius, ut est Christi, quam ut

\*\*) Genau ebenso hat früher Crell sich ausgedrückt: *quae re ipsa nihil inesset iniqui, potuit Deus id quod semel transgressionis supplicium in posteris etiam Adami ratum vel licet non eodem prorsus modo peccantibus.*

Worten nichts Anderes suchen dürfe, als was diese enthält, und daß überdies der 13. und 14. B. keine andere Bed. von *θάνατος*, als die des physischen Todes zulasse. Allein so einfach läßt sich diese Frage nicht entscheiden. Schon das läßt sich fragen, ob der Ap. die Androhung des Todes in der Stelle der Genes. bloß von dem leiblichen Tode erklärt habe. In dem Tage, wo der Mensch von dem Baum der Erkenntniß frisst, stirbt er nicht wirklich, wie ihm angedroht worden. So war denn die Auslegung nahe gelegt, daß jene Androhung des Sterbens ein sterblich werden, eine veränderte Beschaffenheit des leiblichen Organismus ausdrücken sollte; auch haben Rabbinen die doppelte Setzung des *תָּוֹם* als Substant. und als Verb. urgirt und darin die Andeutung des Todes der Seele und des Leibes *תָּוֹם תְּוֹמָהּ שָׁמַרְתָּ תְּוֹמָהּ* gefunden (R. Albo in Sepher Iffarim B. 4. R. 41.). Blicken wir ferner auf die nachfolgenden Aussprüche, so läßt sich aus dem Gegensatze, welchen B. 16. das *κατάκριμα* an dem *δικαίωμα* hat, schließen, daß in dem *κατάκριμα* mehr liege, als die bloße Verurtheilung zum physischen Tode; B. 17. steht dem *ὁ θάνατος βασιλευσε* das *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι* gegenüber und B. 18. dem *κατάκριμα* die *δικαίωσις ζωῆς*. Da nun die *ζωή* das ewige Leben unter der Qualität des wahren Lebens bezeichnet, so deutet dieses darauf, daß auch der *θάνατος* den Mangel des Lebens, der Seligkeit und zwar diesseits und jenseits umfasse; auch B. 21. ist dem *θάνατος* die *ζωή αἰώνιος* gegenüber gestellt und läßt daher vermuthen, daß unter dem *θάνατος* nicht ausschließlich der Akt des physischen Sterbens verstanden sei. Ganz unmöglich ist es, bloß mit dem Begriffe des physischen Todes in R. 6, 16. 21. 23. 7, 5. 10. 24. 8, 6. 13. auszukommen, und wirklich ist Mey. an diesen Stellen zum Aufgeben des ausschließlichen Begriffs des physischen Todes nöthigt worden, während Fr. mit einer Constanz, die hier vielmehr Eigensinn zu nennen ist, an allen diesen Stellen den nackten Begriff der *mors physica* vertheidigt hat. — Schon der alttestamentliche Sprachgebrauch hatte ja die Worte *תָּוֹם* und *תָּוֹם* in umfassenderem Sinne zur Bezeichnung von Unseligkeit und Seligkeit eingeführt, 5 Mos. 30, 15. Jerem. 21, 8. Sprüchw. 11, 19. Sir. 15, 17. Diesen alttestamentlichen

Sprachgebrauch finden wir nun auch und zwar gewöhnlich mehr in ethischer Beziehung in allen Schriften des N. T. wider, Matth. 8, 22. Luc. 10, 28. 15, 32. Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14. Jak. 1, 15. 2, 17. 20. 2 Kor. 2, 16. 1 Tim. 5, 6. Eph. 5, 14. Bei B. ist noch besonders die Aufmerksamkeit auf die Stelle 1 Kor. 15, 55. 56. zu richten. Bei der Auslegung derselben ist von den Interpreten die Frage noch nicht gründlich genug erörtert worden, in welchem Sinne die Sünde ein *κέντρον* des Todes genannt werde. Ist bei dem Bilde des Stachels der Vergleichungspunkt die antreibende Kraft wie Apostelgesch. 9, 5., dann wird die Sünde von B. als die fortwährend den Tod veranlassende Macht bezeichnet. Dies ist die Ansicht von Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode S. 200. und Dlsb. zu 1 Kor. 15, 55. \*). Ist aber der Vergleichungspunkt das Schmerzbringen, hat man nicht sowohl an den Stachel des Treibers, sondern an den eines stechenden Insekts zu denken, so wird die Sünde als dasjenige bezeichnet, was den Tod schrecklich mache, und es folgt daraus daß der Ap. mit *θάνατος* den Begriff jenseitiger Unseligkeit verbunden habe. Dies ist die gewöhnliche, neuerlich auch von Neander angenommene Ansicht. Für die Meinung, daß *κέντρον* die treibende Gewalt anzeigen soll, ließe sich auch ein sprachlicher Grund aufstellen, nämlich der, daß, wenn bloß der Schmerzbringende bezeichnet werden sollte, anstatt *κέντρον* vielmehr das Wort *σκόλοψ* sich erwarten ließe, welches 2 Kor. 12, 7. von der Vulg. und Eras m. unrichtig *stimulus* übersetzt wird und vielmehr durch *sudes* oder *assula* (Beide die engl. Uebers. u. A.) übertragen werden müßte. Demnach steht dieser Auffassung der gewichtige Einwand entgegen: wie konnte dann B. triumphiren, daß dieser Stachel überwunden sei, da ja von der Nothwendigkeit des physischen Todes auch die durch Christum Erlösten nicht befreit sind? Demnach erwies

\*) So schon Aug. c. duas epp. Pel. 1. 4. c. 7., den die Kopführten unberücksichtigt gelassen. Er sagt: *aculeus mortis est pocus, i. e. aculeus cuius punctione fit mors, non aculeus qui pungit mors. Sicut venenum si bibitur, appellatur poculum mortis, quod eo poculo facta sit mors, non quod morte sit poculum factum, aut a morte sit datum.*

) aus dieser Stelle, daß *θάνατος* im Sinne des Ap. den Lebensbegriff der jenseitigen Entbehrung der *ζωή*, der jenseitigen Seligkeit mit in sich schließt. Vielleicht muß man aber noch weiter gehen. Denn behält man B. 56. die Lesart *ἄδη* bei, so führt der Lachmannsche Text *θάνατος* hat, so ergiebt sich ja gleich die Vorstellung, daß die Gestorbenen, wosfern die Erlösung nicht hinzutritt, dem Hades angehören! Auch 2 Tim. 1. 10. wird dem *θάνατος*, der die Menschen, welche ohne Erlösung sterben, trifft, die *ζωή* und *ἀποθανοσία* entgegengesetzt. Schon Orig. hat unter dem *θάνατος* die mors peccati verstanden, Ambr. die mors secunda oder aeterna, Orig. spricht quaestio 32. vgl. de civ. Dei 13, 12. von dem vierfachen Tode: mors animae, mors corporis, jene mors animae, d. i. die Strafe bis zur Auferstehung, mors animae und corporis nach der Auferstehung. Theoph. R. 8, 13. verbindet die Beziehung auf diesseitige und auf jene Unseligkeit, und Chrys. spricht am Schlusse der 13ten Hom. am Anf. der 14ten ebenfalls aus, daß beide Beziehungen einander greifen. Auch die orthodoxe Dogmatik der lutherischen Kirche begreift unter dem Ausdrucke an dieser St. mors corporis, spiritualis, aeterna (Gerhard loci theol. T. XVII. 34 f.), die reformirte mors temporalis und sempiterna (aresius hydra Socinianismi II. S. 316 ff.). Unter den Socinianern und arminianisch gesinnten Theologen finden wir nun mehrere, welche sogar die Beziehung auf den physischen Tod ganz ausgeschlossen wissen wollen und nur den weitern Begriff der miseria, oder auch bestimmter der mors secunda, mortis aeterna gelten lassen, Bötkel, der Socinianer, de relig. 1. 3. c. 31., der arminianisch gesinnte Genfer Theologe Vernet selecta opuscula in der Abhandlung über vorliegende Stelle, Töllner theol. Untersuchungen, Bd. 1. ft 2., welcher jedoch S. 62. dieser Abhandlung sagt, daß der leibliche Tod mit unter «dem ganzen durch die Sünde verletzten Elend begriffen werde müsse», Seml.\*), Koppe, unter den neueren Theologen Bretschn. in der Dogm. II.

\*) Seml. zu R. 5, 12.: et per peccatum etiam morti patuisse tam (infelicitatis omni generi); zu R. 6, 21.: *θάνατος* involvit ionem christianam, copiosam; eam qui satis detexerit quod

S. 393. 3. A. und in andern Schriften, Baumgarten-  
 Crusius bibl. Theol. S. 354. haben in *θάνατος* das Mo-  
 ment des physischen Todes mit Inbegriff des darauf folgenden  
 unseligen Zustandes im Habes verstanden. Keander, *Acta*  
 (Recens. von Usteri in Schwarz theol. Annalen 1822),  
 davon ausgehend, daß die Nothwendigkeit des Todes auch schon  
 vorher als Naturgesetz vorhanden gewesen, finden hier in  
 1 Kor. 15, 55. nur den Ausdruck, daß durch die Sünde der  
 Tod im Bewußtseyn des Menschen die Form eines *ποινή* er-  
 halten habe. Einen weiten Umfang hat dann wieder der Be-  
 griff auch in neuester Zeit bei Usteri, Schmid, Kitzsch,  
 Krabbe erhalten, welche darin den Ausdruck des Uebels, der  
 Disharmonie im weitesten Sinne finden. Kitzsch: «Der Tod  
 faßt die ganze Fülle des Verderbens in sich, welches über ein  
 sinnlich vernünftiges Wesen bei nicht aufgehobener sündlicher  
 Richtung von Gott ergehen kann oder muß — auch jede ein-  
 seitige Verbannung von dem Leben, ja nicht nur das äußere  
 Unheil, welches im Zusammenhange mit dem Weltganzen er-  
 leiden ist, sondern auch die innere Verdammniß und sündliche  
 Lebenshemmung, vermöge welcher jeder Sündenfall ein Todes-  
 fall und jeder Fortschritt in der Sünde neues Sterben wird»  
 (Syst. der Christl. Lehre S. 214. 3. A.).

Auch wir theilen die Ueberzeugung, daß der Ap. nicht  
 dieß mit dem Ausdrucke *θάνατος* zu bezeichnen pflegte, und es  
 gleich, daß er es als die Folge des Sündenfalles angesehen hat.  
 Doch muß hievon noch die Frage unterschieden werden, ob es  
 ihm an jeder einzelnen Stelle alle diese Beziehungen zugleich  
 vergegenwärtigten. Der Greget hat kein anderes Mittel, hierüber  
 zu entscheiden, als den Zusammenhang, und dieser giebt fast  
 wegs immer hinlängliche Gründe für eine solche Entscheidung.  
 In unserm Abschnitte läßt sich außer der Nothwendigkeit des  
 physischen Sterbens nur noch auf das eine Moment des darauf  
 folgenden Zustandes der Unseligkeit, des Bleibens im Tode mit  
 Wahrscheinlichkeit schließen, nämlich aus dem Gegenfage *καὶ  
 τῷ αἰώνιῳ*; dieses letztere Moment tritt auch unklar

non sine conscientiae ministerio contingit, christianismi praesentiam maxime perspicit.

, 21. 23. hervor, wogegen R. 7. 10. 11. u. 24. vorzüglich das durch den inneren Zwiespalt verursachte Elend gedacht werden muß. — Eine nähere Bestimmung fordert nun noch der Begriff des physischen Todes selbst, da, wie wir gesehen haben, einigen Interpreten, wie Neander und Lücke, nicht das um dieses physischen Todes, sondern nur die Qualität, zu welcher derselbe eintritt, gemeint seyn soll. Aus dem Spruche: Du bist Erde und sollst zu Erde werden 1 Mos. 19. und aus 1 Kor. 15, 22. kann unserer Ansicht nach, in wir mit Schmid, Krabbe, Olsh., Rißsch \*) übereinmen, nicht die Nothwendigkeit dessen, was wir Todten, sondern nur die Möglichkeit des Sterbens bei dem Menschen gefolgert werden. Deutet nicht der Lebensgenuss, dessen Genuss dem gefallenem Menschen untersagt wird, mit er nicht lebe ewiglich, darauf hin, daß der Mensch die Unterbrechung des Todes eines unvergänglichen Lebens theilhaft werden können? Eine Verwandlung, Verklärung von der Erde genommenen Hülle würde zwar auch damit ausgeschlossen werden können, aber wohl jener gewaltsame Bruch des Lebensfadens, den wir Tod nennen — die Rabbinen sagen: der Mensch wäre durch einen Kuß des Höchsten in einen höhern Zustand hinübergerückt worden. Dieser gewalt-

\*) Auch Fr. spricht für diese Ansicht der Sache S. 292. Anm. streitet gegen Bretschn. und Reiche, welche zwischen Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 21. und zwischen 1 Kor. 15, 47. den Widerspruch finden, nach der letzteren Stelle Adam sterblich geschaffen sei, nach der ersteren Widerspruch, daß nach 1 Kor. 15, 48—50. die Menschen sterblich sind, weil sie von einem Sterblichen stammen, hier dagegen, weil sie selbst gesündigt haben. Er irrt sich indessen mit der liberalen Bemerkung, für die der Ap. ihm Dank wissen muß: sed nimirum tant alicui (sic) alia alio tempore placere! Hat er denn vergessen, er wenige Seiten vorher (S. 280.) Rück. zu bedenken gibt: qui hic luce suae mentis tenebras rectius accusavisset, quam Paulum, et acutissimum et subtilissimum, perturbate dixisse contendit. Er ist nicht auf den Gedanken kommen müssen, daß der angebliche Widerspruch eben nur entstand, weil er dem P. seine eigne Melioration unterschob, daß die Sünde und der Tod des Einzelnen mit Adams Sünde und Tod in gar keinem Kausalverhältnisse stehe! S. z. εφ' ωτες ημαστων.

wo auch schon Kenntniß der christlichen Dogmen auf die jüdischen Lehrer Einfluß geäußert hatte, so daß sie wenigstens keinen sichern Maßstab für das angeben, was zur Zeit des Ap. schon der jüdischen Theologie war.

Die ältesten hieher gehörigen Aussprüche sind **Beck. 2, 24. 27.** **Sirach 25, 24. (32.);** nächst diesen Stellen der Ausspruch in dem mystischen Kommentar zur Genesis **Berachot Rabba** (wenn anders derselbe mit **Sun. 3** schon in's 4te Jhd. zu setzen seyn sollte) **Bar. 12, 14.:** **הָאֵלֹהִים בְּרֵאשִׁיתוֹ הָיָה הַיְשׁוּבִים וְהָאָדָם בְּאַחֲרֵיתוֹ**, «**Das** alles vollkommen geschaffen wurde, sowie der erste Mensch schuldige, wurde alles verkehrt und kehrt nicht wieder in die Ordnung, als bis der Messias kommt.» Sodann kommen in Betracht die Aussprüche aus dem Targum von **Pred. Salomo 7, 2** und von **Ruth 4, 23.**, welche vielleicht in's achte Jahrhundert gehören. Im Targum zur ersteren Stelle heißt es: «**Als** schuf den Menschen einfach», **וְהָאָדָם בְּרֵאשִׁיתוֹ הָיָה הַיְשׁוּבִים**, «**Allein** die Schlange und das Weib verführten ihn und bewirkten, daß er und allen Erdbewohnern der Tod zugezogen wurde.» Der Targum von **Ruth 4, 22.**, indem er erzählt, Davids Vater **Isai** auch **נָחֻשׁ** geheissen, setzt hinzu: **וְהָאָדָם בְּרֵאשִׁיתוֹ הָיָה הַיְשׁוּבִים**, «**Isai** lebte viele Tage, bis daß vor **God** der Rathes gedacht wurde, den die Schlange der **Eva** gab. — Wegen dieses Rathes werden alle Menschen der Erde des Todes schuldig.» Dieselbe Lehre dann bei dem Rabbinen **R. Schabbath** (ft. 1293.) im Buch **Sepher Haemunoth**: «**In** den mystischen Kommentaren sagen unsere Lehrer: wenn **Adam** und **Eva** nicht gesündigt hätten, **וְהָאָדָם בְּרֵאשִׁיתוֹ הָיָה הַיְשׁוּבִים**, so wären ihre Nachkommen nicht mit der Neigung zum Bösen behaftet worden, und ihre Form wäre vollkommen wie der Engel Form geblieben, und die Bervünschungen zeigen, und sie wären lebendig und»

\*) Wenn die Hypothesen von **Sun. 3** (Gottesdienstl. Vorträge S. 8. vgl. 77.) richtig sind.

folgenden Periode aber den Beweis daraus hernahm, daß der Ap. in diesem Lehrstücke noch vom rabbinischen Aberglauben abhängig gewesen, und daß wir uns eben deshalb hier nicht im Gebiete christlicher, sondern jüdischer Lehre befänden, vgl. Eckermanns Glaubenslehre B. II. S. 89., Ammon Bibl. Theol. 2. A. B. I. S. 326 ff., deßgl. excursus C. zu Koppe's Commentar und Nova opusc. de vestigiis theol. Jud. in Ep. ad Rom. Von dogmatischem Interesse geleitet suchten gegen Biringa observationes sacrae I. III. c. 8. 9. und Süßkind im Magazin für Dogmatik und Moral St. 13. (vgl. auch Bartolucci Bibliotheca magna Rabbinica II. S. 47 sqq.) zu zeigen, daß die Lehre des Zusammenhangs der menschlichen Sündhaftigkeit mit Adams Sünde nicht die gewöhnliche Lehre der Rabbinen sei. In der That lassen sich auch viele Aussprüche derselben nachweisen, in denen gelehrt wird, daß die concupiscentia mala, von ihnen nach der Stelle 1 Mos. 8, 21. יצר הרע genannt, von Gott selbst jedem Menschen angeschaffen sei. Diese Aussprüche können insofern zum Theil aus creatianischen Ansichten erklärt werden, aus der Annahme, daß Gott das böse Princip, welches Adam in sich selbst setzte, nun auch in jede Seele setzt, welche er schafft, theils beruhen sie, wie bei Moses Maimon, R. Sebuda Levita, auf neuplatonischen oder kabbalistischen Ansichten von der Materie, welche als Negation und daher als das Böse betrachtet wird. — Wir können dem ganzen Nachweis der rabbinischen Parallelen kein besonderes Gewicht beilegen, denn die Uebereinstimmung des Ap. mit rabbinischer Lehre geht ja nicht weiter, als die Uebereinstimmung dieser Lehre mit dem, was schon in der Genes. ausgesprochen oder wenigstens angedeutet liegt. Ueberdies, muß zugestanden werden, daß die Lehren des Ap. eben so häufig mit den gangbaren rabbinischen Lehren in Widerspruch stehen, als in Uebereinstimmung, z. B. in dem, was der Ap. 1 Kor. 15. von der Auferstehung sagt, so kann nicht bezweifelt werden, daß Offenbarung ihn geleitet hat, gewisse Elemente seiner jüdischen Theologie unverändert beizubehalten, andere zu modificiren, noch andere schlechthin zu verwerfen. Es ist endlich nicht außer Acht zu lassen, daß die angeführten Stellen der Rabbinen größtentheils aus einer Zeit herrühren,



bezogen werden, da dieses *ἐν* entfernt steht und *ἐν* nicht wie die Itala und Vulg. es wiedergiebt, in quo übersetzt werden kann \*), man würde dann nämlich nur mit Defum. erklären können «nach welchem.» Vgl. Matthiä S. 1167. Vigor S. 620. 621. Loup ad Snidam I. S. 261. Was übrigens den Sinn betrifft, in welchem von Aug. das Sündigen *lumbis Adami* gedacht worden, so ist dieser Satz nach der Ansicht des Realismus zu fassen, nach welcher die Gattung als das in jedem Individuum Präsente gefaßt wird, so daß die wesentliche Veränderung des Individuums auch die Gattung afficirt. Aug. de pecc. mer. et rem. l. 3. c. 1. in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illa insita vi, quo eos gignere poterat, adhaerentes omnes ille unus fuerunt. De civ. Dei l. 13. c. 14. Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus in uno; nondum erat nobis sigillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur. Ebenso Anselm. de conceptu virg. c. 8.: non quia tunc peccavimus, quod nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus. Mit diesen Stimmen der alten Kirche verbinden wir noch, was Calixt hier sagt: in uno omnes peccaverunt, hoc est, incurrerunt necessitatem contrahendi peccati, quum generantur, ut ita in illo peccarint, quoad originem peccati, quod inde infallibiliter trahant. Nam quomodo in Adam omnes peccarint actualiter sive actu transgressi sint, nequidem credo concipi aut intelligi potest. So wenig man *ἐφ' ᾧ* auf Adam zurückbeziehen kann, eben so wenig kann man sich entschließen, *ἐφ' ᾧ* mit Aug. (der es als Hypothese aufstellt contra duas epp. Pel. l. IV. c. 4.), *ἐφ' ᾧ* mit Glöckl. auf das nächst vorangegangene Subject *ὁ ἄναρχος* zu beziehen. Die lehterwähnten Ausleger nehmen für *ἐν* in

\*) Möglich ist es, daß, wie Fr. vermutet, in quo auch nicht einmal von den alten lat. Uebersetzern in dem Sinne genommen worden man ihm gewöhnlich giebt, daß sie es vielmehr für quoniam oder quatenus gebrauchten, wie das französische en ce que, so wahrscheinlich das in quo R. 8, 3. Indes ist zu beachten, daß It. und Vulg. bei *ἐν πολλῶν* Gal. 3, 16. ebenfalls durch in multis übersetzt haben.

verändert ewig in der Welt gewesen.» R. Mosche von Trana (im 15. Jahrh.) Beth Elohim F. 105. c. 1.: «Mit derselben Hande, mit welcher Adam sündigte, sündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt.» Mehrere andere Stellen der Rabbinen über diese Materie finden sich in Snabel Amoenitates typicae et emblematicae in der 1. Abhandlung, bei Sommer theologia Soharica S. 23. 24., Schöttgen zu Jeser St., Wetstein zu Kap. 5, 14.

*Kai oúτως* ist dem Sinne nach: *διὰ τοῦ εἰσληλυθέντος τῆν ἁμαρτίαν εἰς τὸν κόσμον καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς θάνατον*, mit Vergleichung des ähnlichen Gebrauchs von *εἰς* 11, 26. 1 Kor. 11, 28. 14, 25. 1 Theff. 4, 17. Hebr. 6, 15.; wie Rothe sagt, könnte man es durch «auf diesem Wege» wiedergeben. In dem *διήλθεν* liegt, daß, was in Adam in die Erscheinung getreten, bei ihm allein nicht stehen blieb, und richtig bemerkt Rothe, daß das Wort zu dem *εἰσλήθει* nicht sowohl in antithetischem, als in klimaktischem Verhältnisse steht. Von der Ausbreitung eines Gerüchtes steht das Wort Luc. 5, 15. Thukyd. 6, 46. Plut. vita Alcib. c. 2., so *umor pervadit*. — *Ὁ θάνατος* fehlt im D E F G, in der Itala und lateinischen Vätern, die Philox. hat es mit dem *Christus* bezeichnet, bei Chryf. und Theod. steht das Wort nach *διήλθεν*. Man kann Dsch. nicht Recht geben, wenn er es passender findet, da *θάνατος* nur Nebenbegriff sei, das *διήλθεν* auf den Hauptbegriff *ἁμαρτία* zurückzuführen. Von B. 15. an ist vorzugsweise von der durch Christum erlangten Freischaft der *ζωή* die Rede, insofern diese das Ziel ist, wohin *οἱ* die erlangte *δικαιοσύνη* führen soll (B. 21.), daher kann man auch, wo vom Verhältniß der Sünde und des Todes die Rede ist, sagen, daß der Hauptbegriff vielmehr das Eintreten des Todes sei, welcher durch die Sünde vermittelt worden. Nach wenn *ὁ θάνατος* unächt wäre, müßte es doch nach dem Zusammenhange ergänzt werden, indem dieß sowohl durch das *διὰ ᾧ πάντες ἡμαρτον* erfordert wird, als durch B. 14. — *Ἐφ' ᾧ* kann nicht mit Drig., Vulg., Aug., welchen sich die meisten katholischen Ausleger und unter den evangelischen Beza, Piscator, Galixt., Cr., Schmid, Calov, Quenstedt, Raphel angeschlossen haben, auf *εἰς ἄνθρωπος* zurück-

«unter der Bestimmtheit, daß» das einfachere «insofern als zur Uebersetzung wählen. Es unterscheidet sich nämlich die Konjunktion von «weil» dadurch, daß das letztere nur überhaupt den Grund angiebt, das erstere genauer hervorhebt, daß Wirkung und Ursache in strengem Wechselverhältniß stehen; ähnlich verhält es sich mit dem alterthümlichen «μαρτα», welches Rothe in 2 Kor. 5, 4. zur Uebersetzung angewendet hat. Welche Bestimmung hebt also der Ap. durch diesen Zusatz hervor? Er begründet und erläutert das οὐτως durch die Bemerkung, daß ja wirklich die Sünde bei allen wie bei dem eingetreten. Ἠμαρτον kann hier keinen anderen Sinn haben, als in 3, 23., die einfache Erwähnung des Faktums der gemeinen Thatfünde, und zwar zeigt B. 13. 14., daß mit diesen Thatfünden nicht bloß bewußte Gesetzesübertretungen, sondern auch unbewußte zu begreifen sind, denn nicht bloß durch die παραβάσις, sondern auch durch die ἀμαρτία der θάνατος herbeigeführt, vgl. zu 4, 15. Wie aber, kann man fragen, steht es dann mit dem θάνατος der Unmündigen oder gar der Embryonen? Der Ap. hat hier an diese nicht gedacht und somit geht diese Frage über die streng erregte Aufgabe hinaus. Wenn sich jedoch die Richtigkeit der Aussage auch dadurch bewähren soll, daß durch dieselbe ein Autor nicht mit sich selbst in Widerspruch gesetzt wird, so werden wir auf dieser Frage nicht ganz entzehen können. Schmid, der ebenfalls berührt, beantwortet sie dahin, daß doch bei den Kindern ein Analogon der Sünde statt finde und vergleicht Röm. 7, 8. 9. Es kommt nun freilich darauf an, ob der Gebrauch des ἡμαρτον das individuelle Thun hervorheben wollte\*), oder nur das Einwohnen des Hanges, welches

es „eine in sich selbst krankhafte Phrase“ nennen? Sie entspricht deshalb weil, proter ea quod, und giebt man zu, daß die Phrase in dem, insofern übersezt werden kann, so ist es doch wohl Entzehen gegen die so nahe liegende Bed. weil zu streiten. Man mag sie als ursprüngliche Bed. „bei dem, daß“ festhalten. In Verbindung mit verbis affectuum übersezt man es auch wegen, so μετανοω in 2 Kor. 12, 21.

\*) Unter den Alten hat vorzüglich Theod. die Aktualität, die ἡμαρτον liegt, hervorgehoben: οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ἕπονται.

h das Thun manifestirte. Vergleicht man 3, 23., so wird in der letzteren Ansicht geneigt. Im Sinne des Apostels so man dann antworten, auch die Unmündigen haben am Theil; insofern sie diejenige reale Möglichkeit, Disposition Sünde in sich tragen, welche bei weiterer Entwicklung mal zur Thatfünde wird. — Fassen wir nun bloß unsere alle in's Auge, so hat es ganz den Anschein, daß sie nicht hwenig auf den Zusammenhang der Sündhaftigkeit der Einten und der des ersten Menschen führt. Man könnte sagen, Apostel bestimme nichts darüber, wie es gekommen sei, daß, hdem einmal die Thatfünde in die Welt getreten, auch alle zehne daran Antheil hatten, und sage nur, daß sich das ale Verhältniß zwischen Thatfünde und Tod, wie es sich n Anfange des Menschengeschlechtes darstellte, auch bei n Uebrigen wiederholte. Allein auch wenn wir über diesen B. nicht hinausgehen, ergibt sich jene Annahme als

lichting: Hoc addit apostolus, ne cui iniquum esse videretur es homines morti subiaci, quod pater illorum peccaverit et morti octus fuerit: respondet, etsi hoc iniquum non esset, nam in ris mors non haberet rationem poenae, sed tantum effectus et peccati parentis, qui sortem et conditionem, quam culpa sua accersivit, ad liberos propagasset; tamen tanto justius hoc nit, quod omnes hujus liberi et ipsi peccarint. Dices, infan non peccasse, et tamen multos illorum mori. In infantibus ur mors non habet rationem ullam poenae; et si quae sit, non antum est poena, sed potius parentum; cum quibus alioquin am infantes, antequam adolescant, et suo uti intellectu et arbitrio ipiant, pro uno veluti homine censendi sunt, et quasi tata quaedam parentibus membra, surculorum instar, antequam ipsi peculiare fiant arbores. Significat Apostolus, si quis ex ami posteris a peccato sese continuisset, eum potuisse non mori; d Enocho et Eliae evenit, quamvis et isti sine peccato non essent. n si quis iterum hic infantes obficiat, notandum est infantes non care, quia peccare non possunt; at hic intelligendi forent, non peccarunt, quamvis peccare possent. — Unter den cren hat am meisten Anstoß an diesem Momente der Aktualität, in dem Zusage liegt, Finkh genommen, weil er darin einen Widers ch mit der Voraussetzung der Abhängigkeit des Todes der Nachkom von der Sünde des Stammvaters fand. Daher der Einfall, *εγ' ὅ* quam zu übersetzen und die unnatürliche Erklärung von *ἐν ὁμοιω* x. τ. λ., s. Zübinger Zeitschr. 1830. 1. B. S. 126 f.

eine unhaltbare. Hat der Ap. ausnahmslos den *ἄνατος* als Folge der Sünde betrachtet, so mußte dieser Satz auch auf die unmündigen Kinder Anwendung haben, bei denen von Thatsünde nicht die Rede seyn kann. Doch auch wenn wir diese Konsequenz bei Seite setzen, sollte er den Umstand, daß, nachdem einmal die Sünde eingetreten, sie auch ausnahmslos alle Individuen ergriff, nicht in einem Kausalzusammenhange mit der ersten Sünde gedacht haben? Mit Nothwendigkeit wird man nun auf dieser Annahme durch B. 15. 17. 18. 19. hingeführt: wie konnte er sagen, daß durch die Sünde des Einen Alle zu Sündern geworden sind, wenn nicht irgendwie die Sünde des Ersten auch die der Uebrigen mit kaufte. Schon Löllner hat sich hierüber in der angeführten Abhandlung verständig und vorurtheilsfrei ausgesprochen. Und welcher Art ist nun dieses Kausalverhältniß? Den nächsten Aufschluß darüber müßte uns die Parallele mit Christo geben, da der Ap. sagt, daß eben so durch Christum *δικαιοσύνη* und *ζωή* komme, wie durch Adam *ἁμαρτία* und *θάνατος*; nun kommt nach B. 11. die *δικαιοσύνη* an uns als eine *δωρεά*, nach B. 18. in der Form der *δικαίωσις*, und da Kap. 3. u. 4. die Lehre von einer *iustitia forensis* und *imputata* vorgetragen haben, so scheint es, daß wir auch bei der Sünde nur an eine *imputatio* zu denken haben: bleiben wir jedoch hiebei stehen, so stimmen jene folgenden Verse mit diesem 12. nicht überein, insofern durch das *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* das *κατάκριμα* des *θάνατος* von der individuellen Sündhaftigkeit abhängig gemacht wird, und bei der bloßen Zurechnung der adamitischen Sünde immer nicht erklärt wird, wieso nach dem Eintreten der Sünde in die Menschheit die Sündhaftigkeit mit ausnahmsloser Universalität in derselben geherrscht hat. Gelingen wir aber zu dem Begriff einer ohne eigenes Zuthun entstandenen Sündhaftigkeit allein durch Annahme einer *imputatio*, oder nicht auch durch den Begriff der Fortpflanzung, vermöge deren der Einzelne zunächst leidet an der allgemeinen Sündhaftigkeit Theil nimmt? Gewiß, daher denn der *iustitia imputata* zunächst das leidentliche Verhalten zur adamitischen Sündhaftigkeit gegenübersteht. Auf dieses objektive Verhältniß bezieht sich das in Adam stehen in Adam gerecht werden, 1 Kor. 15, 22. Allein wir dürfen

durch das Thun manifestirte. Vergleicht man 3, 23., so wird man der letzteren Ansicht geneigt. Im Sinne des Apostels wird man dann antworten, auch die Unmündigen haben am Tode Theil; insofern sie diejenige reale Möglichkeit, Disposition zur Sünde in sich tragen, welche bei weiterer Entwicklung allemal zur Thatfünde wird. — Fassen wir nun bloß unsere Stelle in's Auge, so hat es ganz den Anschein, daß sie nicht nothwendig auf den Zusammenhang der Sündhaftigkeit der Einzelnen und der des ersten Menschen führt. Man könnte sagen, der Apostel bestimme nichts darüber, wie es gekommen sei, daß, nachdem einmal die Thatfünde in die Welt getreten, auch alle Einzelne daran Antheil hatten, und sage nur, daß sich das fatale Verhältniß zwischen Thatfünde und Tod, wie es sich beim Anfange des Menschengeschlechtes darstellte, auch bei allen Uebrigen wiederholte. Allein auch wenn wir über diesen 12. B. nicht hinausgehen, ergibt sich jene Annahme als

Schlichting: Hoc addit apostolus, ne cui iniquum esse videretur omnes homines morti subijci, quod pater illorum peccaverit et morti subiectus fuerit: respondet, etsi hoc iniquum non esset, nam in liberis mors non habet rationem poenae, sed tantum effectus esset peccati parentis, qui sortem et conditionem, quam culpa sua sibi accersivit, ad liberos propagasset; tamen tanto justius hoc evenit, quod omnes hujus liberi et ipsi peccarint. Dices, infantes non peccasse, et tamen multos illorum mori. In infantibus igitur mors non habet rationem ullam poenae; et si quae sit, non infantum est poena, sed potius parentum; cum quibus alioquin etiam infantes, antequam adolescant, et suo uti intellectu et arbitrio incipiant, pro uno veluti homine censendi sunt, et quasi signata quaedam parentibus membra, surculorum instar, antequam et ipsi peculiariae fiant arbores. Significat Apostolus, si quis ex Adami posteris a peccato sese continuisset, eum potuisse non mori; quod Enocho et Eliae evenit, quamvis et isti sine peccato non essent. Nam si quis iterum hic infantes obijciat, notandum est infantes non peccare, quia peccare non possunt; at hic intelligendi forent, qui non peccarunt, quamvis peccare possent. — Unter den Aeuern hat am meisten Anstoß an diesem Momente der Aktualität, das in dem Zufuge liegt, Einkh genommen, weil er darin einen Widerspruch mit der Voraussetzung der Abhängigkeit des Todes der Nachkommen von der Sünde des Stammvaters fand. Daher der Einfall, ἐφ' ᾧ quaquam zu übersetzen und die unnatürliche Erklärung von ἐν ὁμοιω-  
ματι z. 7. 2., f. Lübingcr Zeitschr. 1830. 1. Q. S. 126 f.

oder verwerfen ihn entschieden, wie Beza z. u. St., in welchem Falle sich dann die Aussicht darbietet, auf irgend eine mysteriöse Weise eine Mitwirkung behaupten zu können. Unter den abweichenden Erklärungen des *ἵμαρτον* ist zuerst die von Calvin, Artius zu erwähnen: *peccare est corruptos esse et vitiosos*, Mel.: *id est, omnes habent pecc. propagatum et reatum*. Phrasis enim Ebraea consideranda est, in qua verba tantum significant actiones, sed saepe aliquid habitum. Aus dem Worte folgt dies nicht, wengleich, wie wir vorhin zeigten, dies von Paulus vorausgesetzt wurde. Sodann ist vorzüglich die Auffassung zu erwägen, welche dem Worte die Bed. von « bestrast werden » (als Sünder behandelt werden) giebt; sie hat eine weite Ausbreitung gefunden, denn nach dem Vorgange von Chryf. und Theoph. hat sich ihr der größte Theil der socinianischen und arminianischen Interpreten angeschlossen: Crell, Völkcl, Grotius, Limb., Locke, Turr., Elsén. (obs. sacr. ad h. l.)\*), auch Storr, Flatt, Wast sie findet sich ausführlich vertheidigt in dem Werke von Wihl de imputatione peccati Adami, auch herausgegeben von Seml. in seinem Buche Pelagii epistola ad Demetriadem S. 270 sqq., desgleichen bei Taylor Schriftmäßige Lehre von der Sünde. Leipzig 1769. Um die Verwerflichkeit der Sünde mehr in's Licht zu stellen, — so argumentiren diese Ausleger — unterwarf Gott auch zugleich die Nachkommen der Strafe, d. i. dem physischen Tode und ließ sie sterblich werden; eine Ungerechtigkeit liegt darin nicht, denn es kam andererseits ihnen auch diese Strafe wieder zum Besten dienen. Zu ihrer Begründung hat sich diese Auffassung nur auf die LXX. Gen. 43, 8. (9.) 44, 32. 1 Kön. 1, 21, Hiob. 9, 2 berufen können. Die philologische Irrationalität derselben leuchtet ohne Weiteres ein; das Strafbarwerden ist nämlich in den angeführten Stellen die *notio adjuncta* des Sündigens, so daß diese Bed. des Sündigens überall zu Grunde liegend gedacht werden muß. Dürfte man freilich mit Dekum., Süssl., Böhme, Chr. Schmid, Schott, Bretschn. das *quomocunque nati fuerimus*. Die Bedenken gegen den Pelagianismus habe ich erläutert im Litt. Anz. 1834. St. 22. 23.

\*) Nach Elsén. heißt auch *ἐφ' ᾧ propter quem*.

λοι καταστάθην B. 19. bloß auf die faktische Bestrafung  
 er die Strafbarkeit beziehen, so würde dieser Ausdruck  
 Erklärung dieser Worte unterstützen; aber philologisch würde  
 Erklärung eben so irrationell seyn.

B. 13. 14. Zwei Verse, bei denen eine außerordentliche  
 Uebereinstimmung der Ausleger hervorgetreten ist. Das γάρ zeigt,  
 daß der Apostel einen der in B. 12. ausgesprochenen Gedanken  
 bekräftigen will, entweder den zuletzt in den Worten ἐπ' ᾧ  
 ἡμᾶς ἡμαρτων ausgesprochenen oder den Hauptgedanken des  
 Verses. Welches ist der Hauptgedanke? Wir sagen: der  
 d. h. im Gefolge der Sünde von dem Anfänger der Mensch-  
 heit aus auf alle Andern übergegangen; für diesen Gedanken  
 findet sich in unsern beiden Versen keine Begründung, so  
 wir nach unserer Auffassung des 12. Verses auch nur an-  
 nehmen können, B. 13. 14. seien eine Begründung des ἐπ' ᾧ  
 ἡμᾶς ἡμαρτων. Nun sind aber diese Worte selbst in ver-  
 schiednem Sinne gefaßt worden, theils so, — wenn nämlich  
 ᾧ in der Bedeutung genommen wurde «in welchem» —  
 in der Sünde des ersten Menschen auch die der Nach-  
 kommen mit gesetzt gewesen sei, theils so, daß aus der Sünde  
 des ersten Menschen die Strafbarkeit der übrigen resultirt  
 z. B. Von einer dieser beiden Auffassungen ausgehend, könnte  
 man nun aus B. 13. 14. folgende Begründung ableiten: die  
 Abhängigkeit der Menschen von der Gesetzgebung wurde von  
 Gott nicht angerechnet, aber es herrschte der Tod über sie  
 e, folglich — ist derselbe nicht Strafe für ihre eigene Sünde,  
 denn für die des ersten Menschen gewesen; oder aber — der  
 Tod ist durch den Zusammenhang ihrer sündlichen Disposition  
 der Adams über sie gekommen. In dieser Auffassung haben  
 denn Erklärer vereinigt, welche in der Auffassung des Ein-  
 zeln, sowohl von B. 12. als von 13. 14. vielfach unter einan-  
 der abweichen: Chrnsf., Theoph., Calv., Beza, Mel.,  
 Otius, Limb., Bengel, Chr. Schmid, Michaelis,  
 Mon zu Koppe, Schott, Usteri, Olshausen, Olsh.  
 Zwar haben Drig., Aug., Mel., Beza u. A. in dem  
 τὸς μὴ ἁμαρτήσαστας u. v. l. auch überdieß noch eine  
 Erklärung auf die Kinder angenommen. Beza z. B. so: «Wer  
 e andere Sünde kennt, als die Uebertretung bürgerlicher



oder verwerfen ihn entschieden, wie Beza z. u. St., in welcher Falle sich dann die Aussicht darbietet, auf irgend eine mysteriöſen Weiſe eine Mitwirkung behaupten zu können. Unter den abweichenden Erklärungen des ἡμαρτων iſt zuerſt die von Calv., Arctius zu erwähnen: peccare est corruptos esse et vitiatos Mel.: id est, omnes habent pecc. propagatum et reatum Phraſis enim Ebraea consideranda est, in qua verba non tantum ſignificant actiones, ſed saepe aliquid habituale Aus dem Worte folgt dieſes nicht, wengleich, wie wir vorher zeigten, dieſes von Paulus vorausgeſetzt wurde. Sodann iſt vorzüglich die Auffaſſung zu erwägen, welche dem Worte die Bed. von « beſtraft werden » (als Sünder behandelt werden) giebt; ſie hat eine weite Ausbreitung gefunden, denn nach dem Vorgange von Chryſ. und Theoph. hat ſich ihr der größte Theil der ſocinianiſchen und arminianiſchen Interpreten angeſchloſſen: Crell, Bökkel, Grotius, Limb., Locke, Turr., Eſſen. (obs. sacr. ad h. l.)\*), auch Storr, Flatt, Waſke ſie findet ſich ausführlich vertheidigt in dem Werke von Whitby de imputatione peccati Adami, auch herausgegeben von Seml. in ſeinem Buche Pelagii epistola ad Demetriadem S. 270 ſqq., deſgleichen bei Taylor Schriftmäßige Lehre von der Sünde. Leipzig 1769. Um die Verwerflichkeit der Sünde mehr in's Licht zu ſtellen, — ſo argumentiren dieſe Ausleger — unterwarf Gott auch zugleich die Nachkommen der Strafe, d. i. dem phyſiſchen Tode und ließ ſie ſterblich werden; eine Ungerechtigkeit liegt darin nicht, denn es kann andererseits ihnen auch dieſe Strafe wieder zum Beſten dienen. Zu ihrer Begründung hat ſich dieſe Auffaſſung nur auf die LXX. Gen. 43, 8. (9.) 44, 32. 1 Kön. 1, 21. Hiob. 9, 29. berufen können. Die philologiſche Irrationalität derſelben leuchtet ohne Weiteres ein; das Strafbarwerden iſt nämlich in den angeführten Stellen die notio adjuncta des Sündigens, ſo daß dieſe Bed. des Sündigens überall zu Grunde liegend gedacht werden muß. Dürfte man freilich mit Deſum., Süßl., Böhme, Chr. Schmid, Schott, Bretſchn. das ἀμαρ-  
quomodocunque nati fuerimus. Die Bedenken gegen den Traducianismus habe ich erläutert im Litt. Anz. 1834. St. 22. 23.

\*) Nach Eſſen. heißt auch ἐφ' ᾧ propter quem.

affung geben, daß ἄχρι sich auf das Ende der Periode νόμος beziehe und dem Sinne nach so viel sei als quam-  
 lex Mosaiica valebat, nur läßt sich der dann entstehende  
 inn im Ganzen nicht rechtfertigen. Auch die Annahme eines  
 gelassenen μὲν nach ἄχρι (Grot., Rück.) hilft nicht viel  
 eiter. Auch leuchtet die Rechtfertigung der Wortstellung,  
 die Fr. giebt, nicht ein: «es kam nur darauf an, das Vor-  
 wesen bis zum Gesetze zu rechtfertigen, daß unter dem  
 Gesetz gesündigt worden sei, gab Jeder zu.» Muß indes im-  
 merhin zugestanden werden, daß der Gedanke bei einer andern  
 Wortstellung schärfer herausgetreten wäre, so hätte doch auch ein  
 anderer Schriftsteller, der denselben Gedanken ausdrücken  
 sollte, hier schreiben können: «denn bis zum Gesetze hin war  
 Sünde in der Welt», und man mag dann das ἄχρι γὰρ νό-  
 μω umschreiben: «denn in der ganzen Zeit vor dem  
 Gesetze.» Bei ἄλλογεῖται denkt sich der Leser am natürlich-  
 sten Gott als das thätige Subjekt; dann entstehen zwei neue  
 Gedanken, erstens, daß, wenn anders νόμος hier nicht, wie  
 dem allgemeineren Satz 4, 15. den allgemeinen Begriff  
 des Gesetzes mit einschließen kann, sondern, worauf der Zu-  
 sammenhang schließen läßt, nur das positive Gesetz bezeichnet,  
 : Ap. doch selbst R. 2. gezeigt hatte, daß der Heide auch  
 ohne positives Gesetz vor Gott strafbar sei; zweitens, daß,  
 während der Widerspruch mit R. 4, 15. in einer Hinsicht zwar  
 aufgehoben werde, in einer anderen aber derselbe recht heraustrete,  
 : ja nach jener Stelle erst durch die παράβασις eines νόμος  
 die ὁργή Gottes herbeigeführt werde, während nach dieser St.  
 die ἀμαρτία gestraft wird. Doch läßt sich dieser Wider-  
 spruch beseitigen, indem wir zu R. 4, 15. gezeigt haben, daß  
 : Ap. auch die in der ἀγνοία geschehenen Sünden allerdings  
 : strafbar hält, nur in minderm Grade \*). So müßte man  
 nun freilich das Nichtanrechnen minder streng fassen in dem  
 Sinne von «sie werden nicht im vollen Sinne bestraft» (Schol.

\*) De W. sagt hier: „Und so war es auch nicht nur vermöge  
 der organischen Fortpflanzung natürlich, daß der Tod über die Menschen  
 erlitten habe, sondern auch, weil nun einmal Sünde und Tod natürlich  
 verknüpft waren, gerecht, weil sie doch, obschon halb unbewußt, mit dem  
 Willen Gottes in Zwiespalt waren, weil sie sündigten.“

Gefetze, wird einwenden, wie von denen, die kein Gesetz haben, gesagt werden könne, daß sie gesündigt hätten? Aber der Ap. entgegnet: Auch vor der mosaischen Gesetzgebung sei die Sünde dagewesen, wie z. B. die Sündfluth, Sodom und Gomorrha zeigen, nur daß sich der Mensch sie nicht anrechnet, aber noch mehr, der Tod, der Scherge der Sünde, habe ja selbst über die geherrscht, welche nicht wie Adam mit Bewußtseyn sündigten, über die Kinder»; zuletzt ebenso Gl 4 L. — Auf die Kinder nun kann man die Worte *ἀλλ' ἐβασιλευσεν κ. τ. λ.* allerdings nicht beziehen, übrigens aber würden auch wir uns zu einer ähnlichen Auffassung genöthigt sehen, wenn wir in B. 12. namentlich in den Schlußworten die Abhängigkeit der Sünde der Einzelnen von der Ursünde Adams als Hauptgedanken oder auch nur überhaupt auf direkte Weise ausgesprochen fänden; da; dieses aber nicht der Fall ist, so werden wir den Zweck und zweck des Apostels bei diesen Worten so bestimmen müssen: er hatte das wirkliche Sündigwerden aller Individuen ausgesprochen, man konnte hierin einen Widerspruch gegen R. 4, 15. finden, er lehrt nun, daß der Begriff der *ἀμαρτία* nicht von der Beziehung auf ein positives Gesetz abhängig ist und weiß dieses nach aus der Herrschaft des *ἰαντος* auch über diejenigen, welche weder wie Adam noch wie das Volk Israel ein objektives positives Gesetz empfangen hatten. So bereits mehrere, deren Ansicht Chryf. zurückweist, Photius, Weisk., Ust., bei welchem sich diese Auffassung mit der vorhererwähnten zusammenschließt, Rück., Rothe, Fr., de W., Neander (Pflanzung II. S. 518 g. A.). Von Bedenken ist jedoch diese Fassung nicht frei; wir übergehen diejenigen, welche sich auf die Beweisführung selbst beziehen und erwähnen nur die formellen. Dahin gehört zunächst die Wortstellung. Soll nämlich die Existenz der Sünde erhärtet werden, so erwartet man das *ἦν* am Anfange, *ἦν γὰρ ἀμαρτία κ. τ. λ.*; oder will der Apostel mit bestimmter Beziehung auf R. 4, 15. sagen, daß wenn auch nicht die *παράβασις* (s. gleich nachher), doch die *ἀμαρτία* vorhanden war, so erwartet man *ἀμαρτία γὰρ κ. τ. λ.* Daß *ἄχρι γὰρ νόμου* vorangestellt ist, konnte allerdings mehreren Auslegern (Chryf., Theod., Aug., Grassm., Mel., Koppe) zu der sprachlich nicht unzulässigen Meinung Ver-

den, Rück. hat hinter *ἀλλά* ein *ὅμως* vermist (Bisrator setzt *sed tamen*), und wenn Fr. sagt, es sei ganz ein- dem *οὐκ ἔλλογεῖται* gegenüber das lateinische *at*, so wichtig dieß auch noch nicht; denn damit wäre doch gesagt, die Negation durch dieses *ἀλλά* beschränkt werden soll. In diesem Falle müßte aber der Satz mit *ἀλλά* als zweites Glied mit den vorhergehenden Worten verbunden werden. Es müßte heißen: *οὐκ ἔλλογεῖται μὲν κ. τ. λ.* Dieß Be- ten verbunden mit anderen könnte einen Augenblick geneigt hen, mit Süßkind S. 84., dem sich Meyer anschließt, end zu übersetzen: «Aber ist denn wohl die Sünde da, wo positives Gesetz ist, der Zurechnung unfähig? Viel- ist u. f. w.» Allein das *ἀλλά* wenigstens kann keinen erten Anstoß geben, sobald man es ganz so nimmt, wie *ἀγε* mit *ὅν πᾶσι τούτοις* in der Stelle Luc. 24, 21. ommt: *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων οὐσῶσαι τὸν Ἰσραήλ: ἀλλὰ γε ὅν πᾶσι τούτοις τρίτην τὴν ἡμέραν ἀγει σήμερον, ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο* \*). — *Θάνατος* erscheint personificirt als unerbitliche Gewalt, auch B. 17., man mag umschreiben: «er führte das pter.» Daß in den Worten *ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας* lateinischen Autoritäten (einige wenige griechische sind zwei- aft oder kommen nicht in Betracht) das *μὴ* weglassen, kann von den griechischen Zeugnissen bestätigte Lesart nicht zweifel- machen, und ist wohl dadurch veranlaßt, daß die gangbare art Bedenkllichkeiten in Betreff der Gerechtigkeit Gottes ein- ite. — Für den Gebrauch von *ἐπὶ* in der Phrase *ἐπὶ τῷ δώματι*, welches doch im Sinne von *κατὰ τὸ ὁμοίωμα hotius*) zu stehen scheint, läßt sich kein ganz entsprechen- Beispiel beibringen, der Gebrauch geht entweder aus von

\*) Daß *ἀλλά* da gebraucht wird, wo man *ἀλλά γε* erwarten e, ja auch emendirt hat, darüber s. Bornem. zu Xenoph. *Exp.* i 7, 7, 43. Biger S. 471. Man kann hieher Sätze rechnen, wo nach vorangegangnem *εἰ κ. τ. λ.* den Nachsatz bildet, wie denn Wahl it. 14, 29. 1 Kor. 4, 15. Kol. 2, 5. anführt. Als Bed. des *γε*, n es das *ἀλλά* begleitet, giebt Partung I. S. 385. an: „um an- igen, daß der Gedanke einen Vorzug oder ein Uebergewicht über den ten habe.“



Es fürwahr paßt ihr Ausspruch: Er wird höher seyn, als die Regel des Dienstes Gottes u. s. f. Dann wird die alte Sünde abgenommen werden, durch welche der Tod veranlaßt worden. Zu seiner Zeit wird die Auferstehung der Todten seyn u. s. f. Gott beabsichtigte bei Adam, daß er unsterblich wäre, aber die Sünde brachte den Tod herbei. So ist die göttliche Absicht im Messias erfüllt worden, als im Gegen-  
 theil des ersten Adams.» — Τύπος, von τύπτω  
 abgeleitet, eine Ausprägung; mithin wird Adam als eine Pers-  
 onlichkeit bezeichnet, in deren Stellung zu den Nachkommen  
 dasselbe Verhältniß ausprägt, wie in der Stellung Christi  
 zu den geistiger Weise von ihm Geborenen.

B. 15. Der formale Parallelismus zwischen beiden An-  
 sätzen einer Reihe ist nicht ganz gleich; zu dem materialen  
 Gegenstande kommt auch noch ein formaler Unterschied.  
 Das ἀλλά, welches die Ausleger antithetisch fassen, so daß  
 der Ap. dadurch bezeichnen würde, daß er von Betrachtung  
 der Kongruenz zu der der Differenz überginge, möchten wir  
 lieber klimatisch fassen, wie es häufig vorkommt, als immo-  
 tant das, was uns durch Christum gegeben ist, das, was  
 bei Adam ausging, deß, so liegt schon darin etwas Hohes  
 und Großes: aber noch mehr, wenn es überschwenglicherweise  
 ist. Worin jedoch diese Differenz liege, die der Ap. aus-  
 drücken will, darüber walten die verschiedensten Ansichten ob,  
 und schon die griechischen Ausleger haben nicht vermocht,  
 diesen Gedankenfortschritt nachzuweisen oder auch nur die ein-  
 zelnen Gedanken scharf zu bestimmen. Auch noch neuere Aus-  
 leger haben gänzlich daran verzweifelt, logischen Fortschritt in  
 der Auseinandersetzung bis B. 19. zu finden. Morus sagt:  
 hac dissimilitudine agitur jam per quinque versus  
 , ut quinquies idem illud repetatur, variatis  
 idem verbis, at re manente semper eadem. Zu B. 16.  
 schreibt Köllner: «Im Ganzen derselbe Gedanke wie vorher,  
 aber verschieden ausgedrückt. Καί deutet, als anknüpfend, auf  
 das, aber in Wahrheit folgt nur dasselbe.» Bei  
 R. heißt es in der ersten A. S. 225.: «In den Worten  
 Paulus hier viel zu kurz, in den Sachen aber etwas breit,  
 denn er sehr ähnliche, doch stets neu modificirte Gedanken

immer wieder vorträgt und in fünf langen Versen so gut o-  
 gar nicht vorwärts rückt, ganz wider seine sonstige Gewohnheit.  
 So pflegt der zu sprechen oder zu schreiben, dem es selbst  
 der rechten Klarheit über seinen Gegenstand gebricht, daher  
 immer von neuem fühlt, er habe das, was er sagen will, ~~er~~  
 nicht vollständig dargestellt, und seinem Leser müsse es ebenfalls  
 noch an der rechten Einsicht in seine Gedanken fehlen. ~~Das~~  
 wiederholt er immer von neuem, dreht und wendet seine ~~Satz~~  
 bis er endlich zum Ziel gelangt zu seyn vermeint. Sollte ~~wir~~  
 in dieser schwierigen Materie auch bei Paulus die gleiche ~~U-~~  
 sache obgewaltet haben? » Den kontradictorischen ~~Gegensatz~~  
 diesen Klagen über den Ap. liefert, Schritt vor Schritt ~~in~~  
 Rede des Ap. den logischen Schematen unterordnend, die ~~Ar-~~  
 the'sche Ausführung, und unserer Ansicht nach hat sich ~~in~~  
 That unter allen Kommentatoren Nothe das meiste Verdienst  
 um das Verständniß der nachfolgenden Argumentation ~~er-~~  
 ben; außer ihm ist auch zu vergleichen Süßkind a. a. D.  
 Wir geben, zum Theil mit Nothe übereinstimmend, ~~folgend~~  
 als den Gang der Argumentation: Schon Bengel sagt ~~er-~~  
 fend in seiner präcisen Weise: *Adam et Christus secundum*  
*rationes contrarias conveniunt in positivo, dif-*  
*ferunt in comparativo;* und Photius sagt: *επιδιδόντες*  
*ἐν τούτοις τοῖς παραβολικῶς ἀλλήλοις παράδειγμα,*  
*ὁμοιότης τις, ἐναντιότης, ὑπερβολή κατὰ τὴν ὁμοιωσιν.*  
 Die Differenz ist eine quantitative und eine modale. B. lä-  
 gnet die modale Differenz an in Betreff des Kausalzusammen-  
 hangs auf der einen und der andern Seite. Dort ~~vollzieht~~  
 sich auf dem Wege des Naturzusammenhanges \*) das *ἀναδο-*  
*τεῖν* bei Allen, die von dem Einen ersten Adam abstammen,  
 hier tritt ein Gnadenrathschluß ein, und dieser ist auch ~~in~~

\*) Nur mit Unsicherheit schließe ich mich in der Annahme, ~~daß~~  
 der Ap. den Gegensatz zu der Wirkungsweise des *χάρισμα* unter ~~der~~  
 Kategorie gedacht habe, an Nothe an. Es ist nicht die moderne ~~Anth-~~  
 nologie, an welche ich mich stoße, denn, fehlte dem Ap. auch überhaupt ~~ein~~  
 entsprechender Ausdruck, so hatte er doch die Anschauung der ~~Er-~~  
 glaubte ja an die Fortpflanzung. Man ist indes geneigt zu ~~glauben~~  
 daß er das Kausalitätsverhältniß auf beiden Seiten immer nur wie B. 15.  
 unter der ethischen Kategorie von Strafe und Gnade gefaßt haben ~~wird.~~

Es fürwahr paßt ihr Ausspruch: Er wird höher seyn, als die Engel des Dienstes Gottes u. s. f. Dann wird die alte Sünde abgenommen werden, durch welche der Tod veranlaßt worden ist. Zu seiner Zeit wird die Auferstehung der Todten seyn u. s. f. Gott beabsichtigte bei Adam, daß er unsterblich wäre, aber die Sünde brachte den Tod herbei. So ist die göttliche Absicht im Messias erfüllt worden, als im Gegenstände des ersten Adams. — *τύπος*, von *τύπω* abgeleitet, eine Ausprägung; mithin wird Adam als eine Persönlichkeit bezeichnet, in deren Stellung zu den Nachkommen sich dasselbe Verhältniß ausdrückt, wie in der Stellung Christi zu den geistiger Weise von ihm Geborenen.

B. 15. Der formale Parallelismus zwischen beiden Auslegern einer Reihe ist nicht ganz gleich; zu dem materialen Gegensatz kommt auch noch ein formaler Unterschied. Das *ἀλλά*, welches die Ausleger antithetisch fassen, so daß der Ap. dadurch bezeichnen würde, daß er von Betrachtung der Kongruenz zu der der Differenz überginge, möchten wir aber klimaktisch fassen, wie es häufig vorkommt, als immo. Wenn das, was uns durch Christum gegeben ist, das, was von Adam ausging, deckt, so liegt schon darin etwas Hohes und Großes: aber noch mehr, wenn es überschwenglicher Weise heißt. Worin jedoch diese Differenz liege, die der Ap. andeuten will, darüber walten die verschiedensten Ansichten ob, und schon die griechischen Ausleger haben nicht vermocht, einen Gedankenfortschritt nachzuweisen oder auch nur die einzelnen Gedanken scharf zu bestimmen. Auch noch neuere Ausleger haben gänzlich daran verzweifelt, logischen Fortschritt in der Auseinandersetzung bis B. 19. zu finden. Morus sagt: *de hac dissimilitudine agitur jam per quinque versus ha, ut quinquies idem illud repetatur, variatis quidem verbis, at re manente semper eadem.* Zu B. 16. schreibt Köllner: «Im Ganzen derselbe Gedanke wie vorher, nur verschieden ausgedrückt. *Kal* deutet, als anknüpfend, auf Neues, aber in Wahrheit folgt nur dasselbe.» Bei Rüd. heißt es in der ersten A. S. 225.: «In den Worten ist Paulus hier viel zu kurz, in den Sachen aber etwas breit, indem er sehr ähnliche, doch stets neu modificirte Gedanken



eine Differenz angeben, in den Worten *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* — *εἰς τ. πολλοὺς ἐπερίσσευσας* liege diese nicht, so bleibe nur übrig, daß sie in dem quantitativen Verhältniß liege, folglich bezeichne *πολλῶ μᾶλλον* das quantitative Mehr. Wogegen Fr.: *qui sic argumentatur: si A est, multo magis B locum habuit* (er nimmt *ἐπερίσσευσας* als Prädikat, Rothe dagegen präsentisch) *nihil aliud, si sapit, praeterquam hoc vult efficere: si A verum sit, verius etiam et certius B existimandum esse.* Wir meinen, daß beide Fassungen sich ganz wohl rechtfertigen lassen, jedenfalls auf ein gleiches Resultat führen. Auf die Einwendung von Rothe ist zu entgegnen: die qualitative Differenz liegt in den Subjekten — auf der einen Seite der Fall eines Einzelnen, auf der anderen ein göttliches Gnadengeschenk, soll sich von diesem nicht eine intensivere Wirkung erwarten lassen? Gegen Fr. ist zu bemerken: « Wenn *εἰ* im Sinne von *ἐπεὶ* von einer Thatsache steht, von welcher man ihrer Natur nach schwächere Wirkung erwartet, so kann ganz wohl von ihr aus darauf geschlossen werden, daß eine andere, deren Natur schon stärker Energie erwarten läßt, dieselbe in der That bewiesen habe. Wenn das ohnmächtige A so stark gewirkt hat, um wie viel mehr hat seiner Natur nach das starke B energisch gewirkt. Das Resultat ist, wie man sieht, dasselbe, mag man um so eher oder um so mehr übersetzen; doch begünstigt wohl B. 17. die logische Fassung \*). — *Χάρις*, die freie Guld Gottes, steht hier, wie vorher *χάρισμα* dem gegenüber, was aus Nothwendigkeit oder menschlicher Eigenmacht hervorgeht. Man könnte fragen, ob nun von der in Gott immanenten *χάρις* die Rede sei, oder von der in

\*) R. u. d. meint, hätte der Ap. *πολλῶ μᾶλλον* in logischem Einsetzen wollen, so hätte er das Fut. *περισσεύσει* schreiben müssen. So hat in der That die P e s c h i t o u. Ar. Erp. u. Pol. übersetzt. R. u. d. hat gemeint, ein Faktum, das ich nur erschließe, muß doch im Futurum stehen — allerdings, wenn es eben ein zukünftiges ist wie B. 17. 11, 24. Man so wohl kann man aber auch von einem vergangenen Faktum auf das andere argumentiren, und setzt dann das Prät.: „wenn der Apostel sich so genau berichtet hat, so hat es der Ap. gewiß desto eher gethan.“ G h r y s. sagt bei Erklärung der St. zuerst vom apriorischen Standpunkte aus: *πῶς οὐ περιεσταί;* nachher: *εἰ τοίνυν ἐκείνο γέγονε, πολλῶ μᾶλλον τοῦτο* (sc. *γέγονε*).

quantitativer Hinsicht reicher an Wirkung, als die Wirkung jenes Naturzusammenhanges. B. 16. giebt an, daß auch als Geschenk des Gnadenrathschlusses in modaler Hinsicht verschieden, auf der einen Seite steht ein richterliches Urtheil, auf der andern eine Gnadenhandlung; auf der einen geht von Einem Sünder eine ausgedehnte Wirkung auf viele aus, nämlich eine privative, auf der andern wird diese ausgedehnte Wirkung nicht nur aufgehoben, sondern eine positive eben so ausgedehnte Wirkung an die Stelle gesetzt. B. 17. verbindet abermals quantitative und modale Differenz; von dem Einen geht die despotische, den Menschen bindende Gewalt des *πάρος* aus, und zwar vermittelt seines Falles, von dem andern Einen geht Ueberschwenglichkeit der Gnade und Gerechtigkeit aus, die zur Folge hat freie Herrschaft und Leben.

Daß dem *παράπτωμα* das *χάρισμα* gegenüber steht und nicht das entsprechendere *ἡ ὑπακοή* oder *τὸ δικαίωμα*, ist den Auslegern schwierig erschienen und hat unzulässige Deutungen des *χάρισμα* hervorgerufen. Es ist jedoch dieser Ausdruck für den Endzweck des Ap. unentbehrlich: er will hervorheben, daß dem Sündenfall eine That der Erlösung gegenüber stehe, welche nicht auf Rechtsansprüchen beruhe, sondern aus freier Gnade abzuleiten ist. Die engl. Uebersetzung hat überall dafür *free gift*. Nach dem oben über den Begriff des *πάντος* und *ἐπιδηήσκειν* Bemerkten glauben wir, daß schon in diesem *πένθανον* die umfangreichere Bed. sich geltend macht, Calv. gebraucht *perire*. *Οἱ πολλοί* gebraucht hier der Ap. im Gegensatz zu dem *εἷς*; daß es für *πάντες* stehen kann, ist unbestritten, die Untersuchung, ob es in diesem Abschnitt dafür stehe, s. beim 19. Verse, wo sie besonderes Interesse hat. *Πολλῶ μᾶλλον* kann, wie B. 9. ein logisches Mehr der Möglichkeit oder Gewißheit bezeichnen, Theob., Chrys.: *πολλῶ γὰρ τοῦτο ἐυλογώτερον*, so auch Grotius, Fr., wogegen nach Theoph., Calv., Beza, Rothe das quantitative Mehr der intensiven Kräfteerweisung — wie sich de W. ausdrückt — vom Ap. gemeint ist. Mit gleicher logischer Schärfe spricht Rothe für diese, Fr. für die andere Ansicht. Dieselbe Frage tritt bei B. 12. und 2 Kor. 3, 9. Von Rothe wird bemerkt, es wolle doch der Ap., wie das *ἀλλ' οὐκ ὡς κτλ.* zeigt,

eine Differenz angeben, in den Worten *οἱ πολλοὶ ἀπέθωνον* — *εἰς τ. πολλοῦς ἐπερίσσευσεν* liege diese nicht, so bleibe mir übrig, daß sie in dem quantitativen Verhältniß liege, sich bezeichne *πολλῶ μᾶλλον* das quantitative Mehr. Wogen Fr.: *quī sic argumentatur: si A est, multo magis B locum habuit* (er nimmt *ἐπερίσσευσεν* als Präsens, Nothe dagegen präsentisch) *nihil aliud, si sapit, praeterquam hoc vult efficere: si A verum sit, verius etiam et certius B existimandum esse.* Wir meinen, daß beide Fassungen sich ganz wohl rechtfertigen lassen, jedenfalls auf ein gleiches Resultat führen. Auf die Einwendung von Nothe ist zu entgegnen: die qualitative Differenz liegt in den Subjekten — auf der einen Seite der Fall eines Einzelnen, auf der anderen ein göttliches Gnadengeschenk, soll sich in diesem nicht eine intensivere Wirkung erwarten lassen? Wogen Fr. ist zu bemerken: «Wenn *εἰ* im Sinne von *εἴπερ* von einer Thatsache steht, von welcher man ihrer Natur nach schon eine gewisse Wirkung erwartet, so kann ganz wohl von ihr aus darauf geschlossen werden, daß eine andere, deren Natur schon stärkere Energie erwarten läßt, dieselbe in der That bewiesen habe. Wenn das ohnmächtige A so stark gewirkt hat, um wie viel mehr hat seiner Natur nach das starke B energisch gewirkt. Das Resultat ist, wie man sieht, dasselbe, mag man um so eher oder um so mehr übersetzen; doch begünstigt wohl B. 17. die logische Fassung \*). — *Χάρις*, die freie Guld Gottes, steht hier, wie vorher *χάρισμα* dem gegenüber, was aus Nothwendigkeit oder menschlicher Eigenmacht hervorgeht. Man könnte fragen, ob nun von der in Gott immanenten *χάρις* die Rede sei, oder von der in

\*) R u c. meint, hätte der Ap. *πολλῶ μᾶλλον* in logischem Sinne setzen wollen, so hätte er das Fut. *περισσεύσει* schreiben müssen. So hat in der That die P e s c i t o u. Ar. Erp. u. Pol. übersetzt. R u c. hat gemeint, ein Faktum, das ich nur erschleße, muß doch im Futurum stehen — allerdings, wenn es eben ein zukünftiges ist wie B. 17. 11, 24. Gewiß so wohl kann man aber auch von einem vergangenen Faktum auf ein anderes argumentiren, und setzt dann das Prät.: „wenn der Apostel sich so genau berichtet hat, so hat es der Ap. gewiß desto eher gethan.“ Chrys. sagt bei Erklärung der St. zuerst vom apriorischen Standpunkte aus: *πῶς οὐ περιεσταί*; nachher: *εἰ τοίνυν ἐκεῖνο γέγονε, πολλῶ μᾶλλον τοῦτο* (sc. *γέγονε*).

Menschen durch Mittheilung des göttlichen Geistes sich aus-  
 den. Daß die erstere Seite, wenn nicht ausschließlich, doch  
 nfalls vorzugsweise hervortreten soll, darf man aus dem *δω-*  
*σχίσει*, welches die von Christo ausgehende *δικαιοσύνη*  
 kñnet, insofern sie in der göttlichen *χάρις* wurzelt. *Calv.:*  
*gratia proprie delicto opponitur, donum, quod ex*  
*malitia procedit, morti.* Verschiedene Ansicht herrscht dar-  
 über, ob *ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου* als Bestimmungswort  
 mit *δωρεά* zu verbinden, oder vielmehr mit dem Verbum  
*πίστευσε*. *Fr.* urgirt auch hier wiederum, wie an andern  
 Stellen (3, 25.), daß das Bestimmungswort den Artikel haben  
 sollte. Da jedoch dieser Grund nicht entscheidend ist, so haben  
 uns nach andern Gründen umzusehen. *Roth*e legt darauf  
 nicht, daß, wenn man die verschiedenen Glieder in den bei-  
 den Gegensätzen einander gegenüberstelle, *ἐν χάριτι κ. τ. λ.*  
 das Entsprechendes auf der gegenüberstehenden Seite habe;  
*Fr.* dagegen meint in der 2. A., daß nicht *χάρις τοῦ Θεοῦ*  
*ταραπτώματι* den Gegensatz bilde, sondern nur *ἐν χά-*  
*ριτι κ. τ. λ.* und daß es eben deshalb nothwendig als Bezeich-  
 nung der vermittelnden Ursache mit dem Verbum *ἐπεπίστευσε*  
 verbunden werden müsse; *Fr.* denkt im ersten Theile zu *ἀπέ-*  
*ριστευσε* noch *τῆ ὀργῆ τοῦ Θεοῦ* hinzu, welchem dann das *ἐν*  
*τῆ χάριτι* gegenüberstehen würde. Wir neigen uns auf die Seite  
*Roth*e'schen Ansicht auch deshalb, weil *ἡ δωρεά* sonst zu  
 passen würde. Die Artikelsetzung *ἐν χάριτι τῆ τοῦ*  
*ἀνθρώπου* ist ungewöhnlich; es hat sie aber schon *Roth*e  
 die Verweisung auf *Matth.* §. 276. und auch noch durch  
 von ihm selbst beigebrachtes Beispiel aus *Pinbar Olymp. II,*  
 37 ff. gerechtfertigt; sie ist so zu erklären: der allgemeine  
 Begriff wird durch den nachgebrachten Artikel näher bestimmt.  
 der Erlösungsrathschluß von Christo freiwillig ausgeführt  
 , so kann auch das Gnadengeschenk auf die *χάρις* Christi  
 bezogen werden (*Apostelg.* 15, 11. *2 Kor.* 8, 9. *Gal.* 1, 6.  
 3, 7.). Christus wird ausdrücklich *εἰς ἀνθρώπου*  
 mit gegenüber dem Anfänger des Geschlechtes. Den  
*ἐπεπίστευσε* nimmt *Roth*e nicht als strenges Präte-  
 rit, sondern wie die *Horisten* in *B.* 20. präsentisch. Diesen  
 häufig vorkommenden Gebrauch des *Horists* in allgemein aus-

gesprochenen Sätzen, welcher sich an die bekannte Bedeutung des Pflegens anschließt, und sich in vielen Stellen des N. T. findet, hat Winer mit Unrecht in diesen nicht anerkannt oder die betreffenden Stellen nicht alle vor Augen gehabt (er erwähnt nicht die vorliegenden); s. Gramm. S. 41. b) S. 253. Er findet sich Matth. 11, 19. Joh. 3, 33. 15, 6. Jak. 1, 11. 24. u. a. Rothe bringt außer S. 77. noch S. 182. ein Beispiel aus Origenes bei. Dittmann S. 137. N. 5. in der 15. N. drückt sich über diesen Gebrauch am bestimmtesten aus: «Wenn außer der Erzählung ein Pflegen, oder eine gewöhnliche Erscheinung in der Welt erwähnt wird, so steht anstatt des Präs., womit in andern Sprachen und auch im Griechischen dieses ausgedrückt wird, durch einen besondern Gracismus häufig der Aorist (alsdann im vollkommensten Sinne unbestimmtes Tempus ist).» Der Aorist spricht alsdann die Idee ab irgend eine Beziehung auf Zeitverhältnisse aus, ebenso der substantivirte Inf. des Aor. τὸ μαθεῖν nicht τὸ μαθησάμεν, s. B. bei den griechischen Grammatikern. Ist nun gleich diese Auffassung ohne Zweifel von Seiten der Sprache als berechtigt zu erkennen, so erscheint sie doch an dieser Stelle nicht nur nicht nöthig, sondern selbst unpassend. Das ἀπέδανον ist wohl sicher als Präteritum zu nehmen und mithin auch natürlichsten das gegenüberstehende ἐπερίσσευσε, überdies ja zunächst die Rede von dem Gnadengeschenk, welches der Menschheit durch die historische Erscheinung zu Theil worden und auch dieser Umstand spricht für die Auffassung als Präteritum. Ἐπερίσσευειν ist nicht das einfache «einwirken», sondern redundare «reichlich einwirken», wie Rothe sagt; es hat nicht sowohl eine komparative als eine superlative Bedeutung in dem Worte.

B. 16. Bevor wir von dem Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden handeln, ist der Sinn zu erwägen. Die Lesart ἀμαρτήματός statt ἀμαρτήσωντος ist für sich Cod. D E F G, Itala und Vulg.; daß die Peschta nicht für diese Lesart anzuführen sei, hat vor Fr. schon de Dieu dargethan, vgl. Bode Pseudocrit. Millio-Bengel. S. 144. Wenn nun schon die äußeren Zeugnisse nicht Bed. genug ha-

n, so kommt noch der innere Grund hinzu, daß man leicht sieht, wie man theils um der folgenden Worte willen, theils ich wegen B. 15. darauf kam, ἀμαρτήσαντος in ἀμαρτήσας zu verwandeln. Was den concisen Ausdruck, die sprachlogische Auslassung der Verben in diesem B. betrifft, so in 2 Kor. 8, 13. 14. auch 23. verglichen werden. Von da herein wird man geneigt seyn, bei diesem ersten Satz in B. 16. dieselbe Struktur anzunehmen, wie bei dem ersten Satz von B. 15. und dann die folgenden eben so hier, wie dort, als nähere Entwicklung und Begründung des Gedankens aufsehen. Diese Voraussetzung nöthigt nun dazu, in dem Versatz außer der Copula auch noch ein Subjekt zu ergänzen, und so ist von Grotius, Chr. Schmid ὁ θάνατος ergänzt worden, von Bengel, Morus, Köllner aus dem folgenden τὸ κρίμα, von Leopold, Reiche τὸ κατάκριμα, von Fr. aus B. 15. τὸ παράπτωμα (ἐγένετο); Glöckl. noch einmal δώρημα ergänzt, welches allerdings wohl auch als vox media gebraucht seyn könnte. Wir gestehen, Rück. der Meinung zu seyn, daß, wenn der Ap. wirklich etwas Bestimmtes in Gedanken gehabt hätte, wie die vorhin ahnten Ausleger annehmen, dieses auch wirklich würde ausgedrückt seyn; da das nun nicht geschehen, so wird man sich der Ergänzung des bloßen ἐγένετο begnügen müssen, «und Geschenk ist nicht so, wie durch das Sündigen eines (geschehen ist)», oder man mag sich das unbestimmtere Subjekt πάθημα dazu denken\*). Doch dürfte sich auch kein gegründeter Einwand gegen die von Rothe und Meyer adoptirte Konstruktion aufbringen lassen; diese nämlich machen τὸ δώρημα selbst zum Subjekt und ergänzen nichts weiter als ἐστίν, mit dem Gnadengeschenke verhält es sich aber nicht, wie

\*) Euth. hat auch „alles Verberben“ ergänzt. Er übersetzt sehr: „Und nicht ist die Gabe allein über eine Sünde, wie durch des Sünders einige Sünde alles Verberben.“ Er hat, wie es scheint, Ellipsen, die er vor sich zu sehen glaubte, folgendermaßen ergänzt: οὐ τὸ δώρημα ὑπὲρ ἑνὸς ἀμαρτήματος (d. h. um es gut zu machen), δι' ἑνὸς ἀμαρτήματος (so las er mit der lat. Uebers., deren kritischer Critik er in der Regel folgt) πάντων τῶν παθῶν. Die engl. Uebers. hat wie wir: and not so as it was by one that sinned, so is the gift.

wenn es durch einen Sündigen bewirkt worden wäre. Was Rück. dagegen einwendet, beruht auf einem Mißverständnis. Er sagt nämlich: «ich kann doch nicht für möglich halten, daß der Ap. irgend ein δῶρημα von der Sünde Adams abgeleitet oder sich vorgestellt habe, daß irgend ein Mensch auf den Seiten danken kommen könne, das δῶρημα, durch welches die Folgen der Sünde aufgehoben werden, als ein solches anzusehen, in möglicher Weise aus dieser Sünde selbst hätte hervorgehen können.» Die Meinung jener Ausleger ist aber nicht «die Wirkungsweise des Geschenks», nicht so, wie sie sein würde, wenn es die Sünde zum Ausgangspunkte gehabt hätte. Bei unserer Annahme schließen sich die folgenden Worte treffend an; der Nachweis, den sie geben, ist nämlich dieser: Von der Sünde sind nur privative Wirkungen ausgegangen, und zwar Wirkungen des bloßen Rechts, wogegen von Gottes Gnade positive Wirkungen ausgegangen, die aus dem Rechtsbegriff nicht resultiren; nämlich statt des Urtheilspruches eine Gnadenhandlung und statt der Verdammniß eine Rechtfertigung. Ferner findet sich auf jener Seite nur Ein Fall mit einer außerordentlichen Macht der Privation, auf dieser Seite die Resultate dieser privativen Macht, die Sünden der großen Masse, die nicht nur aufgehoben wurden, sondern die Befriedigung des Rechts ausschlugen. Daß in den Worten τὸ μὲν γὰρ κ. τ. λ. ein ἐστὶ zu ergänzen sei, ist unbestritten, und wenn es die Ausleger hinter κρίμα gesetzt haben, so ist dagegen nichts einzuwenden; aber zulässig ist jedenfalls auch die neuvorgeschlagene Fassung von Rothe, welche das κ. τ. λ. hinter τὸ μὲν und τὸ δὲ setzt. Es kann dann τὸ μὲν — τὸ δὲ auf die beiden Sätze im Ganzen bezogen, übersetzt werden: «einerseits — andererseits», «das eine Mal — das andere Mal», wie sonst τὰ μὲν, τὰ δέ, τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ (Hebr. 10, 33.), s. Matthiä S. 288. A. 2. Buttman 15. A. S. 359. A. 5. 367. A. 4. Es kann aber auch in dem Artikel — was noch einfacher ist — bloß auf die beiden Substantive τὸ μὲν διὰ ἐνός ἀμαρτήσαντος und τὸ δῶρημα bezogen werden, «das eine — das andere.» Bei dieser Auffassung wird die Beweisführung des Ap. noch stringenter: es ist das Gesetz, das Recht, nach welchem auf Sündigen Strafe

gt — wie sich in neuerer Zeit Göschel ausgedrückt hat: das Gesetz ist elastisch, jeder Schlag dawider geht auf den Belthäter zurück; es ist das Gnadengeschenk, welches nicht die Strafe aufhebt, sondern Gerechtigkeit an die Stelle setzt; konstruktiv ist der Gegensatz von *δυσωνία* auf Seiten der *ἀμαρτία* dem *χάρισμα* auf Seiten der *δικαιοσύνη* R. 6, 23., vgl. auch die Anm. Rück. hat Bedenken gegen jene von Rothe gegebene Fassung (S. 291. Anm.), sagt aber nicht, welche die *κατάκριμα* \*) kann sich auf den Richterspruch Gottes beziehen, durch welchen er das Gericht androht, 1 Mos. 2, 17., und das *κατάκριμα* ist dann das Verwerfungsurtheil, oder auf den Fall, in dem er es nach geschehener Sünde verhängt, 1 Mos. 3, 19., das *κατάκριμα* ist dann die Realisirung der Strafe, das Verberben, die Verdammung in concreto gedacht. Blicken wir auf die mosaischen Stellen, so erscheint die eine Fassung eben so zulässig als die andere; sowohl die Drohung Gottes kann als *κατάκριμα* genannt werden, als das Strafurtheil, sowohl das Strafurtheil kann *κατάκριμα* genannt werden, als die Vollziehung desselben, das faktische Verberben. Blicken wir dagegen auf gegenüberstehenden Glieder, so bildet *κρίμα* und *χάρισμα* eine passende Parallele, wenn wir jenes vom Strafurtheil verstehen und auch zu *δικαίωμα* bildet *κατάκριμα* einen bessern Gegensatz, wenn es das realisirte Strafurtheil bezeichnet. Die *κατάκριμα* «Schuld», welche hier Beza, Cocceus, Calov (zu B. 18.), die Ursache für *κρίμα* annehmen\*\*), ist wider den Sprachgebrauch. In B. 17. ist aber noch nach dem Wesen dieses realisirten *κατάκριμα* zu fragen, worin besteht es? B. 17. zeigt es: in der Herrschaft des *θάνατος*. Dieser *θάνατος* kann nicht bloß die Nothwendigkeit des phys. Todes seyn, denn von dieser wird auch Christus nicht entbunden, wir müssen also, wozu der Gegensatz in B. 17. auffordert, an den jenseitigen Tod denken. Lehrreich für den Sinn von *κατάκριμα* und bisher nicht dafür berück-

\*) Die Schreibung *κρίμα* ist neuerdings von Eobed Paralip. I. 6. S. 418. gefordert worden, sie findet sich cod. co bei Matth. maj., allein Eobed beruft sich nur auf die bekannte Stelle *κατάκριμα* Suppl. 397., *κατάκριμα* und *κρίμα* zeugt aber hinlänglich für *κρίμα*.

\*\*) An sich wäre diese Bed. nicht unzulässig; Cocceus vergleicht richtig das lat. *erimen* i. e. *cernimen*, id quod in ius vocatur.



sichtigt ist der Gegensatz, in welchem das Wort R. 8, 1. vorkommt. Dort wird es B. 2. erklärt durch das Gebundenseyn von dem νόμος αμ. κ. θαν. Welcher Art ist nun dort der θάνατος? Wir meinen: das Bleiben im Tode auch für Jenseits, wovon das πν. τ. ζωής (ἐν χριστοῦ) stufenweise freimacht (8, 10. 11.). Allein unlängbar bezieht sich dieser θάνατος zurück auf 7, 24. und muß den Sinn, in welchem dort vom Tode die Rede war, mit in sich befassen; dort war es aber die innere Disharmonie der Sünde, das innere Uebel. Auch dieses gehört mithin in den Umfang des κατάκρ. hinein.

Daß das Hauptmoment dem Apostel der Gegensatz von Recht und Gnade sei, hat an dieser Stelle, wie auch schon zu B. 15., namentlich Crell richtig erkannt. — Ex kann der Sprache nach zur Bezeichnung des Causalverhältnisses gebraucht werden, wie, nach Vorgang von It., Vulg. die Präposition, und ergänzte man zu ἐνός das masc., so lag diese Fassung nahe, allein der Gegensatz ἐκ πολλῶν παραπτ. fordert die Bed. «aus», es ist Bezeichnung des Ausgangspunktes, des status causae, wie sich Rothe ausdrückt. Zu ἐνός ergänzen auch Dish., Rothe das neutr. παραπτώματος, andere zwar das masc., aber abhängig von einem zu ergänzenden παραπτώματος. Rück. nennt die Ergänzung aus dem nachfolgenden παραπτωμάτων «eine Unmöglichkeit.» Indes kommen im hebr. parallelismus membr. Fälle vor, wo im Vorder Satze ein Wort aus dem Nachsatze ergänzt werden muß, vgl. Jes. 48, 11. und Gesenius Lehrgebäude S. 853. Letzterer ist jedoch jedenfalls die Ergänzung des masc. ἀμαρτήσματος, es kommt εἰς elfmal in dem Abschnitte vor, immer in Bezug auf den einen Menschen. Ex wechselt seine Bedeutungen nicht, wie Rück. in der 1. U. annahm. Πολλῶν möchten wir lieber als masc. nehmen, ex multorum delictis, wobei der Gegensatz besser hervortritt.

Dem richterlichen Urtheil steht nun gegenüber eine Gnadenthät, die aus dem bloß gesetzlichen Verhältniß nicht folgen würde, bei welcher man im anders gewendeten Sinne mit Jakobus sagen könnte: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως, Jak. 2, 13. Diese Gnadenthät nimmt den Ausgang von den Sünden vieler, der ganzen Gesammtheit, und nichts desto weniger

schlägt sie in ein *δικαίωμα* um, die private Macht der Urkunde wird durch überschwengliche Macht der Gnadenhat nicht nur aufgehoben, sondern statt dessen sogar die positive Gerechtigkeit an die Stelle gesetzt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir, im Widerspruch mit der hergebrachten Ansicht, annehmen, daß das *ἐξ ἐνός ἀμαρτ.* zunächst die Macht auf Seiten der Hände bezeichnen soll, die jedoch, schon weil sie nur eine Macht der Privation ist, hinter der positiven Macht der Gnade zurückbleibt, dann aber auch dadurch recht in ihrer Ohnmacht manifestiert wird, daß der ganze große Umfang ihrer Wirkungen von der Gnade überwältigt wird\*). — Ueber die Bed. von *δικαίωμα* kann man zweifelhaft seyn. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ist es bloß decretum, und am nächsten schließen sich an diese gewöhnliche Bed. Wahl, Bretschn., Köllner, Meyer, Fr., indem sie hier beim Gebrauche des Wortes eine eigenthümliche paulinische Terminologie annehmen und die «Rechtfertigungsurtheil» darunter verstehen. Diese Fassung ist nicht unmöglich, wir führen diese Bed. auf die zurück von «Rechtfertigungsakt», es ist dann entsprechend *τὸ δικαιολόγημα* «das zur Rechtfertigung beigebrachte», s. im Thes. Steph. ed. Par. s. h. v., doch fehlen hier die Belege aus dem Sprachgebrauch. Im Sprachgebr. begründet ist die Bed. *factum* von einer einzelnen Handlung und vom Zustande = *δικαιοσύνη* (beide Bedeutungen Baruch 2, 17. 19. Offenb. 19, 8.). Es hat diese Fassung den Vorzug, daß *δικαίωμα* im 18. B. so genommen werden muß. In diesem 18. B. ist das *δικαίωμα* eine Handlung oder eine Beschaffenheit Christi, und so muß zunächst gefragt werden, ob dieselbe Beziehung nicht auch hier zulässig sei. Schon Calov, Wolf und neuerlich Rothe haben nun auf die Stelle in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles I. V. c. 10. verwiesen, wo *δικαίωμα* näher so bestimmt wird: *διαφέρει δὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὸ ἄδικον, καὶ τὸ δικαίωμα καὶ τὸ δίκαιον. Ἄδικον γὰρ ἔστι τῇ φύσει ἢ τάξει τὸ ἀπὸ δὲ τοῦτο ὅταν*

\*) Bei der hergebrachten Ansicht erscheint der Gegensatz von *ἐξ ἐνός* und *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* nur als ein formeller, denn in der That sache, daß das *κρίμα* Einen zum Ausgangspunkte hat, liegt an sich noch nichts, wodurch sie herabgesetzt würde.

πραχθῆναι, ἀδικημά ἐστι· πρὶν δὲ πραχθῆναι οὐπω, ἀλλ' ἀδικον. Ὅμοίως δὲ καὶ δικαίωμα καλεῖται δὲ καὶ ἡ κοινὸν μᾶλλον δικαιοπράγημα, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. Vgl. damit Rhetor. 1, 13: τὰ ἀδικήματα πάντα καὶ τὰ δικαίωματα. Durch diese Stelle wird also die Bed. «Rechtsgutmachung» bestätigt, und der Lutheraner Lütke macht die Socinianer aufmerksam, daß sie also nicht behaupten dürften, das Wort satisfactio sei im N. T. nicht von der Versöhnung gebraucht. Indes nehmen wir bei dieser Auffassung, welche Rothe mit Eifer ergriffen hat, den Anstand, daß dieser genauere Sprachgebrauch — als einen mehr singulären bezeichnet ihn auch der Philosph — bei den Schriftstellern des N. T. doch nur in dem Falle vorgelegt werden dürfte, wenn jede andere Fassung des Wortes unmöglich wäre\*); sollte sich jedoch auch aus dem hellenistischen Sprachgebrauch ein passender Sinn ergeben, so würde man diesen vorziehen müssen. Nun erhalten wir nicht nur einen passenden, sondern, wenigstens für B. 18., im Wesentlichen denselben Sinn, wenn wir δικαίωμα im Sinne von δικαιοσύνη nehmen. In unserer Stelle kann man dann freilich nicht an die δικαιοσύνη Christi, sondern nur an die seiner Erlöser denken, eben diese Beziehung giebt jedoch auch den passendsten Gegensatz zu κατάρματα. Mit der großen Mehrzahl der Ausleger treten wir ihr also bei, und der Sinn ist demnach, daß durch die Gnadenwirkung Gottes die Masse aller Sünden auf einmal in einen Zustand des Gerechtfeyns verwandelt worden\*\*). Ziehen wir nun den Zusammenhang des 16. B. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in Erwägung. Ro-

\*) Alle Beweiskraft würde die St. des Arist. verlieren und sich als gar nicht hieher gehörig erweisen, wenn Fr. Recht hätte, der (im Kom. p. B. 18.) δικαιοπραγία hier von der Strafe versteht, die auch bei uns die Justifizierung des Sünders heißt und die Gutmachung des Unrechts ist. Aber diese Restringirung des Begriffes ist an jener St. nicht zulässig. Der Philosph spricht von ganzen Gattungen von Handlungen und die Strafe ist nur eine Species jener Handlungen, welche Ausflüsse der von ihm sogenannten ausgleichenden Gerechtigkeit sind.

\*\*\*) Luth. hat in der A. von 1530 „Gerechtigkeit“ gesetzt, in den Ausg. von 1522 bis dahin hatte er „Rechtfertigkeit“, das ist unmißdeutbarer „Zustand des Gerechtfeyns.“

he hat denselben so mangelhaft gefunden, daß er — schon vor ihm Crell — B. 16. als Parenthese ansehen zu müssen glaubte und B. 17. als die Begründung von B. 15.; auch H. u. d. zeigt sich nicht abgeneigt, dieser Ansicht beizustimmen. Es muß zugestanden werden, daß die logische Anlage des Abschnittes um vieles gewinnt, wenn wir B. 17. an B. 15. anknüpfen dürfen. Nehmen wir γὰρ expliativ, so enthält ja B. 17. eine Auslegung von B. 15. Der 16. B. enthält unleugbar einen mehr wesentlichen Gedanken und B. 15. tritt als der Hauptgedanke mehr hervor, wenn sich der 17. B. als Auseinandersetzung desselben auch syntaktisch an ihn anschließt \*). Erwägt man jedoch, daß sich in keiner Weise ein grammatisches Anzeichen einer Parenthese vorfindet, daß das καί am Anfange vielmehr auf Fortführung schließen läßt, daß die längeren Parenthesen bei dem Ap. überhaupt eine Seltenheit sind, so muß man wenigstens die Verpflichtung anerkennen, die Anschließung des 17. B. an den 16. zu versuchen. Das γὰρ müßte sich alsdann begründend auf das δικαίωμα zurückbeziehen und bei diesem müßte in Erinnerung gebracht werden, daß es die ζωνή als eine notio adjuncta mit in sich schließt. Wie zulässig nun auch diese Ansicht der Sache ist, so muß man, wie es scheint, doch gestehen, daß dieser Anschluß des 17. B. sich nur bei der Voraussetzung rechtfertigt, daß der Ap. noch den Hauptgedanken im 15. B. vor Augen hatte. So werden wir denn sagen, daß sich der 16. B. als ein corollarium an den 15. anschliesse, B. 17. zwar zunächst an die letzten Worte von B. 16. anknüpfe, indess so, daß er sich der Sache nach auch auf den Inhalt von B. 15. bezieht.

B. 17. Die vornehmsten Zeugen A E F G und Börn. haben ἐν ἐνὶ παραπτώματι, cod. D E ἐν τῷ ἐνί, cod. 47. und Orig. an einer St. ἐν ἐνὸς παραπτώματι. Wir stimmen der Vermuthung von Fr. bei, daß die Lesart des Dativs ἐν τῷ ἐνί durch diejenigen in den Text gekommen, welche vorher δὲ ἐνὸς ἀμαρτήματος lasen (cod. D E F G), daher auch die Varianten, und daß man um so zuversichtlicher die

\*) Auch Catv. bezeichnet den 16. B. als eine specialis correctio, den 15. und 17. als generalis correctio.

Änderung vornahm, da man das τοῦ ἐνός am Anfange des Verses wegen des nachfolgenden διὰ τοῦ ἐνός, welches auch der Syrer, Kopte, cod. 52. auslassen, für überflüssig hielt. Schließt sich B. 17. an B. 16. an, und hat man in B. 16. zu ἐξ ἐνός das Maskulinum ergänzt, so muß man um so eher hier τοῦ ἐνός erwarten. Die Argumentation wird nun auf folgende Weise fortgeführt: « Aus den Sünden vieler geht durch die Gnade ein Zustand der Rechtfertigung hervor; denn nach der überschwenglichen Kraft der Gnade wird sich ohne Zweifel, wenn die Erlöseten an das Ziel gelangt sind, herausstellen, daß das Leben eine stärkere Gewalt in ihnen äußern wird, als der Tod in den natürlichen Menschen. » Dieser Gedanke wird vom Ap. auf eine solche Weise ausgesprochen, daß man wahrnimmt, wie sehr der Gedanke bei ihm auch auf die Form der Rede einwirkt: noch einmal hebt er durch das τῷ τοῦ λόγου παραπτώματι, wie schon in B. 16. hervor, wie groß die privative Kraft der ursprünglichen Sündenthats gewesen und wie die Ueberschwenglichkeit der Gnade desto mehr hervortritt, wenn sie im Stande war, einer so starken privativen Kraft das Gegengewicht zu halten. Das διὰ τοῦ ἐνός dient dazu, das parallele Verhältniß wieder in's Gedächtniß zu rufen, welches in dieser Hinsicht zwischen Adam und Christus statt gefunden, das ἐβασίλευος bezeichnet die Todesmacht als eine despotische, durch welche der Mensch in den Zustand der Unfreiheit versetzt wird, und da andererseits das Leben eine freimachende Kraft hat, so ist in dem Gegensatze nicht von der Herrschaft des Lebens, sondern von der Herrschaft der Lebendiggemachten die Rede. Diese Herrschaft ist aber bis jetzt eine noch unvollkommene und so gebraucht Paulus von ihr nicht das Präteritum, sondern das Futurum. Es wird diese Herrschaft durch das neue Princip des Lebens erlangt, und wird andererseits auch recht sichtbar in der Dualität der ζωῆ αἰώνιος (B. 21.), daher hat man denn ζωῆ doppelsinnig sowohl auf das Leben als Princip als auf das Leben als Zustand der bereinigten Vollkommenheit zu beziehen; eine zu abstrakte Erregung wird hier das Erstere leugnen, allein auch in R. 8, 2., wo es heißt, daß die Erlösung von dem νόμος τ. Γαλ. durch das πνεῦμα τ. ζωῆς (ἐν χριστῷ) geschehen, erscheint das Leben als Princip, als

tlliches Lebensprincip, denn es bildet ja auch den Gegensatz u νόμος τ. αἰ. und dieses Princip wirkt erst Leben des πνεύμα, dann Leben des σώμα θνητόν, R. 8, 10. 11. Wodurch der Sieg vermittelt werde, wird im Gegensatz zu dem Princip der Todesmacht ebenfalls angegeben, und zwar so, daß bei dieser Angabe die Ueberschwenglichkeit der Gnadenmacht hervorgehoben wird, die mehr thut, als bloß negativ die Sündenmacht aufheben, daß ferner die Qualität des von der Gnade ausgehenden Geschenke durch den Zusatz von τῆς δικαιοσύνης deutlicher bezeichnet wird, als im 15. B., und endlich, daß auch eine Andeutung auf die Mitwirkung der Erloseten sich in dem λαμβάνοντες ausspricht. Der Reichthum an Beziehungen und Ideen ist in diesem 17. B. so groß und zugleich so deutlich, daß er für den Ausleger eine ernste Warnung enthält, wenn der Reichthum und das Treffende in den vorhergehenden Aussprüchen ihm minder deutlich geworden seyn sollte, nicht sofort auf absprechende Weise die Schuld in dem Apostel zu suchen, sondern vielmehr bescheiden und beharrlich in dem Bemühen einer immer tieferen Ergründung fortzufahren.

Daß das διὰ τοῦ ἐνός, um es hervorzuheben, noch einmal wiederholt wird, kann um so weniger befremden, wenn der Ap. die Absicht hatte, den Gegensatz, den wir am Schlusse des Verses finden, ihm gegenüberzustellen. So finden wir ἵνα μὴ περιαιρωμαι 2 Kor. 12, 7. am Schlusse des Verses noch einmal wiederholt, obwohl es dort ebenso nach falscher Kritik von einigen Autoritäten ausgelassen wird, wie hier das διὰ τοῦ ἐνός, vgl. Eph. 6, 19. Auch Matth. 26, 24. kann verstanden werden, wo Weber die überflüssig scheinende Beisetzung des ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος dazu benutzte, das Anstößige der Stelle zu entfernen und αὐτῷ auf das vorangegangene νῆς τοῦ ἀνθρώπου zu beziehen. Es ist aber auch darauf zu achten, daß das διὰ τοῦ ἐνός an dieser Stelle ein anderes Kaufmannsverhältniß angiebt, als das τῷ παραπτώματι τοῦ ἐνός; wiewohl nämlich der Dativ eben so wohl als διὰ c. gen. zur Angabe des Mittels dient, so findet doch da, wo er neben διὰ c. g. vorkommt, der Unterschied statt, daß dieses das entferntere, der Dativ das nähere Mittel bezeichnet, so ist denn die Sünde das unmittelbare Princip des ἁμαρτίας, der

sündigende Mensch das vermittelnde Princip. Zu dem *Kor. βασιλευσας* bemerkt Bengel: *Sermo praeteriti temporis ex oeconomia gratiae respicit in oeconomiam peccati ut mox regnabunt futurum ex oeconomia peccati prospicit in oeconomiam vitae et vitae perennis.* Es ist die eine geistreiche Auffassung, die wahrere ist indeß wohl die, da der Ap. hier, wie B. 15. auf die ganze frühere Zeit blickt nachher aber das Futurum mit Bedacht statt des Präsens setzt weil die *βασιλεία* des *θάνατος* noch nicht wirklich aufgehoben, sondern nur gebrochen ist (vgl. 8, 11.). *Πολλῶ μάλιστα* glauben wir hier nicht wohl anders als logisch nehmen zu dürfen, da wir dem Gedanken keine rechte Wahrheit abgewinnen können, daß die Herrscherkraft der Erlöseten dem Grade noch die Herrschaft des *θάνατος* übertreffen werde. Das Partic. *λαμβάνοντες* praes. mit dem Artikel ist nicht als Substantiv zu fassen, wie Fr., Meyer «die Empfänger», sondern mit Nothe, de W. als das Fortgehende der Aneignung bezeichnend; das Moment der Selbstthätigkeit liegt darin, auch wenn man nicht auf die Bed. *capere* zurückgeht (*Phil. 2, 7. 3, 12. 2 Kor. 11, 20.*), sondern es = *δέξασθαι* recipere nimmt (*Joh. 1, 12.*). Bei *ἡ ζωὴ* könnte man, wie gesagt, einseitig die Bedeutung des ewigen Lebens oder auch des innern Lebensprincipes festhalten, doch ist hier die Annahme einer Prägung des Sinnes und einer Vereinnung beider Beziehungen höchst angemessen und die sonstige Prägung des paulinischen Sprachgebrauchs spricht ebenfalls dafür. De W.: «*ζωὴ* ist Gegensatz von *θάνατος* und zwar nicht bloß leiblich, sondern auch geistig sittlich, so wie auch in dem *θάνατος* das *διὰ τῆς ἀμαρτίας* B. 12. eingeschlossen liegt.» Derselbe Ausleger bemerkt zu *βασιλεύουσι*: «es bezeichnet auch sonst (*2 Tim. 2, 12.*) die Seligkeit, theils in objectiv-theokratischer (*Dffb. 20, 4. 22, 5.*), theils in subjektiv-sittlicher Bedeutung, weil herrschen höchste Entwicklung der Freiheit und höchste Befriedigung aller Triebe ist.»

B. 18. Die Schlussformel *ἀρα οὖν*, von Paulus wider den klassischen Gebrauch (s. Heind. zu Protag. S. 497.) häufig an den Anfang der Sätze gestellt (*7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18.*), führt nach Entwicklung der Differenzen wieder auf die Parallele

urück. Das einfache *ἐγένετο* wird von Koppe, Win., Mey. ergänzt, wogegen Vatabl., Reiche, Fr., Rück., weil der Ap. aus B. 16. u. 17. argumentire, das bestimmtere *τὸ κρίμα ἐγένετο* und *τὸ χάρισμα ἐγένετο* oder *γενήσεται* suppliren zu müssen glauben. Daß der Ap. aus B. 16. 17. argumentire, kann man streng genommen nicht sagen. Will man streng ausdrücken, so wird man sagen müssen, das schon in B. 12. angedeutete parallele Verhältniß wird unter der in B. 15—17. entwickelten näheren Bestimmtheit aufgeführt: um so weniger möchten wir die Meinung vertreten, daß von dem Ap. bei Schreibung dieses Satzes das *τὸ κρίμα ἐγένετο* und *τὸ χάρισμα ἐγένετο* deutlich gedacht worden sei; andernfalls würde es sich verhalten, gäbe dieser Satz nur eine Zusammenfassung des Inhaltes von B. 15—17. Große Divergenz der Ansicht herrscht darüber, ob hier *ἐνός* als gen. masc. oder neutr. zu fassen sei. Das Letztere ist die Annahme von Beza, Clericus, Rück., Rothe, welcher letztere sich allerdings nicht ohne Schein darauf beruft, daß *ἐνός*, wo es vorher von dem Menschen stand, B. 15. 17. den Artikel hatte. Indes ist dieß immer noch nicht entscheidend; für die entgegengesetzte Ansicht dürfte namentlich sprechen, daß sich dem *ἐν δικαίωμα*, wie wir sogleich sehen werden, kein passender Sinn abgewinnen läßt, und daß doch B. 19. *διὰ τ. παρακοῆς τοῦ ἐνός ἀνθρώπου* als Wiederaufnahme des hier Gesagten erscheint. Hat man in B. 16. auch das *ἐξ ἐνός* als masc. genommen, so hat sich das *εἰς* in dem ganzen vorherigen Abschnitt nur auf den einen Menschen bezogen, und dieß ist mit dem Hauptmomente in B. 12. *δι' ἐνός ἀνθρώπου* in Uebereinstimmung. Wir bleiben demnach mit der Mehrzahl der Uebers. und Komm. (V., Bulg., Besh., Grasm., Luth., Calv., Fr.) bei der Fassung als masc. Was ergiebt sich für *ἐνός δικαίωματος* als Gen., wenn man *ἐνός* als neutr. nimmt? Die älteren Ausleger übersetzen «Rechtfertigung», Mey. im Sinne übereinstimmend «Rechtfertigungspruch»; dagegen wird eingewendet, daß *δικαίωμα* nicht zur Bezeichnung des Aktes der Rechtfertigung (*δικαιώσις*) stehen kann. Dieser Einwand ist nicht hinlänglich begründet\*), aber der Mey. erschen, wie der älteren Fassung

\*) Allerdings hat die Endung *-μα*, vom perf. pass. entstanden,



ist entgegen, daß der That des ersten Menschen gegenüber hier eben so wie B. 19. eine That Christi und nicht Gottes erachtet wird. Sowohl sach- als sprachgemäßer sind daher die Auffassungen von Beza, der wie Beng. *iustificamens, iustificamentum* überträgt, und von Piscator, wonach *δικαίωμα* das einzelne *recte factum* des Todes Christi bezeichnen ist, so auch Usteri S. 257. und Rothe. Der Einwurf, nach Rothe's eigenem Geständniß (nicht so Piscator) *παροχή* in B. 19. einen umfassenderen Sinn hat, ist nicht scheidend, da ja doch diese *ὑπακοή* in der freiwilligen Opferung Christi ihre *ἀκμή* erreichte (Phil. 2, 8. Hebr. 10, 7—9.). Wir aber weisen sie zurück, theils, weil es unmaßgebener ist, hier dieselbe Bed. des Wortes beizubehalten, theils, weil sich uns für B. 16. als die richtige ergeben hat, theils, weil wir uns überzeugt haben, daß *ἐνός* richtiger als *μασ.* genommen wird. Hat nun *δικαίωμα* die Bed. von *δικαιοσύνη*, so stehen die Bezeichnungen *παράπτωμα* und *δικαίωμα* in diesem Verse zu *παροχή* und *ὑπακοή* im Folgenden in dem Verhältniß, daß diese letzteren mehr das Wesen, den Begriff, die ersteren mehr die Thatsache aussprechen. Der Umfang von *δικαίωμα* ist demnach derselbe wie von *ὑπακοή* und so wie dieses von den kirchlichen Dogmatikern in der Regel auf die *obedientia activa* und *passiva* Christi zugleich bezogen wurde, so gilt dieß auch von jenem; daß dem Tode Christi ein Thun zu Grunde liegt, ist nicht erst von Schleiermacher gezeigt worden, sondern auch schon J. Gerhart stellt dem Sage Piscator's *obedientiae nomine intelligentiam passionem et mortem Christi* mit Beziehung auf diese Stelle die Antwort entgegen: *Imo vero obedientia propria et καὶ κυρίως actionem respicit, sine qua ne cogitari*

pass. Bed., allein sie kommt auch in aktivem Sinne vor, am öftesten einen einzelnen Akt zu bezeichnen: *τὸ βάπτισμα* = *ἡ βάπτισ.* *πλήρωμα νόμου* für *πλήρωσις* Röm. 13, 10. und *ἐπιδάω* (Phil. de Abrah. S. 387 Fr.), *τὸ ἴαμα* der einzelne Akt der Heilung 1 Kor. 12, 9. 28., *τὸ θεράπευμα* der einzelne Akt des *θεραπεύειν* (Xenoph. Cyrop. 5, 5, 28.), *τὸ καύχημα* für *ἡ καύχησις* (Pindar. Isthm. 5, 6. Hebr. 3, 6.), *τὸ δίδαγμα* „das Belehrende“, f. Pass. ed. 4., in Grafragm. Sisyp. I. B. 25. ed. Beck.

lem potest; definimus igitur hanc obedientiam ex Hebr. K. 5 et sqq. quod sit voluntaria Christi mediatoris actio, qua cum delectatione voluntatem Patris coelestis fecit ad nostri sanctificationem (Loc. theolog. T. VII. S. 66.). Von Schleiermacher aber wurde darauf hingewiesen, daß dem Thun Christi wiederum ein Mitleiden zu Grunde liege, insofern seine gesammte Thätigkeit durch das Mitgefühl mit der Schuld und dem Elend der Menschheit hervorgerufen wurde. Dafür, daß die *πραξίς* den spezifischen Inhalt des ganzen *δικαιώμα* Christi umfaßt, verweist Rothe auf die Stellen Joh. 4, 34. 5, 19. 20. 30. 8, 29. 10, 17. 18. 12, 49. 50. 14, 31. Matth. 26, 39. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8., wozu wir noch hinzufügen Hebr. 10, 7. — Die *δικαίωσις* bezeichnet eben so, wie *κατάξιμα* die göttliche Thätigkeit, sowohl nach der Seite der *justitia forensis*, als der *justitia physica*, wie denn beides auch genau zusammenhängt, insofern durch Vermittelung des Glaubens der Christus für uns ein Christus in uns wird, und sich der Christ des ersteren so lange getröstet und an demselben kräftigt, bis der letztere völlig ausgeborn ist (Gal. 2, 20. 1 Kor. 15, 27. 28.). Die *ζωή* steht in demselben Verhältniß zur *δικαίωσις*, wie der *θάνατος* zum *κατάξιμα*; der gen. mag daher als g. effectus oder qualitatis gefaßt werden; die *ζωή* ist wie B. 17. theils Bezeichnung des schon gegenwärtig wirkenden Principis, als auch des endlich daraus resultirenden Zustandes der *ζωή αιώνιος*, vgl. B. 21. und Kap. 6, 4—8., welche Stelle zeigt, wie das Eine ins Andre übergeht. — Noch bleibt eine eben so wichtige, als schwierige Frage übrig, die Frage, ob der Ap. durch das *νάρες* an unserer Stelle die dereinstige Wiederbringung Aller lehre — eine Frage, bei welcher die älteren kirchlichen Ausleger nicht alle entstehenden Bedenken beseitigt haben. Halten wir uns zuvörderst innerhalb der Grenzen des vorliegenden Anspruchs, so steht allerdings nichts entgegen, die Kraft der Rechtfertigung nur von ihrer objektiven Seite zu fassen und das Moment ihrer *sufficientia* hervorzuheben, wie dieses in allen den Stellen geschieht, wo von der Veröhnung der ganzen Welt die Rede ist, 2 Kor. 5, 15. 1 Joh. 2, 2.; man erklärt alledann die *justificatio* mit Coccejus als *attributio et*

addictio juris accedendi ad deum et petendi vitam\*). Allein mehr als die bloße sufficientia scheint im 19. B. zu liegen, wo das Fut. *δίκαιοι κατασταθήσονται* nur von der efficientia verstanden werden kann. Unzulässig ist diejenige Fassung des Fut., welche sich bei den älteren Auslegern findet, welche es von der continua vis Christi in suis iustificandis erklären (Beza), oder es mit dem Namen eines praesentis durable bezeichnen, wie Grot., Gal., vgl. Luth. Uebers. Die neueren erkennen an, daß es wie R. 3, 30. gefaßt und auf den jenseitigen Gerichtsakt bezogen werden müsse. Das Fut. *βασιλεύσουσι* B. 17. läßt erkennen, warum sich B. hier nicht, wie im Vorhergegangenen B. 15. 16. 18., wo er die Rechtfertigung nach ihrer objektiven Seite als ein schon geschehenes Faktum dargestellt hatte, wodurch ein für alle Mal das Verhältniß der Menschen zu Gott geändert sei, des Aorists bedient hat. Das Fut. bezeichnet hier die faktische Restituirung der Gerechtigkeit, das Uebergehen der *ζωή* und *δικαιοσύνη* Christi auf die Gläubigen\*\*); merkwürdig ist in dieser Hinsicht der paulinische Ausdruck Gal 5, 5., wonach die *δικαιοσύνη* — was man gerade bei ihm nicht erwarten sollte — Gegenstand der Hoffnung genannt wird, vgl. zu R. 8, 24. Wie aber auch das Fut. gefaßt werde, in jedem Falle bezeichnet es einen realen Antheil der Individuen an Christi Gerechtigkeit, gleichwie das *καταστήσονται* auf der andern Seite

\*) Schon Thomas Aq.: quamvis possit dici, quod iustificatio Christi transit in iustificationem omnium hominum quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedit in solos fideles.

\*\*\*) Hat doch nicht einmal Orig. — so viel wir wenigstens aus der lat. Uebers. ersehen können — grammatische Schärfe genug angewandt, um zu erkennen, daß das *οἱ πολλοί* mit dem Art. der von ihm vertheidigten *ἀποκαταστάσις* nicht entgegenstehe. Schon bei ihm begegnen wir aber in neuester Zeit von Rothe ergriffenen Auskunft, im Blick auf das *πάντες* einerseits und das *οἱ πολλοί* andererseits von der St. zu sagen, was Sokrates von Heraklit: *οὐ λέγει οὐδὲ κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*. Potest fieri, spricht er zu B. 19. ut — P. volens mysteria secretiora contegere, quos alibi omnes dixerat, alibi multos ponat, ne forte si — subiunxisset: ita et per unius obedientiam iusti constituentur omnes, videretur ex huiusmodi promissionis securitate resolvere animos eorum, quibus expedit esse sub metu.

inen realen Antheil an der *ευαγλια* des ersten Adam bezeichnet. Ist dem so, auf welche Weise kann man sich der Folgerung der *αποκατάστασις* aus diesen Worten des Apostels entziehen? Die orthodoxen Ausleger hätten sich wohl entschlossen, *οι πολλοι* nur von der Mehrzahl zu nehmen und es auf die *electi* (so die ref. Kirche) oder auf die *credentes* (so die luth. Kirche) zu beziehen\*). Allein diese Auskunft, welche sie sonst auch bei dem *πάντες* gebrauchen, wo es ihnen entgegen steht, konnte gerade hier der orthodoxen Ansicht nicht zu Gute kommen, denn, sobald man auf der Seite der Erlösten eingetreten wollte, — welche überdies nach reformirter Lehre nicht *multi*, sondern *pauci* sind Matth. 7, 14. — so machte sich auf der andern Seite die pelagianische, socinianische und arminianische limitirende Fassung der universellen Sündhaftigkeit geltend und betrachtete Abel, Henoch und Andere als sündlos, ja bei Pel. selbst ist das Interesse, auf der Seite der Sünde und Verdammniß die Universalität zu limitiren, zugleich auch um das Kirchendogma von der ewigen Verdammniß zu retten, so groß, daß er auch B. 18. das *omnes* mit den Worten beschränkt: *omnes autem dicens, non generaliter dicit, sed uniuscuiusque partis significans multitudinem*. So hat denn zwar Luth. nur «viele» übersetzt, statt die Vielen, aber die Ausleger mußten doch den universellen Umfang des Wortes anerkennen. Geschieht nun dieses, so läßt sich nicht umsehen, wie man der Folgerung der Apokatastasis entgegen thune. Auch Olsh. — wenn er in der Anmerkung zu B. 19. sagt: «Da von Christo, wie von Adam, gleichmäßig *οι πολλοι* gesagt ist, d. i. *πάντες*, muß man, um der Wiederbringung auszuweichen, sagen, daß hier von der göttlichen Absicht im Erlösungswerke, nicht vom Erfolge die Rede ist»\*\*) — bekennt damit eigentlich nur seine Rathlosigkeit, denn man wird mit Rothe S. 154. entgegenen: «Was wir doch als bloße reale Möglichkeit ansahen, wird hier in B. 19.

\*) Eoc.: futurum dicit respectu promissionis, imo etiam consummationis, quae fiet in novissimo die. Calixt: comparat quis omnino effectus sit gratiae Christi. Abäl. verweist auf 1 Job. 3, 2. und Kol. 3, 3.

\*\*) Calixt: ex intentione beneficientis.

als ein realer, subjektiver Zustand dargestellt! Zudem, wo würde sich doch zur Bezeichnung der bloßen realen Möglichkeit des Fut. bedienen haben — vollends einem Präter. gegenüber.) Wirklich schiebt sich Rothe zu jener der Kirchenlehre widersprechenden Folgerung hingetrieben und vermag dem Texte nur so viel abzubringen, daß er die assertorische Aussage des Apostels als Vermuthung fassen zu können glaubt; seine Erklärung S. 155. ist nämlich diese: «Die wahre Sachlage ist demgemäß diese: Völlig bestimmt und unzweideutig will der Ap. nur die reale Möglichkeit der Befeligung Aller durch Christi *δικαιωμα* auszusagen, allein dabei will er doch zugleich mit völlig bewußter Absicht (und er erreicht diese Absicht durch das *γάρ* einerseits und durch das zweimalige *οὐ νομιζω* andererseits) in dem Leser die bestimmte Vermuthung erregen, daß auch die geschichtliche Verwirklichung jener realen Möglichkeit mitgemeint seyn möge; aber auch eben nur als Vermuthung, die er durchaus nicht soll aus dem Geiste der bloßen Wahrscheinlichkeit in das der Evidenz hinüberziehen können. Gewiß, die meisterliche Kunst in der Durchführung einer so fein nuancirten Intention ist wohl zu bewundern.»

In der Annahme so feiner Absichtlichkeit bei dem Ap. bin ich, wie früher in der Einleitung S. 29 f. ausgesprochen worden, meinem verehrten Freunde nicht beistimmen; eher, scheint es mir, muß man geradezu bekennen, daß der Ap. im Hinausblick auf das letzte Ziel aller Entwicklung die endliche Rechtfertigung Aller lehre. Ein solches Zugeständniß zu machen, wird der Ausleger jedoch Bedenken tragen müssen und zwar nicht bloß wegen des Widerspruchs einer solchen Annahme mit der Lehre der Kirche in allen Zeiten und Abtheilungen, sondern auch weil es den Ap. zu sehr mit sich selbst in Widerspruch bringen würde. Es ist wahr, daß auch andere Aussprüche desselben die allgemeine Restitution zu lehren scheinen, namentlich die unserm Briefe R. 11, 32. und 1 Kor. 15, 22. 28. Die Auslegung der erstgenannten St. wird jedoch zeigen, daß sie in der That nicht der Apokatastasis zum Stützpunkte dienen kann, und was die Stellen des Briefs an die Kor. betrifft, so läßt sich mit Grund behaupten, daß der Ap. in jenem Abschnitte nur die verschiedenen Momente der Entwicklung des Gottes-

sichs bis zu seiner Vollendung anzieht, ohne auf die Ausgeschlossenheit Rücksicht zu nehmen. Vom ewigen Verderben neben der Seligkeit der Mitglieder des Gottesreichs spricht im Anknüpfung mit den bekannten Worten Christi Paulus in der Stelle 2 Theff. 1, 9. Welcher Ausweg bietet sich nun aber, wenn bei unserer Stelle der Folgerung der allgemeinen Prädestination entgangen werden soll? *Oi πολλοί* heißt an sich die Menge oder die Meisten (Waldf. diatr. S. 217.; der den Cregegen hat Er. Schmid zu dieser St. über die Bedeutung von *oi πολλοί* mit Gelehrsamkeit gesprochen), hier jedoch, wo der Artikel auf eine schon bekannte Masse hinweist, ist es eben die *πάρτες*, die nur im Gegensatz zu dem *εἰς* in der Qualität der Vielheit erwähnt werden; nun bezeichnet freilich auch *πάρτες* nicht nothwendig die Allheit (vgl. schon die Meinung des Prädestinarianers Servatus Lupus zu 1 Tim. 2, 4. in Neander's Kirchengesch. IV. S. 437.), aber wie es sagt, die Parallele mit dem ersten *oi πολλοί* steht hier der Prädestination entgegen. Einen eigenthümlichen Ausweg hat Augustin ange schlagen *de natura et gratia* c. 48. und c. Julian. *de civitate* IV. c. 42. An der ersteren Stelle sagt er: *in eo quod dictum est per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae, nullus praetermissus est: non quia omnes in eum credunt et baptismo abluuntur, sed quia nemo iustificatur nisi in eum credit et baptismo abluatur. Itaque omnes dictum est, aliquo modo alio praeter ipsum quisquam salvus fieri non posse credatur. Sicut enim uno litterarum magistro in schola constituto, rectissime dicimus, omnes iste hic litteras docet, non quia omnes cives litteras discunt, sed quia nemo discit nisi quem ille docuerit: sic nemo iustificatur nisi quem iustificat Christus.* Die scharfsinnige Auffassung kommt eigentlich nur darauf zurück, daß sie den Nachdruck auf die Worte *διὰ ὑπακοῆς τοῦ ἐνός* zu legen gebietet, aber abgesehen davon, daß dann doch immer die Aussage einer eventuellen faktischen Rechtfertigung der *oi πολλοί* stehen bleibt, ist doch auch unleugbar, daß das logische Hauptmoment hier in der weitgreifenden Wirksamkeit auf der einen wie auf der andern Seite liegt und keinesweges in der vermittelnden Ursache,

durch welche diese Wirksamkeit herbeigeführt wird. So dürfte denn also die einzig mögliche Auskunft die bleiben, daß man ohne von dem *οἱ πολλοί* etwas abzubringen, das *δίκαιοι μετασταθήσονται* bedingungsweise fasste, nämlich unter Voraussetzung des Glaubens, wobei es freilich immer noch den Anschein behält, als ob der Ap. die Möglichkeit des Glaubens bei Allen voraussetze, und diese zu leugnen, ja auch kein Grund. Das *οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις* (2 Kor. 3, 2.), welches ja nur von einem bestimmten Zeitpunkte sprechen kann nicht zum Beweise des Gegentheils angeführt werden. Merkwürdig ist die Hervorhebung der Bedingung des Glaubens auf der Seite der Erlösten in einer Stelle, wo ebenfalls in *πάντες* der Sündenwelt die Erlösten gegenüber gestellt werden. Gal. 3, 22.: *συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς πιστεύουσιν*; hier wird man doch eher geneigt sich neben denen, welche diese Bedingung erfüllen, auch solche zu denken, die sie nicht erfüllen. Mit unserer vorliegenden Stelle läßt sich namentlich 2 Kor. 5, 14. f. vergleichen, wo folgendermaßen zu übersetzen ist: «Denn die Liebe Christi bedeckt mich, nachdem ich einmal zu der Einsicht gekommen, daß wenn Einer für Alle gestorben ist, nun diese Alle (*οἱ πάντες*) geistig mitgestorben sind, und zwar ist er deshalb für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht ferner mehr sich selbst leben (diesem selbstischen Leben sind sie nämlich abgestorben) sondern dem, der für sie gestorben ist.» Hier hat man so wie man sieht, bei dem *ἀπέθανον* die Bedingung dazu zu setzen: «insofern sie nämlich mit dem Glauben auf diese Sache eingehen.»

Unter den früheren Vertheidigern der Apokatastasis ist sich nach der Angabe von Peter sen in dem von ihm herausgegebenen großen Werke: «Das Geheimniß der Offenbarung aller Dinge» 1701. Fol. I. 95. die bekannte Verfasserin Antoinette Bourignon auf diesen Ausspruch des Ap. berufen. Peter sen selbst legt, wie schon Orig., alles Gewicht auf 1 Kor. 15, 22—28.; er sagt, daß dort B. 22. *ζωοποιεῖσονται* nur von einer göttlichen das ganze Geschlecht heilenden Thätigkeit verstanden werden könne, die jenseit ja

Zeitraumes des Gerichtes liege, wo eine ἀνάστασις ζωῆς καὶ βλάσεως stattfindet (Joh. 5, 29.). Die Origenistische Lehre eines intelligibeln Sündenfalls im Zustande der Präexistenz hat neuerdings in Venetia einen Vertreter gefunden, der denn auch hier in B. 18. einen unzweifelhaften Beweis für die Verstellung aller derrer sieht, welche jetzt als Menschen auftreten, in dem οἱ πολλοὶ aber die absichtsvolle Andeutung finden, daß nicht eben Alle, welche in dem früheren Zustande mit dem Menschen verbunden waren (Engel?), gefallen seien.

B. 19. Wir fassen mit Rothe das γὰρ nicht bloß als »währendlich«, sondern als begründend. Der 18. B. hatte die Wirkung des Sündenfalls und der Erlösung von der objektiven Seite dargestellt, der 19. B. zeigt, daß subjektiv ein reales Sündhaft- und Gerechtwerden eintritt, wodurch denn das, was der 18. B. von der realen Möglichkeit ausgesprochen hatte, als unzweifelhaft erwiesen wird. Der Sündenfall wird seinem Wesen nach bezeichnet, indem er unter der Qualität der παροχῆς aufgefaßt wird, und dieß ist das Wesen aller Sünde, die Abirrung des Einzelwillens gegenüber dem allgemeinen Befehle des Willens Gottes, — Aug. de pecc. mer. et rem. I. II. c. 19.: praecedit in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam — alle Heiligkeit wird in der Dualität des Geschehens als die freiwillige Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen gefaßt. Der größte Theil der Ausleger, welche das ἡμαρτον in B. 12. von dem Strafbarwerden verstehen, haben ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν auch hier von dem Strafbarwerden erklärt, s. oben B. 12. — Aus der Bed. von ἁμαρτωλοὶ ließ sich diese Bed. nicht gewinnen, aber aus dem Kontext konnte man es: «sie wurden dargestellt als Sünder», d. h. sie erschienen so, insofern sie gestraft wurden. Auch die imputatio peccati Adamicum konnte man aus den Worten ableiten: «sie wurden zu Sündern gemacht.» Da aber das ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον B. 12. nicht auf Anrechnung der Schuld, sondern auf ein reales Sünderwerden führt, so muß dieß auch hier erwartet werden. Die Bed. der intrans. comp. des Aft. von καθίστημι ist an mehreren Stellen die von εἶναι, und die Bed. des Pass. καθίσταμαι «gemacht



werden» schwächt sich zu der Beh. «werden» ab, so jedoch, bei  
 dabei der Faktor des Werdens als ein von außen kommender zu  
 denken ist. So in den von Wetst. \*) und Fr. angegebenen Bei-  
 spielen aus Thukyd. B. 2. R. 51. u. 65., bezgl. in einer Stelle  
 der Quaest. ad Orthod. qu. 114. Opp. Just. p. 489.: *εἰ τὸ αἶμα  
 τῆς δυνάμει τοῦ εἶναι τῆς ἐνεργείας κατέστηκεν ἕλαττον, καὶ  
 ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς πρὸ τῆς τοῦ κόσμου ποιήσεως, καὶ  
 τῆς ὡς δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείας, τῷ τῆς ἕλαττώσεως οὐ  
 ὑποπίπτει ὀνόματι;* Mit Scharfsinn nimmt Rothe wahr,  
 ἐστίν und καθίσταται den Unterschied an, daß das letztere  
 ein «wirklich» mit in sich schließt und erklärt danach Joh. 4. 4.  
 «Die Freundschaft der Welt ist an sich (ἐστίν) Feindschaft  
 Gottes; wer also der Welt Freund seyn (εἶναι) wollte, wie  
 ist (eben hierdurch — eben durch dieses Verhältniß, in  
 welches er zur Welt tritt — schon) wirklich Gottes Feind  
 geworden (καθίσταται).» Auch aus Makarius Homilien  
 bringt er noch ein Beispiel hiefür bei. Insofern das Wort im  
 lateinischen sisti «sich erweisen» \*\*) entspricht, so wird  
 allerdings an mehreren Stellen die Bedeutung jenes bestimmten  
 Nebengebrißs darin nachweisen lassen. — Der Inhalt des  
 zweiten Gliedes ist zu B. 18. erläutert worden.

3) B. 20. 21. Bedeutung des Gesetzes, das zwischen dem  
 Sündenfall und der Erlösung in der Mitte steht.

B. 20. Wie schon die griechischen Ausleger bemerken,  
 so wäre diese Ausführung des Apostels unvollkommen gewesen,  
 wenn er die Bedeutung des Gesetzes unerwähnt gelassen hätte. Er  
 hatte von Adam und Christus als den sittlichen Wendepunkten  
 der Welt gehandelt: stand denn die Oekonomie des Gesetzes in  
 einem wesentlichen Verhältnisse zum Menschengeschlechte? Auf  
 der schon im Brief an die Galater ausgesprochenen Ansicht

\*) Wetstein hat Isokr. und Thukyd. citirt, aber es ist hier  
 hier, wie auch noch sonst einigemal, begeben, daß er beim Abdruck  
 für genauere Angabe des Citats Iergelassenen Stellen auszufüllen  
 vergessen hat. Aus Isokr. vgl. Paneg. c. 21.: *καὶ μηδεὶς οἰέσθω μ' ὀργίζω  
 εἶναι καὶ Λακεδαιμόνιοι περὶ τοὺς καιροὺς τούτους πολλῶν ἐργαζομένων  
 αἰτιοῦ τοῖς Ἕλλησι κατέστησαν*, ebenbas. c. 9. u. 15.

\*\*) Diese Beh. dürfte mit Schultheß (s. dessen Komm. z. d. G.)  
 auch Joh. 3, 6. anzunehmen seyn.

Apostels kam allerdings dem Gesetze nicht die Dignität eines Faktors zu; er zeigt Gal. 3., daß schon den Patriarchen eine Oekonomie des Glaubens verheißen worden, und weist daselbst B. 19. 23. dem Gesetze nur die Dignität eines custos bis auf die Zeit der Erfüllung an. Auch hier verfährt er ähnlich und giebt dem Gesetze nur die Bedeutung, die Sünde zur vollen Energie zu bringen. Das compos. *παρεισῆλθεν* hat die verschiedensten Auslegungen erfahren; von Chryf., Theoph., Kasim., a Kap. wurde ihm die Bed. eines *πρόσκαιρον* beigelegt, so daß das *παρά* die Bestimmung hätte, den pädagogischen und daher vorübergehenden Charakter des mosaischen Institutes zu bezeichnen, es dürfte sich jedoch diese Bed. aus dem Sprachgebrauch nicht rechtfertigen lassen, und wir werden sehen, daß auch Chryf. als Bedeutung vielmehr diejenige angenommen hat, welche auch wir für die richtige halten. *Παρά* in den comp. neben, und häufig hat dieses neben den Sinn von heimlich, wie *ὑπό* in comp. Da diese Bed. Gal. 2, 4. vorkommt, so ist nicht zu verwundern, wenn man sie auch hier erwartete; nun übersetzen It., Vulg.: *subintravit*, und dieses nehmen auch die Neueren im Sinne von *clam irrepit* — ob mit Recht, fragt sich indessen. Dann hätten doch kaum die Uebers. einen befriedigenden Sinn damit verbinden können. Die Semler'sche Erklärung: *quasi viribus diffusa suis est intravit*; aber zu subtil, die von Ludw. de Dieu: *simulac pecc. oblique intravit* (nach der Glosse des Suidas *τὸ μετ' ἄλλου πλάγιάσαντος συνεισέλθειν*), una cum pecc. irrepit dem *jus*, auctoritas ac dominium legis, greift, auch wenn sie sonst nichts gegen sich hätte, nicht in den Zusammenhang ein. Chrysostomus wohl die latein. Uebers. das Wort bloß im Sinne von «dazwischen eintreten» gesetzt, wie *subvenire* = *supervenire*, diesen Sinn drückt wenigstens Pel. aus. Nur die Bed. nebeneintreten (Luth., Beza) läßt sich im griech. Texte rechtfertigen, indes läßt sie auch wieder mehr als eine Auffassung zu. Das «nebenein» wird im Sinne von «dazwischen» — nämlich zwischen Christus und Adam — genommen (Theob., Calv.), Pelag., Abäl., Heum.: «neben dem natürlichen Sittengesetze», Beza, Fr.: «neben der Sünde» — in der Absicht nämlich, um sic zu schärfen. Im letzteren Falle wäre *προς-*

ετέθη Gal. 3, 19. text. rec. zu vergleichen, wiewohl dann eben auch hier *πρός* und nicht *παρά* erwartet werden würde, wenn man nicht etwa sagen will, der Ap. habe noch auf das *εἰσῆλθεν* B. 12. zurückgeblickt. Durch den Sprachgebrauch wie durch den Zusammenhang erscheint die Auffassung am meisten gerechtfertigt, nach welcher das Wort den Eintritt des unwesentlichen, nebensächlichen Infinitives bezeichnet (Reiche, Rothe, auch Chrys.). Sehr richtig bemerkt schon Reiche: «Der Ap. will andeuten, daß es dem von Adam begonnenen Gange der menschlichen Schicksale keine andere Richtung angewiesen habe, sondern in demselben Geleise daneben fortgegangen sei, ja den Lauf der traurigen Wirkungen der Sünde gefördert habe.» Die erklärenden Worte setzen indessen die von den griech. Auslegern vertheidigte ekbatische Auffassung von *ἵνα* voraus, welche wir gerade hier nicht anerkennen können, da ja der Kontext erfordert, daß die göttliche Absicht bei der Einführung des Gesetzes angegeben werde. Es fragt sich jedoch, in welchem Sinne der Ap. die Vermehrung der Sünde als Zweck des Gesetzes bezeichnet habe? Beza verwirft die Uebersetzung der Vulg. und des Grasm.: *ut abundaret ad* nicht ausdrucksvoll genug, und setzt an die Stelle: *ut amplificaretur*, welches er erklärt: *ut auctior fieret, quam prius*. Ebenso Kölln., Meyer, Rück., Fr.: *Quare ut maxima existeret div. clementiae largitas, h. e. ut genus humanum in vitam restitueretur, lege per Moysen promulgata peccata multiplicanda erant, quorum permultorum venia maximam div. clementiae largitatem manifestaret.* Wäre dieses der Gedanke des Apostels, so wäre es freilich ein irrationaler, welcher der objektiven Wahrheit entbehre. Diese Wahrheit gewinnt er indessen durch die Erwägung, daß ja der Mangel an deutlicher Sündenerkenntniß auch für das subjektive Bewußtseyn das Gebiet der Sünde selbst geringer erscheinen läßt (Beng.), so daß wir, den Textworten nach, ohne Bedenken als den Sinn angeben dürfen

\*) Obwohl er nämlich zuerst erklärt: *πρόσκαιρον αὐτοῦ δεῖν τὴν χρεῖαν οὖσαν*, setzt er doch sogleich hinzu: *καὶ οὐ χυρίαν οὐ προηγομένην.*

en: « der göttliche Zweck des Gesetzes war, das Gebiet der Sünde zu erweitern », nur haben wir dabei hinzuzudenken: « in den Augen des Menschen. » Nach 7, 7. hat ja erst das Gesetz ihn die Lust als Sünde erkennen lassen\*). So auch schon Aug. in mehreren Stellen, z. B. enarrat. in Ps. 102. T. IV.: **Quare lege subintrante abundavit peccatum? Quia nolebant se confiteri homines peccatores, addita lege facti sunt et praevaricatores. Praevaricator enim non est quisque, nisi cum legem transgressus fuerit; vgl. was er gegen die Manichäer sagt, contra Faustum I. XIX. c. 7. Von dieser Wirkung des Gesetzes spricht Paulus 1 Kor. 15, 56. (Röm. 3, 20. 4, 15.), und auf entsprechende Weise finden wir Gal. 3, 19. diese Wirkung als Endzweck angegeben, wenn man jene Stelle, wie Usteri (Paulin. Lehrbegriff 4. A. S. 66. und im Comment. zu der St.) erklärt: « Um die unbekanntten Sünden zu bewußten Uebertretungen zu machen, wurde das Gesetz gegeben » — welche Auffassung wir für richtiger halten, als die von Neander in der Pflanzung II. S. 530. g. A. aufgestellte. Auch der Form nach würde dieser Stelle die unstrige gleichkommen, wenn der Ap. statt τὸ παράπτωμα den Terminus ἡ παράβασις gebraucht hätte; nach Rothe's Meinung soll das vorher immer von Adams Sünde gebrauchte παράπτωμα hier in der That die Bed. von παράβασις haben, was wir uns zwar nicht entschieden zu bestreiten, aber auch eben so wenig zu vertheidigen getrauen. Dagegen glauben wir, daß der vorher von uns angegebene Sinn auch noch die Hinzunahme der Beziehung zulasse, daß das Gesetz nach dem, was der Apostel Kap. 7, 7. 8. ausspricht, auch dazu dienen sollte, die verborgene Sündelust noch mehr zu offenbaren. In diesem Sinne sagt Aug. in der vorher angeführten St. zu Ps. 102.: Non crudeliter hoc fecit deus, sed consilio medicinae; aliquando enim videtur sibi homo sanus et aegrotat, et in eo, quod aegrotat et non sentit, medicam non quaerit: augetur morbus, crescit malitia, quae-**

\*) Koppe scheint auch an diejenige Erweiterung des Sündengebietes zu denken, welche es durch die mosaischen Ritualgebote erhielt.

ritur medicus, et totum sanatur. D. S. h.: «P. denkt sich die Sünde als eine wohlthätige Arznei, die eine in den inneren edlen Theilen unerkannt wüthende Krankheit nach außen hinaustreibt.» Vgl. auch Calv. — Den Satz od. z. r. l. können wir nur mit Rothe als Parenthese nehmen, da uns alsdann ein viel befriedigenderes Zweckverhältniß der Sage ergibt. Verbindet man *ἡ* mit *ἡ* *ἡ*, so ist der Inhalt des Ap. dieser: «Wo die Sünde mächtig geworden ist, da die Gnade überschwenglich mächtig geworden mit dem Zwecke, daß sie zum Leben herrsche wie die Sünde zum Tode. So konnte der Ap. allerdings sagen, obwohl man immer zu warten wird, der Gnade nicht bloß die gleiche, sondern die überschwengliche Herrschaft beigelegt zu sehen. Von Christi Eras m., Koppe u. v. a. ist daher auch das *ἡ* nur *ἡ* genommen worden. Wie viel schärfer und befriedigender tritt aber das Zweckverhältniß hervor, sobald wir den ersten Finalsatz als Angabe des nächsten, den zweiten als Angabe des letzten Zweckes ansehen! vgl. das Verhältniß der Finalsätze Gal. 3, 14. 4, 5. Der parenthetische Satz giebt dann das allgemeine Gesetz an, wodurch das Verfahren Gottes in diesem Falle erklärt wird, und bereitet auf B. 21. vor. Noch ein andern Grund gegen die gewöhnliche Anordnung der Sage zu wahren wir. Ist der Satz od. de. z. r. l. historisch zu fassen, so kann od. nicht lokal genommen werden, man müßte dann sagen: «in der Sphäre (Abäl. in eodem populo), wo die Sünde mächtig geworden, hat sich gegenwärtig die Gnade übermächtig gezeigt.» Dieses fühlend sind Koppe, Fr., de W. zu der temporalen Fassung von Grot. zurückgekehrt (so Koppe hat gar: «wessen Sünde» u. s. w.). Kück. bezeugt die Zulässigkeit, es habe ja auch Fr. nur Ein Beispiel dafür beigebracht, Eurip. Iph. in Taur. B. 320., wo od. od. allenfalls lokal fassen lasse. Daß indes od. ebenso *ἡ* *ἡ* (welches hier ein cod. Matth. hat), *ἡ* od. in der Bedeutung vorkomme, ist selbst aus Passow im Wörterb. zu ersehen; andere Beispiele sind Iph. Aul. B. 96. Hippol. B. 649. Doch können wir diese Bed. für die gewöhnliche Prosa erst dann zugeben, wenn man Belege dafür beibringt; so lange müssen wir glauben, daß die temporale Bed. wie bei *ἡ* *ἡ*, *ἡ* *ἡ*,

*δέ* sich auf die Poesie beschränkt habe. — *ἄ* ist die in Erklärungen gewöhnliche Konjunktion, der Charakter dieser Parenthese ist ja der einer erläuternden Motivierung; der Morist ist nach dem von uns angenommenen Sinne Bezeichnung des allgemeinen Erfahrungsmaßes (s. zu B. 15.), bei der gewöhnlichen Aufficht ist er historisch zu fassen. *ὑπερπερισσεύειν* hat wie die Komposita mit *ὑπέρ*, und wie auch schon das simpl. (s. zu B. 15.), nicht sowohl komparativen als superlativen Sinn, « sie ist im höchsten Grade wirksam »; von B. werden sonst diese comp. geliebt, vgl. *ὑπερνικᾶν*, *ὑπερψοῦν* u. s. w.

B. 21. Das *πλεονάζειν* des *παράπτ.* durch das Gesetz hatte die höhere Absicht, daß, wenn es bei dem Menschen zum vollen Bedürfnis der Erlösung gekommen, dann auch die Gnade sich in ihrer ganzen Fülle erweisen könne. Als Hauptbegriffe stehen sich gegenüber *ἀμ.* und *χάρις*, *θάνατος* und *ζωὴ αἰώνιος*; dem *διὰ δικ.* entspricht Nichts, schließt sich jedoch B. 21. an den ersten Satz in B. 20., so läßt sich ohne Schwierigkeit *διὰ νόμου* als antistrophische Parallele hinzudenken. *ἐν τῷ θανάτῳ* bezeichnet die Sphäre, innerhalb deren die durch das Gesetz zur vollen Erscheinung gekommene Sünde ihre unüberwindliche Herrschaft äußerte — *ἐν* ist nicht mit *ἐπί*, *πί*, *ἐν* = *διὰ* zu nehmen — und *θάνατος* schließt zwar auch hier den physischen Tod ein, der ja durch die Sünde erß den Stachel erhält, 1 Kor. 15, 56., ist aber gewiß hier von dem Apostel in seinem weiteren Umfange gebraucht worden. Den Unterschied der Präpos. *ἐν* und *εἰς* bestimmt Bengel: *mors habet metam ac terminum: vita est perennis et divinitus intenta. Mors non dicitur aeterna, vita dicitur aeterna*; genauer noch wird der Sinn des Apostels getroffen, wenn wir, wozu das Futurum in B. 19. und *ἐν ζωῇ αἰώνιος* B. 17. berechtigt, sagen: die Gnade herrscht schon diesseits *ἐν ζωῇ*, welche Herrschaft aber erst in der *ζωῇ αἰώνιος* ihr Ziel erreicht. Die *δικαιοσύνη* erklärt sich durch B. 17. und umfaßt auch hier, wie es bei *δίκαιοι κατασταθ.* der Fall ist, die objektive und die subjektive Seite. Der 17. B. hat auf der Seite der Sünde, wie auf der Seite der Gnade ein unmittelbares und ein mittelbares Medium angegeben, das *παράπτ.* und den *εἰς ἀμαρτήσας*, die *ὁρᾶς τ. δικ.* und

den εἰς Ἰησ. Χριστός. Auch hier tritt nun am Schluß die Erwähnung desjenigen hinzu, von dem die *δικαιοσύνη* ausgegangen ist, wofür Rothe mit Recht den Grund in dem Bedürfnis des Apostels gesucht hat, eine Art Doroologie hinzuzufügen; auch Bengels seines Gefühl hat dieses herausgeföhlt, er sagt: iam ne memoratur quidem Adamus, solius Christi mentio viget.

### Paraphrase von Kap. V.

Da wir nun durch den Glauben gerechtfertigt sind, so stehen wir in friedlichem Verhältnisse mit Gott durch unsern Herrn Christus, durch den wir auch fortgehend den freien Zutritt haben mittelst des Glaubens an das Gnadenverhältnis, in dem wir begründet sind, und triumphiren in Hoffnung der göttlichen Herrlichkeit, die uns noch zu Theil werden soll. Nicht nur dieß, sondern wir triumphiren selbst in der Gegenwart über unsere Drangsale in dem Bewußtseyn, daß die Drangsal Standhaftigkeit bewirkt, die Standhaftigkeit Bewährung, die Bewährung wieder die Hoffnung, und die so gewonnene Hoffnung nicht beschämt, da wir das herrlichste Dokument derselben darin besitzen, daß die Liebe Gottes wie in Strömen durch den heiligen Geist, welcher der Christenheit verliehen, ausgegossen ist. Denn es ist Christus, schon als wir noch Sünder waren, in göttlich festgesetzter Zeit für die Gottlosen gestorben. Nun stirbt kaum Einer für einen rechtschaffenen Mann, für den Willthätigen, von dem er Ruhen gezogen, möchte Einer allenfalls noch es über sich vermögen, das Leben zu lassen. Es stellt aber Gott seine Liebe zu uns dar, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns das Leben ließ. Um wie viel mehr werden wir nun, da wir durch seinen blutigen Tod ein für allemal die Rechtfertigung empfangen, von göttlicher Strafgerichtigkeit errettet werden, deren wenn, da wir uns noch im Zustande der Feindschaft mit Gott befanden, er aus freiem Erbarmen durch den Tod seines Sohnes uns verfohnt hat, wie viel mehr werden wir nun, da wir verfohnt sind, bei dem Leben des Sohnes und seiner fortgehenden Thätigkeit für uns errettet werden. Nicht nur dieß, sondern wir triumphiren in Gott durch Christum auch schon gegenwärtig, da wir nun die Verfohnung erhalten haben.

So können wir denn sagen, daß wir in Christo wieder gewonnen haben, was in dem ersten Anfänger der Menschheit verloren ging. Denn wie durch Einen Menschen die Sünde zuerst in die Menschheit Eingang gefunden hat und durch die Sünde die Todesherrschaft und auf demselben Wege nun auch zu allen Menschen ohne Unterschied der Zeit hindurchgebrungen ist, insofern in allen das Sündigen zu Tage gekommen ist — ich setze in allen, denn bis zum Gesetze war die Sünde in der Welt, es wird aber die Sünde, wo kein Gesetz ist, von den Menschen nicht in Rechnung gebracht, aber doch führte der Tod das Scepter auch unter den Menschen von Adam bis auf Moses auch über diejenigen, welche nicht ähnlich wie Adam ein positives Gebot übertreten hatten, in welchem der Anfänger der Menschheit ein Abbild dessen, der da kommen sollte, liegt — ja vielmehr verhält es sich nicht mit dem Sündenfall gerade so, wie mit dem Gnadengeschenk, denn wenn durch den Sündenfall des Einen die große Masse dem Todesreich verfiel, so ist begreiflicherweise das, was durch die Gnade Gottes und durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus gewirkt wurde, eine überschwengliche Wirkung auf die Masse gewesen. Auch ist das Geschenk selbst nicht mit den Bestimmungen eingetreten, wie das, was durch den Einen Sündigenden gewirkt wurde; hier nämlich steht auf der einen Seite eine richterliche Drohung, welche von Einem Menschen aus zum Verderben ausschlägt, dort ein freies Gnadengeschenk, das von den Sünden vieler den Ausgang nimmt und diese nicht bloß aufhebt, sondern in einen Zustand der Rechtfertigung ausschlägt. Wenn nämlich durch den Sündenfall des Einen das Todesreich das Scepter geführt hat durch Vermittelung dieses Einen, wie viel mehr werden diejenigen, welche die Überschwenglichkeit der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, in das Leben versezt werden und, durch das Leben der Herrscherkraft theilhaftig geworden, das Scepter führen durch den Einen Jesus Christus. So wie also durch den Sündenfall des Einen für alle

nischen es aufgeschlagen ist zum Verderben, so wird auch durch des Einen Gerechtigkeit für alle Menschen aufgeschlagen zu einer Leben gebenden Rechtfertigung; denn so wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die große Masse wirklich zu Sündern geworden ist, so wird auch durch den Gehorsam des Einen die große Masse wirklich der Gerechtigkeit theilhaftig werden. So bewegt sich denn Verderben und Heil der Menschheit zwischen den zwei großen Angelpunkten, Adam und Christus. Und das Gesetz? das Gesetz ist ebenfalls eingetreten, nicht um die Sünde aufzuheben, — denn das vermochte es nicht — sondern vielmehr damit das Gebiet der Sünde erweitert werde — wo nämlich die Sünde überhand genommen, da wird erst die Gnade recht überschwänglich — damit, wie die Sünde das Scepter geführt hat vermittelt des Gesetzes in dem Todesreiche, so auch die Gnade das Scepter führe vermittelt der Gerechtigkeit im Leben und zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn.

## Kapitel VI.

### Inhalt und Theile.

1) Es ist unmöglich, daß dieser Glaube mit dem fortgehenden Sündendienste bestehe, denn der Tod Christi ist auch der Tod unsers alten Menschen, B. 1—11. 2) Wir stehen unter der Gnade, und so wird die Sünde nicht mehr über uns herrschen: wir folgen ihrem Zuge und dienen ihr, wie vorher der Sünde, B. 12—23.

Vgl. eine gründliche Behandlung dieses Kap. in der Dissertation *Essai exégétique sur le chapitre sixième de l'épître aux Romains*, par H. Ultramaré, Genève 1838.

**B. 1—11.** Es ist unmöglich, daß dieser Glaube mit dem fortgehenden Sündendienste bestehe, denn der Tod Christi ist auch der Tod unsers alten Menschen.

**B. 1. 2.** Das *πλοσάση* weist bestimmt auf B. 20. zurück; der dortige Ausspruch gab ganz auf gleiche Weise zu einer irreligiösen Folgerung Veranlassung, wie 3, 4. und war von Markion zur Unterstützung seiner Ansicht von dem demiurgischen Ursprunge des mosaischen Instituts benutzt worden. Es geht, wie Fenelon sagt, neben jeder Wahrheit ihr Schatten her, und neben der größten der größte. So darf es nicht verwundern, daß auch die größte Wahrheit des Christenthums, wenn gemißbraucht, in die größte Verkehrung ausartet. Dies gilt nun von der christlichen Lehre der Gnade und der Freiheit, daher ähnliche Abwehr des Mißbrauchs wie hier auch Gal. 2, 17. 5, 13. 1 Petr. 2, 16. Jud. 4. Ganz überwiegend sprechen die Handschriften für den deliberativen Konjunktiv



ἐπιμένομεν, vgl. zu 10, 14.; der Ind. würde übrigens denselben Sinn geben. Auch bei Klassikern schwanken in solchen Fällen die mss., s. Eur. Iph. in A. B. 16. ed. Bothe, vgl. Virgil. Aen. 2, 322.: quo res summa loco Penthes quam prendimus arcem? Von der Formel *τί οὐν ἔποιμεν*; (7, 7. 9, 14.) gilt ganz, was Jacob zu Rufians *Tr. G.* 39. von der Formel *τί φῆς*; bemerkt: admirationem de non quadam visa sive audita ita exprimit, ut orationem aemet locumque particulae conclusivae interdum obtinet. Mit derselben Formel des Abscheues *μη γένοιτο* wird auch hier, wie 3, 6. eine solche Folgerung zurückgewiesen. Der Gegensatz wird zunächst nur in der Form eines unleugbaren Faktums ausgesprochen, die folgenden Verse begründen das Faktum durch die symbolische Bed. des Taufaktes, welchen jeder, der will Christ heißen, an sich vollziehen läßt. Nach *δοτός* s. zu 1, 25. *Ἀποθήσκειν τῷ* (Gal. 2, 19.) mit dem Dat. der Rücksicht vgl. *ἀποθήσκειν ἀπὸ τῆς* (Gal. 2, 20.). Der *ἄπεθανομεν* ist vielleicht schon mit bestimmter Beziehung auf die Bedeutung der Taufe gesetzt, vielleicht auch nur der Ausdruck des Bewußtseyns, der Lust an der Sünde erstorben zu seyn, und der Gedanke an die Taufe erst beim Schreiben des ganzen Satzes in das Bewußtseyn des Ap. getreten. Das völlige Erstorbenseyn der *ἐπιθυμία* will der Ap. hiemit nicht aussagen, sondern nur die Entschiedenheit der Willensrichtung für das Gesetz Gottes, so daß keine andere als die Schwachheitsünde ferner Raum hat\*). Die Richtung des Gemüthes geht nunmehr auf denjenigen hin, der durch seine Liebe unsere Gegenliebe gewährt und uns dadurch zu seinem Eigenthume erkaufte hat. B. 11. 14, 8.

B. 3. *Ἡ* wie 3, 29. 7, 1. zur Einführung eines neuen Argumentes, oder einer neuen Seite der Sache bei Wort-

\*) Aug.: cum id praestiterit gratia, ut moreremur peccata, quid aliud faciemus, si vivemus in eo, nisi ut gratiae simus ingrati? Neque enim qui laudat beneficium medicinae, prodest morbos dicit et vulnera, a quibus illa hominem sanat, sed quanto maioribus medicina laudibus praedicatur, tanto magis vituperatur et horrentur vulnera et morbi, a quibus liberat, quae ita laudatur (de spir. et litt. c. 9.).

ung, daß das Vorhergegangene noch nicht hinlängliche Ver-  
 istkraft gehabt habe. Daß *δοοι* hier irgend stärker sei, als  
*τινες*, bestreitet Mey., Fr., es ist aber ganz unzweifelhaft,  
 es dem lateinischen *quotquot sunt* entspricht, «so viele  
 uns auf Christum getauft worden sind» und, wie Reiche-  
 gt, «jede Ausnahme ausschließt.» Auch Gal. 3, 27. be-  
 rührt *ἡμεῖς* zu dem *δοοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε*, daß es  
 ohne Nachdruck sei. Die Formel *βαπτίζεσθαι εἰς* be-  
 zeichnet das Objekt, in Bezug auf welches die Taufe vorge-  
 nommen wird, daher auch die Formel *βαπτισθήναι ἐν ὀνό-  
 ματι* Apostelg. 2, 38. und *ἐν τῷ ὀνόματι* Apostelg. 10, 48.  
 Entsprechend und daher zur Bestätigung dienend ist die rabbi-  
 sche Formel: *בְּבַל קְלָיִי בְּשֵׁם יְהוָה* und *בְּנִי-הוֹרֵרִין*, wofür auch  
 Abstrakta stehen *בְּבִרְיָה* und *בְּיִרְרָה* (Witringa Observ.  
 I. III. c. 22. Selden: de jure naturae et gentium  
 II., 3. der Jude von Selig B. 5. S. 71.). Man erkläre  
 überall «mit Beziehung auf den Namen eines Knechtes»,  
 mit Bezug auf die Freiheit.» Eben diese Bed. der Formel  
 k. sich nun auch bei *εἰς θάνατον αὐτοῦ* festhalten. Die  
 Taufe in Bezug auf Christum schließt in sich die mit ihm ein-  
 gehende Gemeinschaft, diese Gemeinschaft ist dann auch eine  
 Gemeinschaft mit seinem Tode, indem der vielfach vom Apostel  
 brauchte Ausdruck des *συναποδηύσασθαι* und *συσταυροῦσθαι*  
*Χριστῷ* auf der Idee des Uebergehens des geistigen Christus  
 in die Gläubigen beruht, so daß der Prozeß des historischen  
 Christus sich in ihnen wiederholt\*). Nun fragt sich weiter,  
 dieser Parallelismus ein rein formeller, äußerlicher sei: «wie  
 Christus den leiblichen Tod gestorben, so müssen wir einen gei-  
 stigen sterben», — Aug.: *satis elucet, mysterio dominicae*  
*ortus et resurrectionis figuratum [esse] vitae nostrae*  
*terminis occasum et exortum novae (de spir. et litt.*  
 10.) — oder ob ein kausaler Zusammenhang und eine qua-  
 litative Gleichheit des Todes Christi und des Mitsterbens der

\*) Beng.: qui baptizatur, induit Christum Adamum secun-  
 dum, in Christum totum adeoque etiam in mortem eius bapti-  
 zatur, et perinde est ac si eo momento Christus pro tali homine  
 talis homo cum Christo pateretur, moreretur, sepeliretur.

Gläubigen statt finde. Es läßt sich nachweisen, daß Paulus im lebendigen Bewußtseyn jener Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Erlöser, je nach den verschiedenen Veranlassungen verschiedene Seiten der Gleichheit mit ihm hervorhebt. 2 Kor. 4, 10. 11. ist es die Konformität äußerer Leiden und Todesgefahr, die er hervorhebt, ebenso parallelisirt er das Schwachseyn mit der Gotteskraft, deren er sich zugleich bewußt ist, mit der Handlungsfähigkeit und der hierauf gefolgten Gotteskraft (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10. 2 Kor. 13, 4. Am 1. Kor. 15 stellt er jedoch unser Absterben der Sünde mit der Auferstehung Christi in Parallele, 2 Kor. 5, 14. Phil. 3, 10. Gal. 2, 20. 5, 24. 6, 14. Hier kommt nun vornämlich eine doppelte Betrachtung in Betracht: Christus ist für die Sünde gestorben, weil er das Straßleid der schuldigen Menschheit getragen hat, dies ist der Sinn, der auch in dem Ausdruck *ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων* B. 10. liegen kann. Diese Seite der Sache ist im Auge gefaßt, ließe sich das parallele Verhältniß so fassen: durch sein Sterben hat Christus die Schuld getilgt und damit die Kraft der Sünde gebrochen, der gläubige Mensch hat eine neue Persönlichkeit erhalten, Christus lebt in ihm; so weiß er sich denn selbst von der Schuld frei und durch dieses Bewußtseyn ist auch für ihn die Kraft der Sünde gebrochen. Die Gemeinschaft mit dem Tode Christi ist also zugleich die Gemeinschaft mit einem Zustande, in welchem mit dem Schuldbewußtseyn auch die Herrschaft des sündlichen Princips gebrochen und aufgehoben ist. Eine andere Auffassung wäre die: der Tod war für Christum die letzte Aeußerung der Sünde gegen Gott, er hat nunmehr aufgehört in einem leidentlichen Verhältniß zur Sünde zu stehen; auch im Gläubigen wiederholt sich dieses Verhältniß, der Christus in ihm hat keine lebendige Beziehung mehr zur Sünde, sondern lebt nur für Gott. Unter den Neueren vorzüglich de W.: «Der Tod könnte nur als versöhnend betrachtet werden, aber er ist hier in sittlicher Bedeutung genommen, insofern er der Uebergang zu einem neuen herrlicheren Leben war», im Wesentlichen auch Chr. Erasm., Schlichting u. A. Die zuerst erwähnte Parallele des Parallelismus findet sich namentlich von Luth. zu Gal. 2, 20. klar ausgesprochen: loquitur hic de illa subtili

crucifixione, qua peccatum; diabolus, mors, cruci-  
 titur in Christo, non in me. Hic Christus solus omnia  
 at, sed credens crucifigor in Christo per fidem, ut et  
 hi illa sint mortua et crucifixa. Von Bullinger wird  
 nentlich dieß Moment an der Taufe hervorgehoben, daß  
 keinesweges den Tod Christi symbolischerweise darstelle,  
 zu einer geistigen Nachahmung aufzufordern, vielmehr  
 dieselbe eine Gemeinschaft des versöhnenden To-  
 des und erst dadurch causa efficiens des geistigen Ab-  
 tuns. In neuerer Zeit hat diese Ansicht vorzüglich Uste-  
 zu jener Stelle des Briefs an die Gal. und im Paulin.  
 begriff 4. A. S. 211 ff., wiewohl mit einigen Modi-  
 kationen vorgetragen, denen wir nicht beistimmen. Wir glau-  
 , daß sie genau so, wie wir sie ausgesprochen haben, in  
 cor. 5, 14. 15. liegt. Das ἀγα οἱ πάντες ἀνέθανον be-  
 deutet zwar ein geistiges Mitsterben — wie wir oben  
 292. übersetzten — aber zunächst nur in dem Sinne «so  
 ß der Gläubige sich selbst als gestorben», nämlich insofern  
 Christum in sich aufgenommen, weil nun aber das dankbare  
 wußtseyn für die Aufhebung der Schuld auch ein neues Le-  
 ben mit sich führt, so folgt B. 15. der Zwecksatz mit ἵνα, wie  
 an unserer St. in B. 4. In diesem Sinne hat der Ap.  
 hier von einer Taufe zur Gemeinschaft mit dem Tode  
 Christi gesprochen; er schreibt der Taufe die Wirkung zu, einen  
 Heil an dem versöhnenden Tode selbst zuzusichern. Nur Ein-  
 wand ist noch zu begegnen, daß nämlich nach dieser  
 Ansicht der gekreuzigte Mensch der neue Mensch in uns ist,  
 nämlich an Christi Tode Antheil hat, nach B. 6.  
 r und Gal. 5, 24. ist der alte Mensch der Gekreuzigte. Allein  
 das Theilhaben an dem stellvertretenden Tode  
 Christi eben den Tod des alten Adams mit sich  
 führt, und der alte und der neue Mensch doch Ein Kon-  
 stium bilden, so konnte der Ap. auch hier verschiedene Bezie-  
 ungen hervorheben, vgl. zu B. 6. Wer nur abstrakt zu denken  
 mag, wird sich in solchen steten Wechsel der Beziehungen nicht  
 finden wissen und darin Unklarheit sehen. Das Faktum, daß  
 dem Denken des Ap. solche überaus konkrete d. i. zusammen-  
 wachsende Ideen und Bilder vorkommen, ist unleugbar, s. zu R. 7.

die Einleitung. Ist es aber nicht vielmehr ein Zeichen geistigen Reichthums? Sieht diese Beschaffenheit nicht seinen Worten und mehr oder weniger dem göttlichen Worte überhaupt den Charakter der Unererschöpflichkeit? Auch bei Johannes findet sich dieser Reichthum, und wer wie Meyer in seinem Commentar jede Annahme des Doppelsinnes bei diesem Evangelisten für Willkür hält (S. 89. 130. u. a.), verschließt sich nothwendig das Verständniß desselben. Mehr hierüber habe ich in den Beilagen zum Brief an die Hebräer gesagt, und das Motto dazu aus Hamann zeigt, daß auch die neueren Theologen solche tiefsinnige Redeweise kennt, und zugleich, daß sie sie zu würdigen gewußt hat. Aus eben diesem Grunde widersprechen wir auch hier der Ansicht nicht, daß der Ap. noch andere Momente vor Augen hatte, als den von uns angegebenen Parallelismus. Da gezeigt worden ist, daß seine Lebendigkeit eben diesem Gegenstande einen unererschöpflichen Reichthum von Beziehungen abgewinnt, — es hat z. B. das *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* Phil. 3, 10. wohl eben so sehr eine Beziehung auf das Mitleiden als auf das Mitabsterben — so sind wir der Annahme nicht entgegen, die sich z. B. bei Mel., Gal. findet, daß dem Ap. zu gleicher Zeit auch die zweite Beziehung, welche wir oben S. 304. erwähnten, vor der Seele gestanden habe. Welcher von beiden man auch beitrete, so erweist sich bei einem von ihnen der Parallelismus als ein bloß formeller. In den Neueren, Rück., Dtsch., Fr., wird bemerkt, daß *εἰς τὸν θάνατον* nicht eine Forderung an die Gläubigen, nicht etwas, was sie zu leisten hätten, sondern etwas, was an ihnen vollzogen sei, bezeichnen müsse, und wird dieses auf dem folgenden *συνετάφημεν οὖν* erwiesen. Unserer Ansicht nach kann jedoch beides dem Sachverhältnisse nach nicht getrennt werden: die Taufe ist ja beides, sowohl ein Gnadenunterpfand, eine Mittheilung Gottes an uns, als auch ein Erbtheil Gottes an uns, wie 1 Petr. 3, 21. es ausspricht. Den folgenden Verse vorgehend haben wir nämlich weiter zur Förderung des Parallelismus über den Taufritus dieses zu bemerken: das Untertauchen des ganzen Menschen bei der Taufe und das Auftauchen bezeichnete das Darangeben des ganzen Lebens in allen seinen Beziehungen, vgl. Suicer Thes. T. I.

γ. ἀνάδουσις. So sagt Chryf. zu Joh. 3.: ἡμῶν καθάρσις ἐν τινὶ τάφῳ τῷ ὕδατι καταδύοντων τὰς κεφαλὰς παλαιὸς ἄνθρωπος θάπτεται, καὶ καταδύς κάτω κρύπτεται ὅλως καὶ καθάρσις. Wenn nun der Ap. schon an sich für sich zu der Behauptung berechtigt war, daß die Taufe zur Gemeinschaft mit Christo auch die Taufe zur Gemeinschaft mit seinem Tode mit in sich schloß, so konnte er dieses um so mehr, wenn die Taufe als Bild des Todes des alten Menschen aufgefaßt wurde. Noch genauer deutet er nun dieses Symbol aus, wenn er das Untertauchen nicht bloß als ein Erben, sondern auch als ein Begrabenwerden darstellt; Bengel: sepultura mortem ratam facit, Dsh.: «das Begräbniß entzieht den Menschen ganz den Augen, es ist also gleich der Vernichtung.» Dasselbe Bild Kol. 2, 12. Indem die Taufe das Recht der *νόθευσις* und die Schuldaufhebung sichert, wird durch sie der alte Mensch objektiv für aufgehoben erklärt; indem der Mensch diese Handlung an sich vollziehen läßt, leistet er aber auch zugleich das Gelübde, diejenige Gesinnung zu hegen, welche ein solcher Gnadeneweis mit sich führt. So findet also beides in der Taufe statt: es thut der Mensch und es wird an ihm gethan.

B. 4. Von Gal., Wolf, denen sich Winzer in dem Progr. zu der St. anschließt, ist εἰς τ. θάψ. statt mit βαπτ. mit συντάφ. verbunden und vom Absterben der Sünde verbunden worden, allein mit Recht wird eingewendet, daß diese Fassung der Argumentation des Ap. entgegen ist, und daß der Ausdruck «in den Tod begraben werden» kein passendes Bild ist (Fr.). Die Taufe in den Tod Christi ist, wie zu B. 3. bemerkt worden, die faktische Erklärung, daß aus Gnaden der alte Mensch als aufgehoben angesehen wird; wer dieß dankbar beherzigt, lebt ein neues Leben und eben dieß war Gottes Absicht, wo nehme man daher τελικῶς. Λιὰ τῆς δόξης in dieser Verbindung fällt auf, indem man τῆς δυνάμεως oder τῆς ἐνεργείας, wie Kol. 2, 12. erwartet; allein δόξα und δύναμις sind verwandte Begriffe, vgl. die Bed. des hebr. יָד und die LXX. in Ps. 68, 35. Jes. 12, 2., Kol. 1, 11. ist verbunden κρείττος τῆς δόξης. Es umfaßt die göttliche δόξα Alles, was den Schöpfer vor dem Geschöpf auszeichnet, und somit auch

die Allmacht. Die Setzung des Substantiv *καὶ ὅτις* statt des Adjektiv *ἐν καὶ ὅτις* (7, 6.) dient dazu, den Begriff der Neuheit noch mehr hervorzuheben, vgl. 1 Tim. 6, Kol. 2, 5. Winer in der *Abh. de abstracti pro compositi in N. T. caussis* und *Gramm. §. 34. 2.* nebst dort citirten philologischen Schriftstellern.

B. 5. 6. Die Todesgemeinschaft mit dem Erlöser mit der Lebensgemeinschaft so genau zusammen, daß sich erwarten läßt, daß, wer die eine übernimmt, sich der andern entziehen werde. Wir beginnen die Auslegung dieser Stelle mit dem *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ*; nach dem zu Rom. 8, 3. Bemerkten bezeichnet dieses ein dem Tode Christi ähnliches Sterben. *ὁμοίωμα* ist das, was mit einem Andern zusammen entsteht, wächst, daher «zusammengewachsen» und wie *consanguinitas* «verwandt.» Den Sprachgebrauch haben entwickelt *Observ. sacr. S. 352.*, Reiche und noch genauer Fr. in *St. So* ergibt sich der Sinn: «wenn wir mit einem Tode Christi ähnlichen Sterben zusammengewachsen sind», d. h. «innige Gemeinschaft haben»; man hat den Ausdruck mit Unrecht «plastisch» genannt, es liegt das Kräftige paulinischen Styles zum Theil in solchen sinnlich anschaulichen Ausdrücken, vgl. B. 18. 7, 4. 2 Kor. 4, 10. Gal. 6, Kol. 2, 14. 15. Die mit *σύν* zusammengesetzten Adjektiva regieren sowohl den Dativ, als den Genitiv, und auch wenn man *σύν* als Subst. nehmen wollte, könnte Dativ und Genitiv damit verbunden werden, weshalb denn nichts hindert den Genitiv *τῆς ἀναστάσεως* direkt von *σύν* abzulassen, da, noch einmal *ὁμοίωματι* dabei zu ergänzen, gewaltsam wäre. *Ἀλλά* ist von vielen Auslegern durch die Annahme eines ausgelassenen *ὄν μόνον* falsch erklärt, schon von Raphael richtig gefaßt worden; es steht im Nachsatz von hypothetischen Vordersätzen und dient zur Verstärkung des Schlusses, Heindorf, Protag. S. 618. Hartung *Paulinische Lehre II. S. 40.* Kühner II. S. 440. Das Fut. *ἐσόμεθα* ist von den Einiern (z. B. Heum.) als Bezeichnung der Erwartung genommen worden, von den Andern imperativisch als Befehl des Sollens (Reiche, Winz.), von Fr. als Bezeichnung des Willens, von Seml. als Andeutung einer Schlussfolgerung

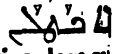
von Rück. so, daß es dasjenige bezeichnet, was nothwendig aus dem Sterben mit Christo resultirt. Richtet man dabei auch noch den Blick auf B. 8., so könnte man selbst dem Gedanken-Raum geben (Dezum., Corn. a Lap., Wetst.), es sei von der leiblichen Auferstehung die Rede (vgl. 1 Theff. 4, 14.). Da jedoch der Kontext diese Beziehung zu deutlich ausschließt, bietet sich die Ansicht von Limb. und Koppe dar, daß die Doppelbeziehung statt finde. Doch liegt in dieser St. Nichts, was zu einer solchen Annahme nöthigte, und so sagen wir mit de W.: «es ist das Fut. der logischen Folge aus der Prämisse, mit der in der Natur der Sache liegenden Vorstellung der zu lösenden Aufgabe, also auffordernd»; so erklären Chrys., Vulg., Vatablus, Calv., Koppe, Olsh., Rück. u. v. A. Abzuweisen würde dabei die Uebersetzung der Peschito, Vulg., Luth. *complantati* seyn, dergleichen die von Eras m., Calv. *insititii*, die erstere giebt keinen passenden Sinn, und beide sind dem Sprachgebrauch entgegen. Neben dieser weit verbreiteten Auffassung verdient nun aber auch die von Eras m., Beza, Castell., Grotius, Fr. angenommene Erwägung, welche auch der Uebersetzung von Luth. zu Grunde liegt. Von der vorher erwähnten abzugehen, kann nämlich theils der Konstruktionswechsel bestimmen, den sie annimmt, daß *σύνφυτοι* unmittelbar hinter einander mit dem Dativ und Genitiv konstruirt seyn soll, und noch mehr das Bedenken, daß man doch bei dem Apostel eine Aussage über die innige Gemeinschaft nicht sowohl mit einem dem Tode Christi ähnlichen Sterben, sondern vielmehr mit dem Tode Christi selbst erwartet. Nun könnte man *σύνφυτοι* substantiivisch fassen und *αὐτῶ* dazu ergänzen, und es ergäbe sich der einfache Sinn: «denn wenn wir Engverbundene geworden sind (mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus), vermöge des dem feinigem ähnlichen Todes, so werden wir ja doch auch Engverbundene mit seiner Auferstehung.» Ist diese Konstruktion auch zulässig, so ist sie doch jedenfalls weniger natürlich, das *σύνφυτοι*, selbst wenn man *αὐτῶ* dazu denkt, steht so kahl, der Gedanke tritt erst klar hervor, wenn man *ὅλω τῷ Χριστῶ* ergänzen wollte, auch würde diese Auffassung mehr die (als pelagianisch und socinianisch von den Orthodoxen bezeichnete)



subjektive Aehnlichmachung begünstigen, welche doch, wie wir gesehen haben, weder in den vorhergehenden Versen liegt, noch überhaupt in den Vorstellungen von *συναποθνήσκειν*. Es verdient denn die zuerst dargelegte Konstruktion, unserer Ansicht nach, entschieden den Vorzug. Der plötzliche Wechsel in der Konstruktion kann kein Hinderniß seyn, und das Bedenken, daß doch eher von einer Gemeinschaft mit dem Tode Christi, als mit einem seinem Tode ähnlichen Sterben die Rede seyn sollte, verschwindet ebenfalls, wenn man erwägt, daß der Ausdruck «die Aehnlichkeit seines Todes» eben so, wie vorher die Neuheit des Lebens Einen Begriff ausmacht, und daß in der Anschauung des Apostels der geistige Tod der Christen am innigsten mit dem Tode Christi selbst zusammenhing. — Daß dem Fut. *ζωόμεθα* zugleich eine Aufforderung lag, so ist der Ap. die Erwägung an, durch welche diese Aufforderung desto eher realisiert wird. Der an Christi Gerechtigkeit habende Mensch ist eine neue, in einem neuen, heiligen Leben elemente sich bewegende Persönlichkeit. Dies involvirt ein Absterben der früheren Persönlichkeit, und da dies in Folge der Gemeinschaft mit dem Veröhnungstode eintritt, so wird es als Mitgekreuzigtwerden mit Christo genannt. Der Begriff des alten Menschen ist der der Persönlichkeit vor der *ἀγεννησίς*, in welcher ein neues Ich entsteht, das durch den Glauben an Gottes Wort aus dem Samen des göttlichen Geistes erzeugt ist (1 Petr. 1, 23.); ihm steht gegenüber der *καὶνός, νέος ἄνθρωπος*, die *καὶνὴ κτίσις* Kol. 3, 10. 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 22. und dazu Harless. So wie, wenn vorher von dem Absterben des neuen Menschen die Rede war, dieses eine zwiefache Beziehung zuließ, so hier auch das Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen: das Absterben der *ἐκ* und die Theilnahme am Veröhnungstode. Die Auslegung der griechischen Interpreten, sowie der katholischen, socinianischen und arminianischen, neigt hier zu der ausschließlichen Beziehung auf das Absterben der Lust der Sünde, und ebenso sämmtliche neuere Kommentatoren, wogegen einige der älteren luth. u. reform. Ausleger auch hier eine Beziehung auf die *justitia imputata* erkennen: der alte Mensch, d. i. die Sündenschuld nach Kol. 2, 14. 15. 1 Petr. 2, 24. mit an's Kreuz geschlagen

Gal., Cocc. Allein nicht die Schuld der Sünde kann durch  $\lambda. \alpha\nu\theta\rho.$  bezeichnet werden, sondern nur das Princip, die ergie der Sünde. Dieses stirbt — wie die vorhergehende Reihe gezeigt hat — ab, indem der neue Mensch, der sich der Gemeinschaft mit dem Veröhnungstode weiß, der alles, was Christus gethan und gelitten, als sein eigenes weiß, kraft des Bewußtseyns allem dem an sich selbst absagt, was nicht Christo ist. Bucer: *ea tota (crucifixio) pendet a morte istius, et spiritu eius efficaciter pecc. redarguente in is perficitur.* Sehr erläuternd ist Gal. 2, 20. Das alte hat der Ap. in den Tod gegeben, erkennt nur Christum in als sein wahres Ich und diesen lebt er, allein er ist sich bewußt, daß das  $\xi\gamma\epsilon\nu\sigma\alpha\sigma\alpha\iota$  doch noch vorhanden ist: kraft des Bewußtseyns des Veröhnungstodes aber, in dessen Gemeinschaft sich sein neuer Mensch weiß, tröstet er sich, daß ihn dieser Gott nicht mehr strafbar macht \*). — *Kataqyeiv* wird im ähnlichen griech. Sprachgebrauch eben so angewendet, wie: « zu nichte machen » zur Bezeichnung einer relativen Vertilgung, der Aufhebung der Thätigkeit; bei B. findet sich dieses Wort 25mal, es gehört also, wie auch Gregor von Nyssa zuerst, zu seinen Idiotismen, und an mehreren Stellen ist es dogmatischer Wichtigkeit, die Bed. näher zu bestimmen,

\*) Nach der gangbaren Angabe soll der Ausdruck  $\text{אדם הקרמני}$  rabbinischen Sprachgebrauch angehören, in welchem er so viel bedeute *יצר הרע*. So giebt Schöttgen zu dieser St. an mit Berufung auf den Sohar chadassch f. 29. a. In der Ausg. dieses Buchs, welche in der Berliner Bibliothek befindet (irre ich nicht, so ist es die Krantz), kommt zwar S. 29. a.  $\text{אדם קרמני}$  vor, allein in einem Zusammenhange, wo es deutlich nur auf den himmlischen Urmenschen geht. Was übrigens dieses Buch beweisen, welches — der letzte Sprößling der rabbinischen Literatur — erst 1599 zum erstenmal gedruckt worden und wahrscheinlich nicht viel früher entstanden ist? Außerdem kennen wir nur den Ausdruck des Talmud, Tr. Jevamoth, f. 62, 1.:  $\text{גַּר שֶׁנִּתְּוַיַּר}$  „Ein Proselyt, der übertritt, ist wie ein kleines Kind“ — und den mehrmals von Proselyten des Judenthums gebrauchten Terminus  $\text{בְּרִיאָה הַרְשָׁה}$  „neues Geschöpf.“ Man sieht, daß diese Ausdrücke mit denen des Ap. nicht geradezu identificirt werden könnten, hätte indessen auch der Ap. das Wort von den Rabbinen entlehnt, wäre es doch nur eben das Wort, denn der Gehalt, welchen er ihm beilegt, ist doch wesentlich verschieden.

und zwar dahin, daß es nicht ein absolutes «vernichten», sondern «ein Aufheben der Wirksamkeit» ausdrückt; so 1 Kor. 15, 24., über welche St. der vorher erwähnte Kirchenvater in seiner trefflichen Rede über 1 Kor. 15, 28. (die erste im 2. B. der Pariser A.) eingehend handelt und *καταργεῖσθαι*, das «Unwirksamgemachtwerden» von *ὑποτάσσεσθαι*, dem freiwilligen Sichunterwerfen unterscheidet; für das Chalb. *ἄνεργον* «unthätig machen», kommt *καταργεῖν* auch in den LXX. Gen. 4, 21. 23. 6, 8. vor. Auch in der Konstruktion *καταργεῖσθαι ἀπὸ* R. 7, 2. 6. zeigt sich diese Bed., denn ihren Sinn hat nur der Syr. ganz genau übertragen können:  i. e. in eum statum redacti sumus, ut otiosi a lege vobis liceat. *Τὸ σῶμα τῆς ἁμ.* wird man nicht von hierin als Bezeichnung des Leibes im eigentlichen Sinne ansehen, der nicht sowohl (Böhme, R. u. A. 1. A.) das Prinzip der Sünde, aber doch der Knecht der Sünde ist, so daß *ἁμ.* eben so die nähere Qualität bezeichnet, unter welcher hier in Betracht kommt, wie *τῆς σαρκός* mit *τοῦ σώματος* verbunden Kol. 2, 11. und auch — wenngleich mit modifiziertem Sinne — Kol. 1, 22. Diese Auffassung hat indessen bei denjenigen Auslegern Bedenken erregt, welche sich überzeugt hatten, daß *ἡ σὰρξ* im paulin. Sprachgebrauch nicht gerade die Leiblichkeit bezeichnet, und welche daher Bedenken trugen, durch eine solche Erklärung unserer Stelle der manichäischen Ansicht Vorschub zu thun, als ob der Ap. in gleichem Sinne *σῶμα* und *σὰρξ* als Prinzip der Sünde bezeichnet habe. Neander (Pflanzung II. S. 511. g. A.) erwähnt zwar, daß diese Ansicht durch unsere Stelle begünstigt werde, ohne jedoch zu sagen, wie sich dieses Bedenken entfernen lasse. J. Müller (Lehre von der Sünde I. S. 188 ff.) ist dagegen sehr ausführlich auf die Frage eingegangen, ob wirklich durch diese Stelle, so wie durch Röm. 8, 13. Kol. 2, 11. die Leiblichkeit als Prinzip der Sünde bezeichnet werde. In unserer Stelle, so wie Kol. 2, 11. glaubt er der Ansicht von Chrys., Theophyl., Ambr., Grot., Bähr zu Kol. 2, 11. beitreten zu müssen, daß durch *σῶμα* der Begriff des gegliederten Organismus ausgedrückt werde, wofür schon die früheren Ausleger Kol. 2, 11. zur Unterstützung anführten. Man wird jedoch Rechte bei

mmen müssen, daß das bloße Wort Leib keinesweges hin-  
 reicht, um sogleich an ein gegliedertes Ganzes zu denken; der  
 Einwurf Müller's u. A., daß, wollte man an den wirklichen  
 Leib denken, diese Stelle, so wie Kol. 2, 11. geradezu den  
 Selbstmord empfehlen würde, hat keine Kraft, da an unserer  
 Stelle *καταργεῖν* wie sonst *νεκροῦν* von der Aufhebung der  
 Leibesamkeit gebraucht ist, in Kol. 2, 11. aber die *ἀπέκδοσις*  
 in dem comp. *σῶμα τῆς σαρκός* dem Sinne nach auf  
 den Genitiv bezieht, und nicht auf *σῶμα*. Auch wir würden  
 nicht Bedenken in demselben Sinne sagen: «den Sündenleib  
 vernichten, abthun», der Genit. aber dient bekanntlich im Grie-  
 chischen dazu, unsere subst. comp. auszudrücken. In Kol. 3, 5.  
 in nimmermehr *μέλη* geradezu Bezeichnung der einzelnen  
 Glieder seyn, es ist vom Unwirksammachen der Leibesglieder  
 die Rede, in sofern in ihnen die nachher erwähnten Laster  
 thätig erweisen. Hier kann man sich zu der Annahme  
 schließen, daß der Ap., um den Ausdruck plastischer zu ma-  
 chen, da er eben vom Kreuzigen spricht, der Sünde auch einen  
 Leib beilegt (Theob., Beza, Pisc., Cal., Dlsch.); jedoch  
 ist sie nicht die zunächst liegende Ansicht, und stützt sie sich auf  
 den angegebenen dogmatischen Grund, so bietet sie keine entschei-  
 dende Hülfe, indem immer noch bei Röm. 8, 13. dasselbe dog-  
 matische Bedenken zurückbleibt, ja auch in unserm Abschnitte  
 ist die *ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι* gegen sich. Andere  
 (Hot., Schöttg., Koppe, Platt) suchen aus griechischem  
 und rabbinischem Sprachgebrauche einen periphrastischen Ge-  
 brauch von *σῶμα* nachzuweisen, oder auch die Bed. «die To-  
 dts, die Masse.» Was Fr. mit Gelehrsamkeit gegen die  
 erstere Auffassung beibringt, ist ziemlich entscheidend, über die  
 zweite in Aristot. Probl. XXIV. 9., wo *σῶμα* die Bed.  
 Masse haben soll, bemerkt Reiche das Richtige. Es ist  
 nicht richtig, daß die Beziehung des *σῶμα* auf den Leib jene  
 allerdings genügend begründete paulinische Ansicht von dem  
 Wesen und Princip der Sünde gefährde, welche namentlich  
 Lander und Müller auf überzeugende Weise entwickelt  
 haben. Allerdings besteht nach B. die Sünde ihrem Wesen  
 nach in der Isolirung von dem *πνεῦμα τοῦ ἁγίου*; wenn  
 diese Isolirung sich schon im Geiste vollzieht, wie viel mehr

auf der natürlichen Seite des Menschen, welche das an sich Unvernünftige, vom Geist erst zu Bestimmende ist, wofür daher auch der vom Geist Christi erfüllte Menschengestalt allmählig die Herrschaft erlangt, vgl. R. 8, 11. Dazu kommt noch dieß, daß nur durch die Glieder des Leibes die Seele zur Erscheinung gelangt, also in ihr gleichsam einen Leib erhält, vgl. B. 19. Die Heiligung des σώμα wird besonders geboten 1 Kor. 6, 20. 1 Theff. 5, 23. Röm. 13, 14. Und wir also der von den neuesten Auslegern fast einstimmig angenommenen Erklärung «der der Sünde unterworfenen Seele beitreten, so erhält die manichäische Ansicht, daß der Ap. im Leibe das Princip der Sünde gesehen, keineswegs eine Unterstützung, vgl. zu B. 18. und Daub, System der Theol. S. 263. \*)». Ist doch dieser besonders von Rück. mit solcher Zuversicht ausgesprochenen Meinung nicht einmal Fr. beigewilligt, dem es ja so wenig verschlägt, wenn sich bei P. auf diese Frage eine irrthümliche Meinung finden sollte, da er beruhigend dazusetzt, «vieleß dergleichen bei alten Schriftstellern gleichmüthig zu ertragen ist!» Tantei Paulus, heißt es S. 381., omnium peccatorum in eamenta a corpore repetiisset, haec tamen opinio, ut multa in antiquis scriptoribus, aequo animo ferenda esset. — Worin das Wesen des Zuchtmachens des Sündenleibes bestehe, heben noch die letzten Worte τοῦ μηκέτι δουλεύειν κ. τ. λ. hervor.

B. 7. Das γάρ führt eine Begründung ein; δικαιώσασθαι bezeichnet im klassischen Sprachgebrauch wie im N. T. die gerichtliche Losprechung, und da in dieser besondern Art die Losprechung der allgemeine Begriff der Befreiung liegt, so haben sich von Orig., Chryf., Pelag. an — auch die Pesch übersezt ܕܢܘܩܠܝܢ liberatus est — die Ausleger an dieser allein gehalten, so daß sich dann der einfache Sinn ergibt:

\*) Er sagt in Bezug auf Röm. 7, 23. 24.: „Wenn der Mensch Vernunft und Freiheit der Sinnlichkeit nicht in die Macht gegeben hätte, könnte sie dieß nicht (nämlich zum Bösen bestimmen); wenn nicht der Mensch die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt hätte, könnte es ihm nichts anhaben.“

i dem Todten hört jedwede Thätigkeit auf, mithin auch die Sünde»; aus Anakreon führt Beza an  $\delta \text{ } \tau \alpha \nu \omega \nu \text{ } \omicron \nu \chi \text{ } \theta \nu \mu \sigma \iota$  und Mel. erinnert an das Sprüchw.  $\nu \epsilon \rho \rho \theta \varsigma \text{ } \omicron \nu \text{ } \nu \epsilon \iota$ . Aber von andern Gründen abgesehen, werden wir durch die bestimmtere und vollere Auffassung des  $\sigma \upsilon \nu \tau \alpha \nu \omega \delta \alpha \iota$  darauf geleitet, auch diesem Satze eine genauere Bedeutung zu den Ideen zu geben, welche im Vorhergegangenen angedeutet sind. Dieß geschieht nun, wenn man  $\alpha \nu \omicron \tau \alpha \nu \omega \nu$  mit Absterben der Sünde versteht (de Dieu, Gal., Glöckl.), so dann läßt sich bei der Erklärung nicht leicht das Tautologische vermeiden, de Dieu: *justificatur ab accusatione sed servus peccati sit, quippe qui probare potest, non amplius pecc. sed se peccato dominari.* Es war ja auch im Vorhergehenden das moralische Absterben der Sünde als in der Gemeinschaft mit dem physischen Veröhnungstode und seiner rechtfertigenden Kraft wurzelnd gedacht worden; so haben denn nun schon unter den Älteren Harenz: g, Alting, und unter den Neueren C. E. Flatt (von Veröhnung S. 159.), Rück. und Usteri das  $\alpha \nu \omicron \tau \alpha \nu \omega \nu$  von dem mit Christo den Veröhnungstod Gestorbenen erklärt; ebenso auch Rothe S. 104. und Dsh. Es kommt nun aber noch auf die Entscheidung an, erstens, ob die  $\alpha \rho \tau \iota \alpha$  die Sündenschuld seyn soll, oder ob die Sünde als tages Princip, als Gläubiger zu fassen ist, zweitens, ob der Satz nur mit Rücksicht auf das geistige Verhältniß zum Erlöseten zu Christo ausgesprochen, oder als einen Satz, der im Allgemeinen seine Anwendung hat und deshalb auch in dieser bestimmten Beziehung. Rück., der früher, wie auch Winer, die  $\alpha \nu \omicron \tau \alpha \nu \omega \nu$  als Schuld faßte, giebt dieß in 2. A. auf, weil der Ap. sonst in diesem Abschnitte die  $\alpha \rho \tau \iota \alpha$  immer als Herrin darstelle. Diese Instanz kann nicht als entscheidend angesehen werden; denn wenn man nur in die paulinische Rechtfertigungslehre versetzt, so würde von Rück. geforderte Vorstellung nicht ausgeschlossen. Der Satz ist dann dieser: «wer mit Christo gestorben ist, ist ja von der Sündenschuld frei, in das Reich der Unschuld und Rechtfertigung versetzt, so wird er nun auch nicht mehr die Sünde über sich herrschen lassen» — ganz wie B. 14. Da-

gegen werden wir dieser Ansicht beizutreten dadurch abgehalten, daß, da dieser Satz als Begründung auftritt, warum dem Christen die Sünde nicht mehr herrsche, jenes Konsequens, daß die Sünde nicht mehr Herrin sei, ausdrücklich hervorgehoben seyn müßte. Dieß ist der Fall, sobald wir die *ἀγαπῶντες* uns als Gläubiger denken. Eben damit wird dann auch der Satz ein allgemeiner Erfahrungsatz, und ein solcher Doppelsinn ist der sententiösen Redeweise des Ap. ganz angemessen; an den, welcher gestorben ist, gilt überhaupt keine Anforderung mehr, durch Christi Tod ist die Schuldverschuldung der Sünde zerrissen (Kol. 2, 14.) und eben damit hat sie aufgehört, eine Despotin über den Menschen zu seyn; wer sich in Gemeinschaft mit dem Tode Christi getreten, hat aufgehört, unter ihrer Herrschaft zu seyn.

B. 8. 9. Das neue Leben war im Vorhergehenden als Konsequens des Sterbens mit Christo ausgesprochen und in direkter Weise als Anforderung. Die Realisirung kann nur unter Gottes Beistand zu Stande kommen, und so spricht der B. hier eine ähnliche Hoffnung aus, wie Phil. 1, 6. Er hat das *σοφῶν* als Glaubensgegenstand vor. Das *πιστεύοντες* so wie das Fut. *σοφῶσόμεν* hat nun hier noch mehr, wie in *ἐσόμεθα* B. 5. zu der Vermuthung geleitet, daß der Ap. ausschließlich (Orig., Chrys., Theod., Grot., Reiche) oder zugleich (Grasm., Seb. und Ch. Schmid, Klee) an das ewige selige Leben gedacht habe (2 Tim. 2, 11.). Gegen die ausschließliche Beziehung auf das ewige Leben spricht B. 11. gegen die Doppelbeziehung wird sich derjenige sträuben, welcher sich das *ζῆν ἐν Χριστῷ* diesseits und das jenseitige *ζῆν* als disparate Begriffe denkt. Nun ist es uns aber unmöglich zu glauben, daß der Ap. hier *πιστεύοντες* gesagt haben würde, wenn er keinen andern Gegenstand der Hoffnung im Auge gehabt hätte, als die diesseits zunehmende Heiligung. In völliger Zuversicht stimmen wir daher Dtsch. bei, welcher sagt: «Das Mitleben, obgleich dem Reime nach in ihm gegenwärtig, ist doch insofern etwas Künftiges, als die vollständige Entfaltung desselben in die *ζωὴ αἰώνιος* hineinreicht.» Auch R. 5, 17. vgl. 21. hatte ja die *ζωὴ* zugleich diesen volleren Sinn, ebenso 8, 13. Ein ähnlicher Uebergang

von der ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν ἡμῖν zu dem ἐγερθῆναι διὰ Ἰησοῦ findet sich 2 Kor. 4, 11. 14. Für diese Mitbeziehung auf die Vollendung des Lebens spricht nun auch B. 9., auch Phil. 3, 10. kann verglichen werden. Grassm. umschreibt: *confidimus fore ejusdem (Christi) beneficio, ut posthac per vitae inculpatae innocentiam una cum vivente vivamus et ita vivamus, ne relabamur unquam in mortem et in hoc Christi simulacrum, quoad fieri potest, referentes.* *ἐγερθεῖν* kann nicht als Bezeichnung einer Naturnothwendigkeit, welcher auch der Erlöser als Mensch unterliegen habe, verstanden werden; der, welcher die Macht hatte, die Bande des Todes durch ein Wort bei Andern zu lösen, hatte auch die Macht, die Todesnothwendigkeit bei sich selber zu überwinden (vgl. die Anm. oben zu S. 252. und meinen Komm. zu Hebr. 2, 14., dergleichen Joh. 10, 17. 18. 2, 19. Apg. 2, 24.). Es war die freie Liebe des Gottessohnes, welcher dem Tode die Macht über sich selbst gestattete.

B. 10. Ἐφάπαξ wie καθάπαξ, εἰςάπαξ im Sinne von «ein für allemal» (Hebr. 9, 12. 26. 10, 10.). Suidas und Thomas M. erklären daher auch das einfache ἄπαξ durch παντελῶς, vgl. Melian varr. historr. XIII. 229., auch bei den Lateinern: ut semel dicam. Luth.: «zu einem Male.» Da der Dat. τῇ ἁμαρτίᾳ hier nicht wie B. 2. genommen werden kann, so findet große Divergenz der Ausleger statt, so daß ihn sogar einige, wie auch nachher das τῷ θεῷ als Accus. dat. instrum. genommen haben, und die Neueren, Rück., die B. über seine Beziehung nichts entscheiden. Wir meinen, daß sowohl die Beziehung auf B. 9., als auch der Gegensatz zu τῷ θεῷ nur zuläßt, an den Veröhnungstod zu denken. Der Ap. will eben erklären, warum kein ferneres Sterben Christi Statt finde, der einmalige Tod ist vollkommen ausreichend (ἐφάπαξ). Chrys.: τοῦτ' ἔστιν ὑπεύθυνος ἦν, ἀλλὰ διὰ τῆν ἁμαρτίαν τὴν ἡμετέραν, vgl. Cler. Was die Phrase ἀπέθανε betrifft, vgl. Gal. 2, 20., so hat Grassm. u. A. zu der letzten Stelle das Relativ nach Analogie des Lateinischen für ὅτι gesetzt angesehen, die Andern bis auf die neueste Zeit als eine Ellipse für καὶ ὅ, quod attinet ad id, quod mortuus est, so auch noch Winer; seit Rück. sieht man das



Relativ als regiert durch das Verb. ἀπέθανε an, da in Griech. wie der Lateiner und Deutsche ἀποθνήσκειν τι, τι sagt. Auch die erstere Auffassung müßte auf die letztere zurückgeführt werden, denn das Relativ in solchen Sätzen, wo man es durch quod attinet ad auflöst, wird wirklich durch das Verb. regiert und man hat dann nur vor dem Nachsatz eine Pause zu machen und einen Gedankenstrich hinzuzusetzen, so in dem von Zeune zu Viger S. 34. aufgestellten Beispiel Xenoph. exped. Cyri 5, 5, 20. ὁ δὲ λέγεις, βίᾳ πολλῶν θάνατος σκηνοῦν — ἡμεῖς ἠξιοῦμεν τοὺς κάμνοντας τὰς σέρας δέξασθαι. Man erkläre daher: «der Tod, den er gestorben ist, war ein Tod, wodurch er ein für allemal für die Sünde starb.» In diesem Sterben für die Sünde liegt sowohl das Moment des Strafleidens, als auch das des Aufgehens der Sündengewalt, welches letztere die griech. Ausleger Calv., Beza hervorheben. Auch dem Dat. τῷ Θεῷ sind verschiedene Beziehungen gegeben worden, sehr erläuternd ist die Parallele Hebr. 9, 28. Christus steht in keinem leidenschaftlichen Verhältnisse mehr weder zum Tode noch zur Sünde; der Satz bei Matthäi: διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀφάρτισθεις καὶ ἡμεῖς γενόμενος.

B. 11. Gleicherweise soll nun auch für die Erlösung das geistige Sterben ein für allemal die Sündenlust abthun. Man man mit Koppe, Griech. hinter ὑμεῖς ein Kolon setzt, das nicht, macht nur den Unterschied, daß der Ausdruck des Sterbens alsdann an Kraft gewinnt. Dagegen kann gefragt werden, ob λογίζεσθαι mit Chrys., Beza von einem Syllogismus zu verstehen und colligite zu übersetzen sei, oder existimare (Erasm.), reputare, so daß eine Aufforderung darin liegt, das mit Christo parallele Verhältniß zu beherzigen, welches die Folge der Vereinigung mit ihm entstanden ist. Der Unterschied ist gering, inderß erscheint die letztere Fassung als einfachere und dem Gebrauch von λογίζεσθαι im N. T. angemessenere (s. zu 3, 28.). In beiden Fällen ist übrigens jenes mystische συναποθνήσκειν mit Christo zu denken, welchem einerseits die Freiheit von der Schuld, andererseits das Erstorbenseyn für die Lust liegt. Erasm.: quoties cogitamus, nos esse mortuos cum Christo, premuntur

rescunt carnis cupiditates. Das *ἐν Χριστῷ* beziehen *καρ.* und *στ.*, weil beide Glieder des Verses durch *μετ'* und *καὶ* verbunden sind, auf beide, doch werden sich auch Beispiele finden, wo ein solcher Zusatz nur zur näheren Bestimmung des *καρ.* dient. Das *ἐν* bezeichnet entweder (*Theoph.*, *στ.*) ein *medium*, wodurch beides zu Stande gekommen, oder besser ein *Element*, in welchem sich dieß Sterben und dieß Leben *in* Gott realisiert, die Bedeutung des *medium* ist dann mit *καρ.* beschlossen.

**B. 12—23.** Wir stehen unter der Gnade, und so wird die Sünde nicht mehr über uns herrschen: wir folgen dem Zuge der Gnade und dienen ihr, wie vorher der Sünde.

**B. 12. 13.** Auch noch der 11. B. hatte nicht die direkte Ermahnung zur eigenen Thätigkeit enthalten, sondern nur *καρ.*, was objektiv durch Christum für uns geschehen, zu ergreifen. Nunmehr folgt die Ermahnung zur eigenen Thätigkeit, *καρ.* zwar in B. 12. dazu, nicht mit dem eigenen Willen auf *καρ.* einzugehen, in B. 13. dazu, den Leib nicht zum Dreieck der inneren Lust zu machen. *Aug.: Prop. 16. ad Rom. 7. 20.: quod cum sit (cum gratia homini sub lege contracto donatur), tametsi desideria quaedam carnis, dum hac vita sumus, adversus spiritum nostrum pugnant, ut nos ducant in pecc., non tamen his desideriis consentiens habitus, quoniam est fixus in gratia et caritate Dei, non sinit peccare. Non enim in ipso desiderio praecipit, sed in nostra consensione peccamus.* Die *καρ.* erscheint hier als das sündliche Princip, wie sich *καρ.* ausdrückt, peccatum peccans. Das *ἐν* bezeichnet hier, *στ.* 5, 20. die Sphäre der Wirksamkeit. In welchem Sinne hat der Ap. dem *σῶμα* das Prädikat *θνητόν* gegeben? *Buz.*: cum primis hic et in omnibus adhortationibus Pauli observandum est, quam ardent omnia, quam densa sunt argumentis, iisque urgentissimis. — *Θνητός* kann *καρ.* gleich *νεκρός* seyn und «todt für die Sünde» heißen (*rig., Phot., Turret., Chr. Schmid*). Daher kann man bei der Erklärung nur von der *καρ.* «sterblich» ausgehen. *rys., Theoph.* finden nun den doppelten Grund dieses *καρ.* Prädikats: 1) die tröstliche Erinnerung, daß die Kämpfe nur

vorübergehend sind, 2) die warnende Erinnerung, daß die ~~die~~ die Wurzel des Todes sei. Am richtigsten setzen wir ~~den~~ Rückblick auf B. 11. voraus, welcher den Christen als ~~den~~ unvergänglichen Lebensprincips theilhaftig geworden ~~den~~ daß dieses Leben soll nun auch das *ἑνὸν σῶμα* durchbringen, daß die Christen, wie es B. 13. ausspricht, ihre Glieder im Dienste Gottes, das ist eines unvergänglichen Lebens brauchen; ähnlich heißt es 2 Kor. 4, 11., daß in der *σάρξ* die *ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* sich offenbaren soll \*). Chrysostomus girt im Begriff des *βασιλεύειν* folgendes Moment: *οὐκ ἐπιθυμῶ οὖν ζῆτω ἢ σάρξ, μηδὲ ἐνεργεῖτω, ἀλλ' ἡ ἀμαρτία μὴ βασιλεύτω*, im Sinne Aug.'s Prop. 35.: *quia consentimus desideriis pravis, in gratia sumus*. Namentlich auch Mel. mit Berufung auf 8, 13. Der ~~die~~ nach ist dieß richtig, da jedoch die Paränese des Ap. darauf gründet, daß der alte Mensch todt ist, so kann nicht so etwas durch die Wahl dieses Ausdrucks haben ~~den~~ wollen. Die Lesart der letzten Worte ist kritisch sehr ~~die~~ Ohne *αὐτῇ* und *ἐν* lesen *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* cod. Alex. Pesh., Vulg., Kopt., Aeth. und mehrere griech. und latein. Väter, bloß *αὐτῇ* findet sich in D E F G, Irén. und einigen latein. Vätern, die rec. haben die Minuskeln, Chrysostomus, Theod., Theoph. — Griesb. hat daher die Worte *ὑπακούειν* aus dem Text ausgeschlossen; allein, wenn auch das Pron. fehlt, ist der Schluß des Satzes gar zu ~~den~~ wenigstens allerdings das häufige Fehlen des Pron. an Stellen, wo wir im Deutschen es gewiß setzen würden, auch ~~den~~ geltend gemacht werden kann, vgl. Eph. 2, 10. 3, 13. 2 Kor. 4, 4. 7, 3. 11, 20. 26. 13, 10. Matthäi hat die ~~den~~ beibehalten, Scholz und Fr. haben die occidentalische ~~den~~ *αὐτῇ*, Beng., Knapp, Lachm. die im Orient und ~~den~~ gleich sehr verbreitete *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* vorgezogen. Es ist schwer zu entscheiden, da man, wenn dieses stand,

\*) Chrysostomus knüpft hieran eine polemische Bemerkung gegen diejenigen, welche das *σῶμα* auf manichäische Weise schlechtthin als ~~den~~ der Sünde betrachten: *οὐκοῦν μέσον τὸ σῶμα κακίας καὶ ἀρετῆς καθάπερ οὖν καὶ τὰ ὅπλα· ἐκότερα δὲ τὰ ἔργα παρὰ τὸν χρόνον γίνονται.*

Einschiebung von αἰτῆ nicht begreift, und wenn αὐτῆ stand, ein Glossen wie ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ auch überflüssig war. Dageß läßt sich dieß eher rechtfertigen, und da überdieß ihre bessere Beglaubigung so stark ist, so entscheiden wir für sie. — παριστάνειν, sistere (Bezä), zum Dienste darbieten, ein bezeichnendes Wort von den Dienstleuten, welche dem Herrscher Gebote sind. Ὀπλα von der Bulg. arma übersezt, von griech. Auslegern, Luth., Calv., Bezä und den Meisten in der Bedeutung «Waffen» mit Rücksicht auf das vorangehende βασιλεύειν der ἀμαρτία, dagegen von Calixt, de W., M. d. in der Bedeutung «Werkzeuge.» Allein bei der Vorliebe des Ap. für kriegerische Bilder (Eph. 6, 14 ff.), bei dem Gebrauch von ὄπλα in 13, 12. 2 Kor. 6, 7. 10, 4., und da wir doch bald nach B. 19., wo ebenfalls vom παριστάνειν der αἰτῆ die Rede war, das Bild des Kriegers in dem ὀψώνια berücksichtigt finden, stimmen auch wir für die Bed. «Waffen.» Bei ἐκ νεκρῶν ζῶντας ist die Beziehung des νεκρός eine andere, als in B. 11. Der Ap. hält den formellen Parallelismus einer Auferstehung zum Leben fest, denkt aber an eine andere Art Tod, der Tod ist nämlich der Sache nach hier der Tod in den Sünden, vgl. νεκροὶ ταῖς ἀμαρτίαις Eph. 2, 1. 5. Die Vertauschung des Imp. Präs. παριστάνετε mit Aor. παροστήσατε hält Alt Gramm. N. T. 145. für unpassend, sie erklärt sich aber hier hinlänglich aus der bekannten Regel, so daß folgendermaßen zu fassen ist: der vom Tode Erstandene überlebt sich Gott ein für allemal \*). Als Bezeichnung der Dualität.

B. 14. Wie der 8. B. die indirekte Aufforderung unternimmt hatte, welche im Vorhergehenden ausgesprochen war, so folgt auch hier eine Verheißung, oder — wenn man lieber will — der Ausdruck einer «hoffenden Zuversicht» (Meyer). Wo die χάρις waltet, da ist der Sieg über die Sünde (7, 25.). Nun fragt es sich aber, ob die χάρις und somit auch dieser

\*) Die vulgäre Regel, daß der Imp. aor. das Momentane bezeichne, ist nicht so zu fassen, als ob die Handlung nur in einen kurzen Zeitmoment fallen müßte: so ist es öfter, aber nicht überall, sondern er bezeichnet auch gleichwie das verb. fin. im Aor. öfter nur die Handlung ihrer Idee nach, ohne alle Rücksicht auf den Verlauf der Zeit; das Richtige hat Kost Gramm. S. 117. 2.

Sieg vom Ap. objektiv oder subjektiv gedacht worden sei. Die griech. Ausleger, Aug., Beza, Crell, Grot., Calixt haben sich an die subjektive Seite und sprechen demnach von den Kräften des heiligen Geistes, welche denen unter dem Buchstaben des Gesetzes fehlten, diejenigen aber, die unter der Gnade sind, unterstützen, 2 Kor. 3, 6. Röm. 2, 29. Die orthodoxen protest. Auslegern, Calv., Balb. wird diese subjektive Wirkung der Gnade auf ihr Princip, die Befreiung vom Gesetz zurückgeführt, und Calv. bemerkt, daß, wenn die Gnade nur im subjektiven Sinne genommen wäre, der gleich folgende Einwurf B. 15. sich nicht erklären würde. Auch Mel. hat die objektive Seite hervor: *non dominabitur idem est ac damnat vos, sed placet inchoata obedientia propter gratiam*. Allerdings spricht der folgende Einwand dafür, daß der Ap. an die objektive *χάρις* gedacht haben müsse; nicht aber wird dies klar, wenn man in Uebereinstimmung mit der Gesamtheit der Ausleger annimmt, daß die Demonstration R. 7, 1—6. zur Unterstützung dieses vorliegenden Ausspruchs dient. Aber mit nicht minderer Gewissheit wird man behaupten können, daß dem Ap. die Begriffe *χάρις* und *πνεῦμα* Korrelata waren, daher wir auch hier die Beziehung auf die *χάρις* im subj. Sinne nicht ausschließen dürfen. Man vgl. Gal. 5, 18. *εἰ δὲ πνεῦμα ἄγειθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον*. Von Vielen ist *κυριεύου* in unserer St. imperativisch genommen worden, es erwidert dies schon Pelag., so Locke, Taylor, Heum., Koppe, und ist das aber schon darum zurückzuweisen, weil zwar die zweite, aber nicht die dritte Person des Fut. diese Fassung gestattet. Auch in der ähnlichen St. Gal. 5, 16.: *πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε*, haben Mehrere die Befehlsform, welche in den letzteren Worten liegt, als Imp. genommen wollen. Der Akkus. *ὑπὸ νόμον* bei *εἶναι* drückt das Gegebeneseyn unter etwas aus und findet sich ebenso Gal. 3, 23. 4, 21. 5, 18., und auch in andern Phrasen, wie Kol. 1, 23. *ἢ κτίσις ἢ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*.

B. 15. 16. Es wird demselben Mißverständnisse der Heilslehre gewehrt, von welchem B. 1. die Rede war. Die von dem Ap. gebrauchte Argumentation bei der Widerlegung hat zur Voraussetzung, daß der mit Christo in der Taufe ge-

bene Christ nicht mehr für die Sünde lebt, sie nicht mehr  
 Herrn anerkennt, sondern Gott zu seinem Herrn hat (7, 4.).  
 Es kann man nun zweifelhaft seyn, ob B. mehr die Absicht  
 hat, die Verpflichtung zu selbstthätiger Bestrebung hervorzu-  
 heben, oder die objektive Unmöglichkeit, oder wenigstens die  
 Schwierigkeit, dem neuen, beherrschenden Elemente untreu zu  
 werden. Insofern eine Anforderung darin läge, wäre Matth.  
 12. zu vergleichen, insofern eine Verheißung Matth. 13, 12.  
 Die Wichtigste ist wohl, hier nicht ein scharfes «entweder —  
 » aufzustellen. Die zuletzt erwähnte Seite des Verhält-  
 nisses wird B. 18. hervorgehoben und B. 17. vereint eigentlich  
 Beziehung auf beide Seiten. Durch die Befehreung sind  
 Christen in ein neues Leben versetzt, welches, wie sich  
 3 h. ausdrückt, einem Strome ähnlich sie fortreibt, ohne  
 ihre eigene Bewegung aufzuheben. — Darin liegt die  
 objektive Unwahrscheinlichkeit, daß sie noch der Sünde dienen  
 könnten. Sie sind einem *κύριος διδασκῆς* übergeben, welcher sie  
 nicht mehr konformirt. Insofern sie sich jedoch *ἐκ καρδίας*  
 dem Lebensstrome anvertraut, sind sie auch in dieser Herr-  
 schaft, die er über sie ausübt, frei. — B. 16. erwartet man  
 natürlich die allgemeine Wahrheit, und B. 17. die Anwen-  
 dung. Auch ist eine Andeutung dieses Verhältnisses beider-  
 seits noch vorhanden (auch in dem Präf. *παριστάνετε* — es  
 ist eine allgemeine Wahrheit ausgesprochen), allein schon  
 in B. 16. wird die konkretere Anwendung auf den vorlie-  
 genden Fall mit ausgedrückt. Vor dem Relat. *ᾧ* hat man noch  
*τούτου* zu ergänzen. Das attische *ἧτοι* — *ἧ* nur an die-  
 sem St.; was die Bed. des *ἧτοι* anlangt, so haben die neue-  
 ren Grammatiker dem *τοι* die trennende und ausschließende  
 Bedeutung vindicirt, namentlich Hartung Partikellehre II, 255 f.  
 Thier II, 244. Fr. hält diese Bed. hier für unpassend  
 und übersetzt: «entweder sicherlich» —, wie in dem epischen  
*ἢ*; indess wenn der Ap. überhaupt *ἧ* und *ἧτοι* präcis un-  
 terschieden haben sollte, so ist es auch hier ganz passend, daß  
 möglichen Fälle mit Bestimmtheit auf die vorliegenden zwei  
 beschränkt werden. Daß *ὑπακοή* das zweite Mal in dem  
 nämlichen Sinne von *ὑπακοή τοῦ Θεοῦ* steht, würde bei  
 dem andern Schriftsteller als Negligenz im Ausdruck erscheinen,

nicht aber bei B., welcher es liebt, dasselbe Wort wortspielartig in verschiedenen Beziehungen zu gebrauchen, vgl. 3, 27. Die protestantische Dogmatik begreift das praktische Verhältniß der durch den Glauben Wieergeborenen unter dem Namen *nova obedientia*. Daß Fr. *ἁνάτος* auch hier und B. 21. 22 7, 5. ausschließlich von der *mors physica* verstehen will, zeugt nur von großer dogmatischer Befangenheit und polemischem Eigensinn. Wie würde er einem Ausleger von anderer dogmatischer Farbe mit dem Einwurfe zusetzen, ob denn eben die Frommen das Privilegium hätten, nicht mehr zu sterben? Nothwendig muß man hier den umfassenderen Begriff des Wortes anerkennen, ohne indeß zu entscheiden, welche Momente desselben dem Ap. vor der Seele standen. Im Gegensatz erwartet man *ζωή* statt *δικαιοσύνη*. Der dogmatische Grund, daß die *ζωή* nicht unmittelbarer Lohn des Gehorsams sei, befriedigt nicht, wohl aber wird man daraus schließen dürfen, daß das entgegenstehende *ἁνάτος* das Moment der Entfernung von der *ὄρως ζωή* mit einschließt.

B. 17. Die bestimmtere Applikation wird in der Form eines Dankes gegen Gott ausgesprochen. Ähnlich 1 Kor. 1, 14. 2 Tim. 2, 7. Der Unterschied des Auslegers, welcher sich in seinen Schriftsteller zu versehen weiß, und dessen, der außer ihm stehen bleibt, zeigt sich z. B. in Bengels Bemerkung zu dieser Stelle und der von Seml. zu 1 Kor. 1, 14. Seml. sagt nämlich: *Bengelius: pia phrasis, pro vulgari illa, gaudet ego vero malim statuere, vulgatam fuisse phrasin, quae molestius non sit interpretanda, quasi omnino Deo agere gratias agat; quod loeum hic ea in causa habere non potest.* — Es kommt zuerst die Satzverbindung in Betracht. Die gewöhnliche Auffassung betrachtete das *ἦτε* — *ἀμαρτίας* als concessiven Satz, und ergänzte *ἦτε* ein *μέν*, Bez. a, Bisc. u. A. schieben quidem ein. Daß auch bei den Klassikern öfters das *μέν* im Vordersatz zu ergänzen sei, war bisher gangbare Annahme, so Steph. in thesaur. I, 913. II, 1615., Hoogev. doctr. partic. I, 243. 660. Zeune zu Vig. S. 536. Häufig hat nun auch Kühn von diesem Kanon Gebrauch gemacht, so schon oben 5, 13. Eph. 5, 8. 1 Kor. 1, 22. und auch neuerlichst in einem be

sonderen Programm diese Annahme gerechtfertigt; Fr. dagegen verwirft sie überall und sucht zu Röm. 10, 19. zu erweisen, daß sie auch in den von Zeune angeführten klassischen Stellen nicht zu billigen. Die Entscheidung ist dadurch schwer gemacht, daß man in vielen Stellen sich den Bordersatz ebensowohl selbstständig als in einer gegensätzlichen Beziehung zum Nachsatze denken kann. Unser zwar oder einerseits entspricht dem *μὲν* nicht genau, da es immer einen stärkeren Gegensatz der zwei Satztheile ausdrückt, als die griech. Partikel, und daher seltner gebraucht wird, doch dient es zur Verdeutlichung der Sache. Man kann sagen: «Er ist edel, doch unvorsichtig», oder auch: «Er ist zwar edel, doch unvorsichtig.» So kann man sich nun auch im Griech. in dem Satze: *γενναϊότης σοι, μωρία δ' ἐνεστὶ τῆς* (Eur. Phoen. B. 1674.) die erste Hälfte selbstständig denken, oder sagen, es sei ein *μὲν* zu ergänzen. Allein, da der Grieche in der Regel Sätze, die in einer so bestimmten gegensätzlichen Beziehung stehen, durch *μὲν* — *δέ* zu verbinden pflegt, so ist es gewiß richtiger, die Ergänzung eines *μὲν* nicht etwa, wie Rothe in seinem Versuch S. 53. thut, eine Krücke zu nennen, sondern an mehreren Stellen für nothwendig zu erklären, wie dieses auch von den neuesten Grammatikern anerkannt ist, Thiersch Gramm. §. 312. 14., Kost §. 134. Anm. 5., Hartung Partikell. I. S. 163 f., Bornemann zu Xenoph. Cyrop. 1. 5. 11., Bremi zu Isokr. Paneg. §. 105. u. v. a. Auch im N. T. finden sich solche Fälle, wie gleich nachher R. 7, 14. Bei unserer Stelle tragen wir jedoch kein Bedenken, zu behaupten, daß ohne jenes *μὲν* auszukommen sei. *Ἦτε* hat nämlich hier wie Eph. 5, 8. den Nachdruck und bezeichnet den früheren Zustand (7, 5.). Wenn jedoch Fr. die Rückertsche Auffassung dadurch lächerlich machen will, daß ja bei ihrer Annahme Gott auch dafür gedankt würde, daß sie Sündenknechte gewesen, so ist dies wieder eine Übertreibung, und es ist auf die Bemerkung von Winer zu verweisen §. 64. 2. Anm. Die folgenden Worte sind auf dreifache Weise konstruirt worden. Der Akkus. *τύπον* per attract., anstatt mit dem Verb. des Hauptsatzes *ὑπ.*, mit dem Relat. des Nebensatzes konstruirt (s. Win. §. 63. und vgl. Luc. 1, 73.), *παρεδόθητε* mit *εἰς* verbunden, also statt *ὑπῆκ. τῷ τύπῳ*



τ. διδ. εἰς ὃν π. (Chrys., Vulg., Luth. und alle neueren Interpreten); oder ὑπακούειν wird mit εἰς konstruirt, das ὃν als Attraktion an τύπον betrachtet: ὑπηκούσατε εἰς τὸν τ. τ. δ., ᾧ παρεδόθητε (Beng.); oder aber bei der Konstruktion von ὑπακούειν εἰς wird ὃν παρεδόθητε aufgelöst in ὃς παρεδόθη ὑμῖν (Grot., Castell., Rypke observ. sacr. II, 167. Win. §. 40, 1., wiewohl mit Bedenken, vgl. §. 24, 2.). Gegen die letztgenannten zwei Verbindungsweisen spricht der Sprachgebrauch; nach welchem ὑπακούειν εἰς nicht mit ὑπακούειν τινί vertauscht werden kann, indem das εἰς in diesen Verbindungen nur die Objekte bezeichnet, in Betreff deren Gehorsam geleistet wird, ganz deutlich 2 Kor. 2, 9. εἰ εἰς πάντα ἐπήκοοί ἐστε. So bleibt also nur die erstere Fassung übrig. Bei ihr fragt sich wiederum, welche Bed. man dem τύπος geben habe. Τύπος διδασχῆς kann ganz im Allgemeinen bedeuten: formula docendi; Jamblich. Vita Pythag. c. 16: κ. ἦν αὐτῷ τῆς παιδείσεως ὁ τύπος τοιοῦτος κ. πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων; c. 23.: Ἐνεκα τοῦ σαφέστερον γενέσθαι τὸν τύπον τῆς διδασκαλίας, vgl. μόρφωσις τῆς γνώσεως Röm. 2, 20., ὑποτύπωσις ὑγιαίνοντων λόγων 2 Tim. 1, 13. und τύπος Ἄγγ. 23, 25. Ferner kann τύπος Vorbild heißen (Luth., Rypke), in diesem Sinne am öftesten bei Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12 Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3. Es kann aber auch eine Beziehung auf den eigentlichen Sinn statt finden, welcher den beiden angegebenen Bedeutungen zu Grunde liegt, «eine Form, in welche etwas hineingethan wird, um es darin auszuprägen» (Calv., Beza). Bevor wir entscheiden, erwähnen wir noch die Konstruktion von παραδιδόναι εἰς. Wir müssen Rück. beitreten, welcher sagt, daß Sir. 4, 19. Röm. 1, 24. 26. nicht eigentlich die Konstruktion des Verb. mit εἰς belegen könne; es wird nämlich παραδιδόναι εἰς statt παραδιδ. τινί nur da gebraucht werden, wo «das in die Gewalt bekommen» hervorgehoben werden soll, und so glauben wir, daß zwar die Bed. formula doctrinae beizubehalten, daß aber gerade diese Konstruktion von dem Ap. mit Rücksicht auf den eigentlichen Sinn von τύπος gewählt worden sei, wie ja im Sprachgebrauche auch die Phrase vorkam: κατὰ τ. δόγματα τυποῦσθαι, Arrian enchir.

l. 2. c. 19. So drücken den Sinn Galv. und Beza aus: hoc dicendi genus magnam quandam emphasin videtur habere. Ita enim significatur, evangelicam doctrinam quasi instar typi cujusdam esse, cui veluti immittamur, ut ejus figurae conformemur et totam istam transformationem aliunde provenire. Das Passiv *παρεδόθητε* bezieht sich wohl, wie Thrys. bemerkt, auf «die göttliche Gnadenführung», welche die Menschen zum Evangelium leitet (Dlsh.). Luth. hat als *ὅν παρεδόθητε* übersetzt: «welchem ihr ergeben seid» und ist dabei, wie es scheint, von der reflexiven Bedeutung des Passivs ausgegangen. Eine ganz abweichende Auffassung der Stelle findet sich in dem Aufsatz von van Hengel: *annotatio in loca nonnulla N. T. S. 115.* Er schließt *ὀπηκούσατε* — *ὀδοῦν* in Klammern und übersetzt: *obedivistis autem ex animo in quacumque (ὅν?) traditi estis formulam doctrinae*, unter welcher formula doctrinae die vorchristlichen Religionen gemeint seyn sollen.

B. 18. 19. Welches ist das logische Verhältniß dieses 18. B. zum vorhergehenden? Man ist geneigt, sich B. 17. als die minor zu denken mit einem *atqui* an der Spitze und B. 18. als *conclusio*, so Rück., Reiche, Mey. Allerdings würde man alsdann ein *οὐ* erwarten, statt des *δέ*, über dessen Unangemessenheit bei der gewöhnlichen Auffassung der Stelle sich van Hengel verbreitet. Dennoch wird man die Annahme, daß anstatt des streng syllogistischen *οὐ* die laxere Übergangspartikel *δέ* gesetzt sei, nicht geradezu verwerfen dürfen. Ein angemessener Sinn ergibt sich indes auch, wenn B. 17. von B. 18. nur durch ein Komma getrennt und als Bezeichnung des Zielpunktes angesehen wird, welchen jene *ἐκείνου* hatte. Dem auffälligen Ausdruck «Knecht der Gerechtigkeit werden» liegt eine Wahrheit zu Grunde, nämlich die vorher schon erwähnte, daß das Element, welchem sich der Mensch bei der Bekehrung hingiebt, ebenso einen beherrschenden Einfluß auf ihn ausübt, wie das Element der Sünde. Die Rabbinen drücken dieses in dem Traktat Pirke Aboth schön aus in den Worten: «der Lohn einer guten That ist eine gute That, der einer bösen eine böse.» Auch der Stelle Sir. 24, 28. 29. liegt dieselbe Idee zu Grunde: «Wer von mir (der wesentlichen

Weisheit) trinkt, der dürstet immer nach mir. » Insofern jedoch diese ethische Nothwendigkeit, welche darauf beruht, daß der Mensch in der Wahrheit und in dem Guten seine wahre Substanz findet, die wahre Freiheit des Menschen ist — *Deo servire vera libertas*, sagt Aug. — ist auch wiederum der Ausdruck Knechtschaft unpassend und aus diesem Grunde auch im N. T. nirgend von dem Verhältnisse der Erloseten zu Gott gebraucht. Der Ap. hält es daher für nothwendig, durch die folgenden Worte ihn zu rechtfertigen. *Ἀνθρώπων* in demselben Sinne, wie 3, 5. *κατὰ ἀνθρώπων*; der Ap. will sagen, daß er die Sache nicht der objektiven, d. i. göttlichen Anschauung gemäß benannt habe, sondern sich mit Rücksicht auf ihr Bedürfnis ausgedrückt. Von Meyer wird bemerkt, daß *κατὰ ἀνθρώπων* sich auf den *modus*, *ἀνθρώπων* auf den Inhalt des *λέγω* beziehe, aber nicht einmal ursprünglich liegt ein solcher Unterschied in den Phrasen, geschweige denn im Sprachgebrauch. Und welches ist der Grund, daß sich P. affommodirt? In *σάρξ* kann das Moment der intellektuellen, oder der sittlichen Schwäche hervorgehoben werden. Die Schwäche des Denkvermögens der Gemeinde zu rügen, war indeß gewiß weder hier die Absicht des Ap., noch war dieß überhaupt seiner Ansicht von dem Verhältnisse göttlicher Dinge angemessen gewesen, denn er hätte ohne Zweifel mit Beng. gesagt: *tarditas intellectus fluit ex infirmitate carnis, i. e. naturae mere humanae* (1 Kor. 2, 14. 3, 1. 2.). Die *ἀσθένεια τ. σαρκός* kann also nur eine durch den Mangel an *πνεῦμα* veranlaßte Unfähigkeit zu verstehen bezeichnen. Und zwar ist dieß nun die Unfähigkeit, in dem Dienste der Gerechtigkeit sich so in seinem Elemente zu fühlen, daß man sich darin frei weiß; oder aber das Unvermögen, von der bindenden Gewalt des neuen Lebenselementes in Christo sich auf eine andere Weise eine rechte Vorstellung zu machen, als unter dem Bilde einer Knechtschaft. Die erstere Meinung drückt der Schol. bei Matthäi aus: *τουτέστι, κατὰ ἀνθρώπινην σνῆθειαν εἶπον τὸ ἐδουλώθητε, λογιζόμενος, ὅτι βαρέως φέρετε τὰ τῆς δικαιοσύνης ἐπιτάγματα, ὃ δουλείαν εἰσθαμεν καλεῖν*. Sie kann jedoch nicht richtig seyn; denn zu welchem Zweck hätte es dienen sollen, eine solche irri- ge An-

sicht zu unterstützen? Gewiß hat der Apost. die Absicht, das Kräfte des gebrauchten Ausdrucks zu rechtfertigen und in demselben Sinne wie hier würde er dieses ἀνθρώπων von allen feinen «plastischen» Ausdrücken gebraucht haben. Blicken wir nun auf B. 20., so ist man verlegen, wie er mit B. 19. zu verbinden sei. Mit aus diesem Grunde hat daher eine große Zahl Ausleger mit verschieden modificirter Ansicht über den Sinn das ἀνθρώπων λέγω auf das Nachfolgende bezogen (die Besch., Orig., Chrys., Watabl., Calv., Pisc. u. v. A.); allein sollten die Worte dazu dienen, die Ausdrucksweise im Nachfolgenden zu entschuldigen, so wäre dieses unangemessen, da ja das Bild, welches im Nachfolgenden gebraucht ist, schon vorher gebraucht war und auch überhaupt nicht so bestrebend seyn konnte, wie der Ausdruck in B. 18. Wir schließen also unbedenklich mit den meisten Neueren ἀνθρώπων — ὁμῶν in Klammern, die Worte aber ὡςπερ γὰρ κ. τ. λ. lassen sich ohne Zwang als eine in Form der Paränese gefasste weitere Ausführung von B. 18. ansehen. \*) Mit Beseitigung der Parenthese sie an τῆς σαρκός anzuknüpfen, wie es Mey. und Fr. thun, erscheint uns schon wegen der paränetischen Form als unzulässig. Eis τὴν ἀνομίαν kann nicht mit Def., Theoph., Erasim., Luth., Ammon u. A. in dem Sinne genommen werden: «von einer Ungerechtigkeit zu andern»; wenn auch in dem Begriffe des gegenüberstehenden ἀγιασμός der Fortschritt liegt, so berechtigt doch die Form der Worte nicht dazu, danach das einfache eis τ. ἀνομίας zu erklären. Es kann entsprechend dem gegenüberstehenden eis ἀγιασμόν nur den Zustand der Gesetzlosigkeit bezeichnen, der aus den einzelnen Akten des Gehorsams, welche der ἀκαθαρσία und ἀνομία bewiesen wird, resultirt.

\*) Eine eigenthümliche Seite nimmt aus dem Parallelimus Per-  
vius heraus: quemadmodum ad peccandum nullus vos cogeat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati, sic ad juste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed delectatio ducat charitasque iustitiae. — Sicut enim ille est iniquissimus, quem nec poenae temporales deterrent ab immundis operibus . . . ita ille est justissimus, qui nec poenarum temporalium terrore revocatur a sanctis operibus.

Beng.: qui iustitiae serviunt, proficiunt: ἔνομοι, iniqui, sunt iniqui, nil amplius.

B. 20. Nach Mey., Fr. dient dieser B. zur Erklärung von B. 19., das οὐ B. 21. ist nach Fr. Anknüpfung an B. 17., nach Mey. an B. 18. Allein offenbar bildet B. 22. zu 20. 21. einen Gegensatz, ferner liegt nichts Erklärendes in B. 20.; auch die Zurückbeziehung des τότε B. 21. auf ὅτε in B. 20. muß darauf leiten, daß die beiden Verse zusammenhängen und daß B. 20. als eine Vorbereitung auf das Folgende anzusehen ist. Daher ist γὰρ vielmehr als Begründung anzusehen (Kölln., de W.). Und zwar besteht die Begründung darin, daß die Vortheile jenes Zustandes nur eingebildet, die realen Nachtheile die größten waren. Es lag für sie in jenem Zustande das Angenehme, daß sie von der Gerechtigkeit nicht tyrannisiert wurden. Man fragt, warum B. diesen Dat. in Beziehung und nicht den Gen. ἐλευθεροὶ τῆς δικαιοσύνης gesetzt habe, und de W. nennt den Dat. «noch nicht hinreichend erklärt.» Wollte B. nichts sagen, als «so waret ihr Ungerechte», so würde man den Gen. erwarten, allein er legt auf den Begriff der Freiheit das Gewicht: «so waret ihr gegenüber der Gerechtigkeit im Freiheitsverhältnisse.» Dabei könnte man fragen, ob es so zu denken, daß sie sich mit ihr nicht zu thun machten, oder so, daß die Gerechtigkeit kein Recht an sie hatte. Bei der letzteren Fassung tritt der Vortheil, in dem sie waren, schärfer hervor, insofern verdient sie den Vorzug. Daß die Rede etwas Ironisches habe, will Fr. nicht zugeben, allein wenn im Begriffe der Ironie liegt, daß man das, was man bestreitet, mit dem Scheine der Anerkennung erwähnt, so liegt allerdings in dem Ausdrucke etwas Ironisches, insofern ja nämlich die Freiheit von der Gerechtigkeit gar nicht den Namen der Freiheit verdient.

B. 21—23. Das οὐν drückt aus, was sich nun aus diesem scheinbaren Gut für eine Folgerung ergebe. Es bietet sich eine doppelte Konstruktion dar. Mit Theod., Theoph., Wesh., Luth., Mel. kann man die Frage bei τότε schließen, ἐφ' οἷς v. ἐπ. als Antwort ansehen und hat sich dann vor

dem Relat. nur ein *τοιαῦτα* hinzuzudenken. Dagegen hat Chrys., Dekum., Vulg., Beza, Beng., Mey., Fr. die Worte *ἐφ' οὗς* v. *ἐπ.* noch zur Frage gezogen, so daß *ἐξ ἐξελί-  
νω* zu dem Rel. zu ergänzen ist (vgl. B. 16. und 7, 6.). Diese Fassung will Fr. unzweifelhaft machen. Doch haben später noch auch de W. und Rück. die erstere Auffassung vorgezogen und, wie wir glauben, mit Recht. Einmal nämlich ist das *ἐφ' οὗς* v. *ἐπ.*, wenn man es in die Frage mit einbezieht, eine beiläufige, unwesentliche Bemerkung, während man doch eher erwartet, daß ihr der Ap. ein Gewicht geben werde \*). Ferner liegt zwar weder darin ein Gegengrund, daß alsdann die Antwort « keine Frucht » aus dem Kontexte zu ergänzen wäre, noch auch darin, daß doch der Schlechtigkeit nicht schlechthin die Früchte abgesprochen werden können (die *ἔργα* des Bösen sind ja noch nicht *καρποί*, vgl. Eph. 5, 11. und Usteri zu Gal. 5, 22.), wohl aber spricht dagegen, 1) daß es B. 22. heißt *ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν*, und dieß voraussetzen läßt, daß auch vorher schon *καρποί* vorhanden waren, wo nicht, so hätte der Ap. schreiben müssen *ἔχετε καρπὸν* (Rück., s. indeß das weiterhin über diesen Ausdruck Bemerkte), 2) daß an dieser Stelle *καρπός* und *τέλος* unterschieden wird, bei jener Auffassung aber am natürlichsten seyn würde, beides zu identifiziren, und überhaupt scheint es nicht, daß der Ap. irgendwo von dem jenseitigen Lohne unter dem Namen *καρπός* gesprochen habe, auch nicht Phil. 1, 22., wiewohl nicht zu läugern, daß er es hätte thun können. — Der Grund der Schaam liegt in dem Ausgange der Sündenfrucht (*τέλος* Phil. 3, 19. 2 Kor. 11, 15.), und *θάνατος* bezeichnet hier wie vorher B. 16. und nachher B. 23. und auch 7, 5. entweder das

\*) Die Schaam über die Sünde ist ein wesentliches Kennzeichen der Biergeburt, während der natürliche Mensch für die Schmach seiner Sündigkeit blind ist. Calv.: *innuit enim, quam coeco nostri amore laboramus, dum peccatorum tenebris sumus obvoluti, qui tantas in nobis sordes non reputemus. Sola est lux Domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem. Ille igitur demum Christianae philosophiae primordiis imbutus est, qui sibi serio displicere ac suae miseriae verecundia confundi bene didicerit.*

Stend überhaupt mit Einschluß der jenseitigen Unseligkeit, oder diese ausschließlich. — ἔχετε — ἀγιασμόν ist konkreter Ausdruck, aber worin besteht die Konkision? Sie kann bloß in dem εἰς ἀγιασμόν gesucht werden, welches im Parallelismus mit εἰς ἁγ. B. 19. hinzugefügt im Sinne von εἰς εὐχρησθαι ἁγίους. Es liegt aber auch in dem ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν eine Breviloquenz, nämlich die, welche überhaupt diesem Gebrauch des Art. zu Grunde liegt (Winer §. 17. 2. ἔχετε καρπὸν καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν ὁ ἀγιασμός. So wird hervorgehoben, was Eph. 5, 11. sagt, daß auch hier jene ἀκαρποὶ eigentlich den Namen nicht verdienen. Als τέλος τῆς πίστεως nennt 1 Petr. 1, 9. die σωτηρία ψυχῆς. Der Ausdruck τὰ ὀψώνια ist zunächst wohl von B. mit Rücksicht auf das, was vom Kriegsdienst B. 13. gesprochen worden; der Gegensatz zu χάρισμα dient aber ohne Zweifel dazu, auf der Seite der Sünde das Rechtsverhältniß hervorzuheben, wie dieß 5, 16. geschah. Was dieses bestehe, haben wir oben S. 252. angedeutet, das Uebel der Disharmonie des Subjekts ist die ἀντιμοιρία für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Das ἐν Χριστῷ fassen wir wie B. 11. als Bezeichnung der Sphäre, in welcher die αἰώνιος gewonnen wird, und insofern dann auch als Bezeichnung des Mittels.

## Kapitel VII.

### Inhalt und Theile.

1) Mit dem Auferstandenen müssen wir in den ehelichen Bund treten, wenn wir göttliche Früchte bringen wollen; das Gesetz regt die Sünde an, als daß es sie dämpft, B. 1—6. 2) An sich ist das Gesetz schon gut, aber es vermag bei der fleischlichen Natur des Menschen dem Guten nicht den Sieg zu verschaffen, sondern bringt den Menschen bis zum äußersten Zwiespalt, B. 7—25.

**B. 1—6.** Mit dem Auferstandenen müssen wir in den heiligen Bund treten, wenn wir göttliche Früchte bringen wollen; das Gesetz regt mehr die Sünde an, als daß sie dämpft.

**B. 1.** Es befremdet diese Anknüpfung durch ἡ, welches keinem anderen Sinne genommen werden kann, als 6, 3. und andeutet, daß etwas, was schon da gewesen ist, noch bekräftigt werden soll. An die letzten Worte von R. 6. ἐν ἡσὺ Ἰησοῦ τῷ κριτῷ ἡμῶν anzuknüpfen und das Folgende eine Rechtfertigung derselben anzusehen (Reich., der auch Wortspiel zwischen ἐν κριτῷ und κριθεῖσι findet), ist ungleich. So sind denn schon ältere Ausleger und außer Reich. alle neueren auf R. 6, 14. zurückgegangen und haben vorliegende Ausführung als eine Begründung der zweiten Hälfte jenes B. οὐ γὰρ ἐστὶν ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν ansehen. Daß eine solche Begründung hier zu abrupt eintreten würde, läßt sich nicht gerade behaupten; man kann entgegenhalten, wenn auch die Ausführung von 6, 15—23. vielmehr Zweck hat, theils die Unfähigkeit der Christen zum Heilendienst zu zeigen, theils zur Entfaltung desselben aufzumuntern, so sei dieses doch immer unter der Voraussetzung, daß sie ὑπὸ χάριν sind, ausgesprochen. So kann man sagen — wohl gestanden werden muß, daß bei dieser Ansicht immer der Eindruck eines unvermittelten Abspringens der Rede nicht verwischt wird. Gehen wir indeß vorläufig von dieser mehr allgemein recipirten Ansicht über den Zusammenhang, wie erweist dann der Ap. seine Theses? Wir müssen hier zurück auf den Inhalt von B. 2. und 3. Rücksicht nehmen. Mit wenigen Ausnahmen finden die Aelteren in denselben unter dem Bilde der Ehe eine allegorische Darstellung des Verhältnisses der Christen zur Sündenlust, oder auch zum Gewogegen Grot., Schlicht. und die Neueren mit Ausnahme von Reich., Bencke, Olsh. darin nur ein B. 1. und unter den dort ausgesprochenen allgemeinen zu subsumirendes Beispiel finden. Je nach der einen oder anderen Ansicht war denn hier auch die über die Interpretation des Ap. Enthält B. 2. ein Beispiel, so ist der eigentliche Beweisführung dieser: das Gesetz hat doch nur ver-



bindende Kraft für die Lebenden und nicht für die Todten. So zeigt es sich bei dem Ehegesetz, indem, wenn der Mann stirbt, an beide Theile das Gesetz keinen ferneren Anspruch hat. Wir Christen sind nun in der Gemeinschaft des Todes Christi den geistigen Tod gestorben; folglich tritt bei uns das ein, was bei der Frau eintrat, welcher der Mann starb: wir können einen andern Gatten wählen. Bei dieser Argumentation erregt nun zuerst dieß Anstoß, daß das Beispiel nicht genau paßt, denn der Ap. hätte entweder schreiben müssen: ὁ γὰρ ἀνὴρ, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ, τῇ γυναικὶ δέδεται νόμῳ, ὡς δὲ ἀποθάνῃ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς γυναικός, ὡς; ἢ γὰρ ὑπερθῶς γυνῆ, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ, τῷ ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, κατήργηται ἂ. τ. λ. τὸ ἀνδρός. Nun kann man zwar zur Beseitigung dieses Bedenkens sagen, in diesem Beispiele bewirke der Tod auf beiden Seiten die Befreiung vom Gesetz und es empfehle sich vielmehr gerade dadurch, daß es doppelte Anwendbarkeit habe (vgl. Theoph.); allein — der Ap. hebt doch eben nur die eine Seite hervor und zwar gerade die, welche dem allgemeinen Satze nicht entspricht. Reich. meint, der allgemeine Satz B. 1. sei schon an sich evident und B. 2. enthalte eine neue Begründung. Dann würde jedoch nicht auf diese Weise mit γὰρ angeschlossen seyn. Ein noch stärkeres Bedenken gegen die erwähnte Ansicht ist ferner der Umstand, daß bei ihr der 3. B. einen müßigen Zusatz enthält. Der Absicht des Ap. ist es unläugbar entgegen, da er B. 4. das Verhältniß, welches B. 3. ausspricht, bei den Christen wirklich in Anwendung bringt, daß sie nämlich nunmehr einem andern Gatten angehören. Es gestehen auch die Ausleger, welche jene Ansicht der Stelle vertreten (Rück., Mey., Fr.), nur zufällig sei der Ap. durch das Beispiel dazu veranlaßt worden, auch im Verhältnisse der Christen dieses Moment hervortreten zu lassen. Aber wir meinen, daß man um so weniger dieß sagen kann, da die Konformation von B. 4. so angelegt ist, daß das εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρω κ. τ. λ. nicht bloß als Nebengedanke, sondern als Hauptgedanke hervortritt. Diese Gründe sind stark genug, um jedenfalls die allegorische Fassung wenigstens nicht unerwogen abzuweisen. Auch schon die weite Ver-

itung derselben, da sie früher ganz allgemein angenommen  
 ist, muß dazu auffordern. Bei der allegorischen Ausdeutung  
 sehen sich nun ebenfalls die Ausleger in zwei Klassen getheilt.  
 In Aug. (proportio 36.) ist unter dem Weibe die menschliche  
 Seele, unter dem Manne die B. 5. erwähnten *παθήματα*  
*ἡμαρτιῶν*, unter dem νόμος τοῦ ἀνθρώπου das Gesetz ver-  
 standen worden. So Justin., Beza, Calixt, und vorzüg-  
 lich hat Beza mit Genauigkeit und Schärfe das Einzelne  
 vortreflich. Schon den ersten B. hat er so zu fassen gesucht,  
 den zweiten, wenn seine Erklärung richtig wäre, sich genau  
 denselben anschließen würde. Er erklärt nämlich: *an igno-*  
*ris legem tantisper dominari cuipiam, quanto tempore*  
*vivit, und meint, es liege darin: quempiam habere*  
*et imperium ex lege in ipsam alterius per-*  
*nam.* Dieß kann nun freilich nicht in den Worten liegen.  
 Der Mann soll nun auch nach Beza die Sündenlust seyn,  
 welche bei dem Christen durch die Gemeinschaft mit dem Tode  
 Christi gestorben ist. Wie verträgt sich jedoch diese Erläuterung  
 mit B. 4., wo man nach ihr erwarten müßte, 1) daß  
 die Rede vom Tode des Gatten, 2) von dem Tode der Sündenlust  
 Rede seyn würde, wo aber statt dessen 1) von dem Tode  
 der Gattin, nämlich der Christen, 2) von dem Abgestorbenseyn  
 der Rede ist. Es bleibt nur übrig zu sagen,  
 ebensowohl Gesetz und Sünde Wechselbegriffe sind, als das  
 Absterben für die Sünde und das Absterben der Sünde selbst.  
 Wenn dieß nun auch zugegeben werden, so konnte doch der Ap.  
 Paulus hier nicht den νόμος anstatt der ἡμαρτία erwähnen,  
 weil er eben damit den Leser zu nöthigen, wenn überhaupt der  
 zweite und dritte B. eine allegorische Bedeutung haben, unter  
 dem Gatten sich das Gesetz zu denken (vgl. Seml.). Nun  
 ist zwar noch von Stier (Andeutungen für gläub. Schriftverst.  
 B. S. 288.) und Dlsch. auf dem Grunde der Ansicht von  
 Beza eine modificirte Deutung versucht worden, bei welcher  
 ebenfalls die Sünde, der alte Adam als Gatte genommen wird.  
 Ich unterlasse indes, darauf näher einzugehen, da sie uns  
 subtil erscheint und auch von andern Seiten aus Einwürfen  
 erliegt. Haben die Worte einen allegorischen Sinn, so  
 muß es wohl nur der seyn, daß der dominirende Gatte,

welcher für den Christen gestorben ist, der *vóμος* seyn soll insofern nämlich derselbe aufgehört hat; Motiv und Nichtes des Christen zu seyn, ja nach dem starken Ausdruck Eph. 2, 13. und Kol. 2, 14. mit Christus zugleich an das Kreuz geschlagen worden. Diese Auffassung findet sich nun auch bei Orig., Chrys., Theod., Deek., Ambr., Thom. Aqu., Grad., Calv., Buc. u. v. A. Auch bei ihr bleibt allerdings ein Anstoß zurück, welcher schon bei der Erklärung von B. 2. erwähnt wurde, daß B. 4. in dem *ἐπαράωδης* statt des Absterbens des Gatten, wie man erwarten sollte, das Absterben der Gattin, den geistigen Tod der Seele erwähnt. Zwar hat Fr., ungeachtet er die allegorische Fassung verhorrescirt, die Inkongruenz des Beispiels B. 2. zu dem allgemeinen B. 1. zu mildern, in dem *διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ* eine Hindeutung auch auf den Tod des Gatten finden wollen, was es könnte diese Erklärung auch der allegorischen Fassung Gute kommen; aber wir meinen, daß der Ap., wenn er etwas hätte andeuten wollen, auch *διὰ τοῦ παύτου Χριστοῦ* hätte schreiben müssen. So kommen wir denn zu dem Resultate, daß man zu einem von beiden sich entschließen muß, entweder zu dem Bekenntnisse, daß B. 1) ein inkongruentes Beispiel gewählt, welches er ohne Schwierigkeit hätte vermeiden können, 2) daß er dieses müßigerweise in B. 3. nicht ausgeführt, 3) daß er B. 4. ein Moment zum Grundgedanken gemacht, worauf er nur zufälliger Weise durch Ausführung des Beispiels veranlaßt worden; oder aber, daß wir um des Vortheils willen, diesen Inkonvenienzen zu entgehen, bei B. 4. eine plötzliche Wendung des Gedankens annehmen, bei welcher das eine der beiden Korrelata für das andere gesetzt werden. Dies anzunehmen, liegt nun gerade bei einem Schriftsteller wie B. so nahe, dessen Anschauungen so konkret sind, d. h. bei Vieles, was der Natur der Sache nach nicht isolirbar ist, als Einheit schauen und dann bald diese, bald jene Seite davon hervorkehren, vgl. das dreifach gewendete Bild 2 Kor. 3, 4. die Konkretionen von Beziehungen in 2 Kor. 3, 18. und die Bemerkungen zu 6, 3. — Nach dieser Auseinandersetzung des Ganges seiner Beweisführung müssen wir uns nun noch einmal zur Untersuchung des Zusammenhangs dieses epist.

Schnittes des siebenten K. mit dem sechsten hinwenden. Die Wägung des Inhalts von B. 4—6. nöthigt uns, von der bisher gewordnen Ansicht abzugehen, daß B. 1—6. nur Beweisführung für die zweite Hälfte von R. 6, 14. sei. Von Beng. hat darauf hingedeutet, daß das *καρποφορεῖν* *σάρτι*, sowie überhaupt B. 4—6. an die letzten Verse R. 6. erinnere, namentlich an B. 21. Beza hat in B. 4—6. im Widerspruch mit der gangbaren Ansicht mehr die Ausführung der ersten Hälfte von R. 6, 14. *ἀμ. ἡμῶν* *κρυσέσαι*, als der zweiten gesehen. Uns stellt sich als Hauptgedanke hervor: ihr seid berechtigt, in ein geistiges, neues Verhältniß mit Christo zu treten, um wahrhafte Rechte zu bringen; unter dem Gesetze habt ihr dieses nicht vermocht. Ist dieß der Hauptgedanke, so ist B. 1—3. nur Vorbereitung darauf, der Nachweis, daß rechtmäßigerweise eine solche Verbindung mit Christo eingegangen werden kann. Erst so gewinnen wir einen durchaus klaren Blick in den Zusammenhang vom Anfange des sechsten K. an bis zum Ende: in der Gemeinschaft mit Christi Veröhnungstode hat Christus eine neue, mit der Gerechtigkeit Christi angethane Menschlichkeit erhalten, und die frühere ist gekreuzigt. In diesem neuen Gnadenverhältnisse kann die Sünde nicht mehr zur Welt kommen, denn das neue Lebenselement übt eine bescheidende Kraft aus. Erst wenn die Verbindung mit Christo die Innigste geschlossen, gehen Früchte der Gerechtigkeit daraus hervor, wogegen bei der früheren Verbindung mit dem Gesetze dieses selbst zu einem Incitament der Sünde wurde. An sich ist das Gesetz daran unschuldig, gegenüber einer so verletzten menschlichen Natur vermag es einmal nichts anderes, den Zwiespalt auf die höchste Spitze zu treiben, anstatt zu heilen. Hieran schließt sich alsdann R. 8. \*).

Theils wegen der Antece *ἀδελφοί* (9, 3.), theils wegen *σκονοῦσι* κ. τ. λ. glaubte man schon hier einen Fall zu

\*) Als eine Realparallele sowohl zu diesem ganzen Kap., als auch besonders zu B. 4. ist Gal. 2, 19. anzusehen, worin der Gedanke, daß das Gesetz selbst durch sein Unvermögen, die Heiligkeit zu bringen, dahin führt, sich ein anderes Princip zu erwählen, nämlich den Glauben, der die Veröhnung gestiftet hat.

finden, wo sich der Ap. in seiner Rede an die Judenchristen besonders wende, vgl. Mey. zu *γινώσκ. v.* Da jedoch *γινώσκουσι* nicht den Artikel bei sich führt, da viele der besetzten Heiden vorher jüdische Proselyten gewesen, da ferner wie man z. B. aus Just. Mart. in dial. c. Tryph. sehen kann, auch die Heidenchristen das N. T. fleißig studirten, da endlich der Ap. in allen seinen Briefen an Heidenchristen auf eine Kenntniß des νόμος voraussetzt (vgl. zu 3, 25.), so ist jener Gedanke zurückzuweisen, und eben damit auch die Meinung, daß sich der Ap. auf einen talmudischen Satz beziehe (s. Wolf zu 6, 7.). Es reicht aus, auf die Idee hinzuweisen, welche von den meisten Auslegern in dem Ausdruck R. 6, 7. gefunden wird. Als bloßer Nothbehelf, aus der Schwierigkeit der Vereinbarung von B. 2. mit dem Vorhergehenden hervorgegangen, erscheint die Meinung, welche *ὁ ἀνδρωπος* geradezu als Bezeichnung der Gattin (*Weng., Γαρψ.*), oder des Gatten (*Elshn.*) nimmt, auch die vieler Andern, welche *τῆ* nicht *ἀνδρωπος* ergänzen, sondern νόμος (*Drig., Ambr., Grassm., Brot., de Dieu, Koppe*), auf deren Widmung sich vorzüglich Kölln. eingelassen hat.

B. 2. 3. Da das Beispiel ein Beleg ist und ein Beispiel begründet, so kann es auch mit *γάρ* eingeführt werden (*Gal. 2, 2.*). Bei unserer Ansicht über den Zusammenhang und Zweck dieses Abschnittes ist dieses Beispiel aber so gewählt, daß dabei die Rücksicht einer Anwendung auf den Christen obwaltet. Das *τῆ ζῶντι ἀνδρὶ* hebt schon das Moment hervor, daß der Tod scheidet (*1 Kor. 7, 39.*). *Καταργησάτω* mit *ἀπό* kann zwar in dem Sinne von *ἐλευθεροῦσθαι* mit *ἀπό* übersetzt werden, hat jedoch eigentlich die zu R. 6, 6. nachgewiesene Bed. auch da, wo *ἀπό* folgt (*Gal. 5, 4.*): «unthätig gemacht werden, so daß man nichts mehr mit dem Gesetz zu schaffen hat.» *Ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός* ist das auf den Mann bezügliche Gesetz, wie in den LXX. 3 Mos. 14, 2. οὗτος ὁ νόμος τοῦ λεπροῦ. Der Gebrauch des Fut. *χηματίσει* rechtfertigt sich an dieser St. durch die Bemerkung, welche Bernhardy Synt. S. 377. über das Fut. überhaupt macht: «das griechische Fut. ist nicht viel mehr als ein bedingtes Präsens, die Darstellung des in der Gegenwart

Unvollendeten, das bereinst unter einer Bedingung gedacht sich verwirklicht, worin der eigentliche Gehalt dieses Tempus besteht: es geschieht, wenn es möglich ist», vgl. auch Kühner II, 83. Den Beispielen, welche Winer S. 41, 6. gegeben, ist auch 2 Kor. 12, 6. hinzuzufügen. Daß *γίνεσθαι ἀδελφί* und *γυναικί* Bezeichnung der ehelichen Verbindung ist, weist Eisen. zu der St. nach, vgl. LXX. 3 Mos. 22, 13. Es ist wohl gewiß, daß der Genit. des Infim. *τοῦ μή* hier nicht den Zweck ausdrücken soll, sondern die Folge, s. zu 1, 24. S. 95. und vgl. den bei Winer an d. a. St. besprochenen Sprachgebrauch der LXX. und der Byzantiner. Mey. bringt pedantischerweise auch hier auf den Zweckbegriff, und Fr. hat schon im Comment. zu Matth. S. 846. die Ansicht aufgestellt, daß der Gen. von *ἐλευθέρα* abhängig, das *μή* aber aus der in *ἐλευθεροῦν* liegenden Notion des Verhinderns zu erklären sei, so daß der Sinn wäre: *libera est hæc re, quod sit adultera.*

B. 4. Nach unserer vorher entwickelten Ansicht hat der Ap. das eine der beiden Korrelata, das Abgestorbenseyn der Christen, anstatt des Abgestorbenseyns des Gesetzes eingeführt. Hätte er seinen Gedanken mehr entwickeln wollen, so würde er gesagt haben: *οὐ μόνον ὁ νόμος ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑμεῖς.* Der gleiche Fall findet 1 Kor. 8, 3. statt. Das *οὗτος ἔγνωσας αὐτοῦ* involvirt dort ein *οὐ μόνον γινώσκει τὸν θεόν*, vgl. das *μᾶλλον* in Gal. 4, 9: *γινόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* Wer nur an ein abstrakt logisches Denken gewöhnt ist, hat immer Schwierigkeit, in solche anschaulichere Anschauung heraus zu erklärende Ausdrücke sich zu finden. Wir können auch einen verwandten Fall aus Joh. beibringen. Er hat im ersten Briefe K. 1, 6. 7. den Gegensatz: *ὅτι εἶπόμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν, ψευδόμεθα — ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν — κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων.* Dieser Gegensatz ist nun logisch ungenau. Wollten wir ihn durch die Bemerkung rechtfertigen, daß die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* im Sinne des Joh. ein Wechselbegriff der *κοινωνία μετ' αὐτοῦ* ist, so würde dieß von manchen wieder als eine *profunda observatio* verschrien werden; aber wenn

es auch manche falsche Tiefen giebt, solche Tiefen muß man sich nun einmal in der Schrift gefallen lassen. Der dritte A. bei Joh. zeigt, daß er sich wirklich die *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* und die *κοινωνία* mit Gott als unzertrennlich dachte. — *Ἐθανατώθητε* und nicht *ἀπεθάνετε* mit Rücksicht auf den gewaltsamen Tod Christi; zu *σώματος* nämlich, welches sonst nicht so absolute gesetzt seyn würde, hat man aus diesem verb. fin. heraus *θανατώθητος* zu ergänzen; wäre dies nicht so möchte man auch als Grund angeben, daß Gott als der wirksame Princip dieses Todes bezeichnet werden soll (Rit.). Daß hier *σῶμα Χριστοῦ* statt *θανάτος* steht, kann besondern erscheinen; einige denken an den Gegensatz von *σικία* und *σῶμα* Kol. 2, 17. (Vorst.); Beza ist auf den Gedanken gekommen, mit Rücksicht auf den Gebrauch des *διὰ* in 4, 11. 2, 27. in Präp. die Bed. von *ἐν* zu vindiciren, als wäre der Sinn, daß in diesem Tode zugleich der Christ den geistigen Tod erlitten. Beng. findet ein Mystereium ausgedrückt. Der Gebrauch *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* für *ἐν τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* in der Eph. 2, 15. ist zwar analog, hat aber ebenfalls etwas Fremden; ganz entsprechend ist das *ἐνὶ σῶματι* Eph. 2, 14. wenn man dasselbe mit Chryf., Beza, Harl. auf den Tod Christi bezieht. Als Grund gerade dieses Ausdrucks kann man wieder die plastische veranschaulichende Darstellungsweise des Ap. angeben (s. zu 6, 5.). Wir glauben jedoch im Sinne des Ap. zu erklären, wenn wir dabei nicht stehen bleiben, sondern sagen, daß er beim Gebrauch gerade dieses Ausdrucks den Liebesbeweis durch die *ἐνοσάρκωσις* vor Augen gehabt habe, durch welche die Erleibung des Todes erst möglich wurde, ähnlich wie Hebr. 2, 14. die Menschwerdung mit dem Tod des Leiden in Verbindung gesetzt ist. — Wider seinen sonstigen Gebrauch, die Finalbedeutung zu urgiren (s. zu 1, 24.), hat Fr. an dieser Stelle gegen Mey. behauptet, daß es nur *ἐκβατικῶς* zu fassen sei. Er hat dieses gethan im Gefühl, daß wenn man es final nimmt, dieser Satz ein Gewicht erhält, welches mit der gesammten, von ihm und Anderen genommenen Auffassung der Stelle nicht stimmt (s. vorher B. 1.). Aber, da man nothwendig annehmen muß, daß B. 3. schon mit Rücksicht auf diese Wendung ausgesprochen

worden ist, kann man nicht anders, als das *eis to final* nehmen. Fast alle Ausleger von Theod. an haben nun natürlich Blick auf das Vorhergehende in dem *γίνεσθαι ἐτέρω, τῷ νεκρῶν ἐνεργεῖν* den Ausdruck eines ehelichen Verhältnisses gefunden, welches der Erlöste anstatt mit dem Gesetze Christo eingeht, und *καρποφορεῖν* im Bilde bleibend von Frucht verstanden, welche aus diesem Verhältnisse hervortritt. Der Rostocker Interpret nimmt hieran Anstoß und findet in der Erklärung einen obskuren pietistischen Geschmack, der nicht freilich eine schändliche Herrschaft in der Kirche erlangt, da von demselben die Interpreten von Theod. bis Asm. und von diesem bis auf den ehrlichen Koppe, ja auf D. de W. angesteckt sind \*). *Has nuptias, heist es, adornarunt interpretes — non solum jejunam et obsequiosam, qua mollis et effeminata pietistarum natio mirebatur, sententiam Paulo, viro casto et generoso, cere potuisse temere sumserunt, verum etiam in verum explicatione peccarunt.* Da indeß der castus et aerosus Paulus keinen Anstand genommen hat, Eph. 5, — 32. das was die Genesis vom Ehebunde sagt, von der Verbindung der Gläubigen mit Christo zu erklären, ja da er Bedenken trägt, 2 Kor. 11, 2. sich den Brautwerber bei der Ehestiftung zu nennen, so ist es wohl keine Verfündigung dem Zartfönn des Ap., ihm auch hier denselbigen Gesetzen zuzuschreiben. Indesß kann auch nicht einmal gesagt werden, daß *καρποφορεῖν* geradezu die Kindererzeugung meine, vielmehr ist immer der Tropus vom Acker festzuhalten (Marc. 4, 20. Kol. 1, 10.), und nur von einer Anspielung auf den *καρπὸς κοιλίας* (Luc. 1, 42.) kann die Rede sein \*\*). Nach Fr. soll das *γίνεσθαι ἐτέρω* hier nichts wei-

\*) Koppe: *καρποφορεῖν* ex vulgari tropo i. q. ζῆν, aptius in hoc loco positum, quo de uxore, quae parit suo marito sermo fuerat. De W.: „Wahrscheinlich ist dieß Fortsetzung Bildes der Ehe.“ Auch der von Fr. so geliebte Fr. meint. Meyer hat die Beziehung auf „Ehefrucht“ nicht für so stich gehalten, sondern dieselbe mit Entschiedenheit angenommen.

\*\*\*) In der spätern byzantinischen Sprache erhielt das Wort ganz allgemeine Bed. „Wohlthat üben“, s. Du Cange lex. graec. med. s. v. *καρποφορεῖν*.



ter bedeuten, als in *alius potestatem venire*, wie sonst *ἐπὶ τινι γενέσθαι*.

B. 5. 6. In *ὅτε γὰρ ἡμεν ἐν τῇ σαρκί* finden Rück, Kölln., Fr., weil es dem geistlichen Tode der Christen gegenübersteht, das Moment des Lebens ausgedrückt. Wir müssen indes mit Reiche bekennen, daß uns dieses mit den Worten unvereinbar scheint. Nach der oben R. 1, 3. entwickelten Bed. von *σάρξ* bezeichnet *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* den Zustand, wo das *πνεῦμα* noch nicht wirksam ist (R. 8, 5. 8. 9. 13.); Calv.: *solis naturae dotibus esse praeditum sine singulari gratia, qua electos suos Deus dignatur*, und so tritt ja auch B. 6. diesem *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* das *ἐν καρδίᾳ πνεύματος* gegenüber. Wenn Einige *σάρξ* hier gerade durch *ἡ πολιτεία κατὰ νόμον* erklärten (Theod., Grot., Koppe), so ist allerdings zuzugeben, daß bei Paulus *σάρξ* und *νόμος* als Wechselbegriffe anzusehen sind (R. 4, 1. Gal. 5, 18.), so daß der eine stets an den anderen erinnert, doch kann dieß immer nicht als der Wortsinne von *σάρξ* angesehen werden. *πάθημα*, wie das deutsche Leidenschaft, ebenso bei Profanskribenten und Gal. 5, 24.; der Mensch wird durch die Leidenschaften afficirt, in einen leidentlichen Zustand versetzt. Das *διά* hat Locke wie Röm. 2, 27. 4, 11. als Bezeichnung des Zustandes genommen: *that remained in us under the law*, ebenso Michael, und Fr. ist beizustimmen geneigt. Dagegen haben Chryst., Ambros., Carpz. daran Anstoß genommen, daß dem Gesetze die Schuld der Sündhaftigkeit aufgebüdet werde, und haben *φαινόμενα, γνωριζόμενα* ergänzt, Grot., Koppe, Knapp *ἀπορρομὴν λαβόντα*; da jedoch der Begriff vermöge des Artik. in sich bestimmt ist, so kann nichts als das verb. subst. ergänzt werden, und da die Absicht des Ap. ist, die Unfähigkeit des Gesetzes, die Heiligung zu bewirken, darzustellen, so kann es nicht befremden, wenn er unter den mannichfachen Gesichtspunkten, aus denen sich diese Unfähigkeit ergibt, denjenigen hervorhebt, welcher für das Gesetz am meisten gravirend ist; auch bezieht sich ja B. 8. auf dieses *τὰ διὰ τοῦ νόμου* zurück. Es gehört also die Bemerkung Calv.'s hieher: *hominis perversitas, quo magis justitiae reprobis coërcetur, eo furiosius erumpit*. Doch hat der Ap.

eben so wenig als B. 8. ein ὑπό gebraucht, sondern das διὰ das Gesetz als gelegentliche Ursache be-  
 zeichnet. *Ἐνεργεῖσθαι* von dem Ap. immer als Medium ge-  
 sucht, wenn von Dingen die Rede ist, die ihre Kraft äußern  
 (2 Kor. 1, 6. könnte man zur Annahme der pass. Bed.  
 taugt seyn). Auch hier wieder die μέλη als die Organe er-  
 wähnt, durch welche die concupiscentia zur Erscheinung  
 kam\*). Hier ist καρποφορεῖν gebraucht, ohne daß von  
 dem ehelichen Verhältnisse die Rede war, daher auch denen  
 nicht beizustimmen, welche die Beziehung auf Leibesfrucht auch  
 nicht beibehalten, so Mey.: «Wir gehörten vormals zu dem ehe-  
 lichen Geschlecht (Matth. 12, 39.), und das Zeugende  
 aus waren die in unsern Gliedern wirkenden παθήματα  
 ἁμαρτιῶν.» Θάνατος hier wie 6, 16. 21. 23. —  
 κατὰ καταρ. ἀπό s. zu B. 3. Es kommt zuerst die Lesart  
 ἀποθανόντες in Betracht. ἀποθανόντος kann eigentlich nicht  
 diese Lesart betrachtet werden; es ist nämlich dieß Wort erst durch  
 ja in den Text eingeführt. Derselbe fand sich weder durch  
 am meisten beglaubigte Lesart ἀποθανόντες, noch auch  
 die occidentalische τοῦ θανάτου befriedigt und nahm  
 zu Chryf. seine Zuflucht, bei welchem er die Lesart ἀπο-  
 θύτος zu finden meinte; allein er gesteht selbst, daß in  
 andern Citaten des Chryf. sich ἀποθανόντες findet, und  
 Wetst. und Matthäi haben darauf aufmerksam gemacht,

\*) Mel. macht hier eine Bemerkung, welche zwar streng genom-  
 men in das Reich der Gregefe gehört, welche wir aber doch, da  
 sie so wenig beachtete Wahrheit ausspricht, hervorheben wollen.  
 Es kommt nämlich gerade dieser Reformator auf die Bemerkung zu-  
 rück, daß unter diese παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν auch das Mißtrauen  
 in Gott, die dubitatio gehöre, und sagt hier: primum enim illa  
 est dubitatio, quae in omnium hominum animis haeret, certe  
 efficax in membris, quia propter illam dubitationem ruunt ho-  
 mines contra voluntatem Dei, ut, quia non confidunt Deo, multa  
 metum et diffidentiam contra voluntatem Dei. Hanc autem dif-  
 fidenciam auget lex, quae, quia semper accusat, facit, ut corda  
 auersa a Deo, fugiant Deum, non invocent, non confidant....  
 autem hic locus diligenter observandus, ut discamus, illam du-  
 bitationem esse peccatum, ut repugnemus et erigamus nos Evange-  
 lio sciamus, esse cultum Dei, in illis terroribus repugnare  
 dubitationi et diffidentiae.

daß ἀποθανόντος nicht Textlesart des Kirchenvaters ist, sondern zur Interpretation desselben gehört. Τοῦ θανάτου findet sich D E F G, in den lat. Uebersetzungen und Kirchenvätern, mithin ausschließlich in abendländischen Subsidien und ist von Rich. Simon und Reiche vertheidigt worden. Allein wenn ἀποθανόντες schon durch überwiegende Zeugnisse A C J, die morgenländ. Uebersf., griech. und auch einige lat. Kirchenväter empfohlen wird, so hat es auch noch den Grund für sich, daß die sehr divergirenden Konstruktionen des Wortes bei den Kirchenvätern zeigen, wie schwer man mit ihm fertig wurde, und es sich folglich leicht erklären läßt, daß diese Lesart durch einen andern Text, welcher keine Schwierigkeit darbietet, verdrängt wurde. Entstanden kann das τοῦ θανάτου entweder dadurch seyn, daß durch falsche Erklärung des ἀποθανόντες (s. weiter unten D E.), oder aus dem Vorhergehenden dem ἀπὸ τοῦ νόμου das ἀπὸ τοῦ θανάτου als korrelater Begriff beigelegt wurde (R. 8, 2.), oder aber, was mehr Wahrscheinlichkeit hat, daß die Abschreiber das in dieser Stellung oder Konstruktion schwer verständliche ΑΠΟΘΑΝΟΝΤΕΣ in ΑΠΟ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ verwandelten und später dann das ἀπὸ als überflüssig weggelassen wurde. Lesen wir nun ἀποθανόντες, so könnte dieses mit dem Nachfolgenden so konstruirt werden, daß zu dem Relat. das Demonstr. ergänzt würde: τούτων oder αὐτῶν, ἐν ᾧ κατειχόμεθα, s. Winer §. 23, 2. So hat schon Theoph. erklärt: ἀπελύθημεν, ἠλευθερώθημεν, ἀποθανόντες, καὶ νεκροὶ καὶ ἀκίνητοι γενόμενοι πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ κατειχόμεθα \*). Dagegen

\*) Fr. wirft mir vor, ich habe fälschlich angenommen, Theoph. habe in dieser St. ἀποθανόντες mit πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα verbunden, da doch vielmehr ἀκίνητοι γενόμενοι damit zu konstruiren sei. Dies ist allerdings deutlich genug da, aber ist nicht auch das andere der Fall? Ist nicht eben: καὶ νεκροὶ καὶ ἀκίνητοι γενόμενοι πρὸς ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, ἐν ᾧ κατ. die Erklärung von ἀποθανόντες? Und ist ἀποθνήσκων πρὸς τι nicht so viel wie τινα? Was die betreffende St. in der Homilie des Chrys. anlangt, so hatte ich früher angenommen, der Kirchenvater habe ebenso konstruirt, wie sein Epitomator. Ich sehe jetzt, daß ich vermuthlich Unrecht hatte, aber ebenso unrichtig ist die verwoahnte Auffassung von Fr. Die Worte des Kirchenvaters lauten: καὶ πῶς ἡμεῖς κατηργήθημεν; τοῦ κατεχομένου παρὰ τῆς ἀμαρτίας ἀνθρώπου πο-

haben Rück., Reiche, de W., Winer in der vierten Ausg. S. 150. an der Härte dieser Konstruktion Anstoß genommen und vorgezogen, ἀποθανόντες an κατηγορήθημεν anzuschließen, das ἐν ᾧ aber auf τοῦ νόμου zurückzubeziehen. Noch eine eigenthümliche, von den Interpreten nicht beachtete Konstruktion und Auffassung ist zu erwähnen, die des Def. Er sagt: ἀπολελούμεθα καὶ λελυτρώμεθα διὰ τί; ἐπειδὴ ἀπεθάνομεν διὰ τ. ἁμαρτίας, αὕτη γὰρ ἡ κατέχουσα, καὶ ἠγέρθημεν οὐ διὰ τοῦ νόμου ἀλλὰ διὰ τ. Χοῦ. δῆλον οὖν, ὅτι ἀπὸ μὲν τ. νόμου ἀπολελούμεθα ὡς ἀποθανόντες, ὑπετάγημεν δὲ τῷ ἡσασμένῳ ἡμᾶς τοῦ θανάτου Χριστοῦ. Der Sinn des Def. ist deutlich dieser: «Wir sind los vom Gesetze, weil wir (unter seiner Herrschaft) durch die Sünde gestorben sind, denn diese ist das, was gefangen hielt.» Er betrachtet also das ἀποθανεῖν als etwas in den früheren Zustand unter dem Gesetze Hineinfallendes und nimmt ἐν in der Bed. durch. Auch nach der Erklärung des Orig. fällt das ἀποθανεῖν in die frühere Zeit unter dem Gesetze, denn er faßt die Worte so, als fände eine Trajektion statt, und als hätte der Ep. schreiben wollen: ἐν ᾧ (νόμῳ) ἀποθανόντες κατειχόμεθα: nos vero liberi sumus a lege, in qua mortui detinebamur. Die schon von Beza angeführte Annahme, daß ἀποθανόντες mit κατηγορήθημεν zu verbinden sei, wird in die Klasse der aus Negligenz hervorgegangenen Trajektionen

ἡμοῦ ἀποθανόντος καὶ ταφέντος· τοῦτο γὰρ ἐδήλωσεν εἰπὼν ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὁ δεσμός, δι' οὗ κατειχόμεθα, ἐνεκρώθη καὶ διερῆύη, ὥσε τὸν κατέχοντα μηδὲν κατεχειν ἵκανόν, τουτέστι τὴν ἁμαρτίαν. Fr. meint, Chrys. habe konstruirt: ἀποθανόντες ἐκεῖνον, ἐν ᾧ. Allein der Sinn seiner Worte überhaupt ist vielmehr dieser: „Wie ist das wir sind zu nichte geworden gekommen? — er hat nämlich vorher gesagt, der Ap. habe mit Weisheit das κατηγορήθη ὁ νόμος vermieden — Indem der alte, von der Sünde gefangen gehaltene Mensch gestorben ist; das giebt P. zu erkennen, indem er sagt: Indem wir gestorben, vernichtet sind in Betreff des Gesetzes (s. ἐν in den Exercis in der Bed. in Ansehung), wodurch wir gefangen gehalten wurden, als wollte er sagen: unsere Fessel ist zerbrochen.“ Nun zeigt sich auch, wie die Worte des Epitomators zu nehmen sind, nämlich ganz ebenso, ja vielleicht hat er auch das ἐν so bekommen, und das πρὸς ἐκείνο τὸ πρᾶγμα zeigt nicht seine Konstruktion, sondern gehört nur seiner Erklärung an.

gehören, wo der Schriftsteller eine später ihm einfallende neuere Bestimmung (vgl. Phil. 1, 29.) an der unrichtigen Stelle nachbringt, vgl. über die Hyperbata im N. T. Winer S. 512, wo auch einige Beispiele aus den Klassikern, und Bernh. Synt. S. 460. Die Ergänzung des Demonstr. ist von den erwähnten Auslegern der Härte beschuldigt worden, sie haben indeß nicht ausgesprochen, warum in diesem Falle diese Ergänzung weniger zulässig seyn soll, als in den andern aus dem N. T. von Winer zusammengestellten; die Abneigung, sie hier anzunehmen, dürfte darin ihren Grund haben, daß ἀποδιδόντες schon an und für sich einen vollständigen Begriff zu geben scheint, und der Leser nicht so leicht darauf fällt, einen Dat. zu ergänzen, wie z. B. einen Akkus. nach ἐπικαλέσονται Röm. 10, 14., oder zu ἤρας Luc. 5, 25. u. s. w.; dieser Grund ist jedoch nicht ausreichend, s. den ähnlichen Fall R. 6, 16. Kann man sich indeß zu einer von beiden Annahmen nicht entschließen, so fasse man das ἐν so wie Chrys.\*) nach dem, was wir darüber in der Anm. gesagt haben: «tadem wir gestorben sind in Betreff unserer Tefsel», vgl. z. B. ἐ τῇ πίσει ἀνείδισε Arrian exp. 3, 30. «in Betreff der Treue», bei Bernh. Synt. S. 212.; besonders analog ist ἐν τοῖς δόγμασι Eph. 2, 15. nach der Erklärung von Harles. Das κατέχειν treffende Bezeichnung des Befehzes, unter welchem das πνεῦμα δουλείας herrscht (Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7.), vgl. das ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι Gal. 3, 23. Ἐ καινότητι Bezeichnung des Elements, in welchem dieser neue Dienst statt findet. Καινότης Bezeichnung des neuen Zustandes, der an die Stelle des alten getreten (καινός, novus, νέος, recens), und in παλαιόν vielleicht auch eine solche herabsetzende Nebenbeziehung, wie Hebr. 8, 13. Γράμμα Bezeichnung des äußerlich wirkenden, so wie πνεῦμα des innerlichen Princips (1 Kor. 2, 4. 6.). Richtig Calv.: spiritum litterae opponit, quia antequam ad Dei voluntatem voluntas nostra per sp. s. formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem ex-

\*) Schon Ludw. de Dieu schlägt diese Auffassung vor, ohne jedoch zu erkennen, wie sich die Worte des Chrys. danach erklären lassen.

is nostris actionibus iniicit, concupiscentiae autem irae furorem minime cohibet. Und Mel.: ideo dici-littera, quia non est verus et vivus motus animi, est otiosa imitatio interior vel exterior, ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non appredit remissionem peccatorum.

B. 7—25. An sich ist das Gesetz schon gut, aber es mag bei der fleischlichen Natur des Menschen demuten nicht den Sieg zu verschaffen, sondern bringt dem Menschen nur bis zum äußersten Zwiespalt.

Der Erklärung dieses äußerst wichtigen Abschnittes nun wir die zusammenfassende Untersuchung vorauszuschicken, der sprechende *εγώ* sei, und welche Gattung von Personen geschildert werden. Daß der Ap. hier nicht bloß sich selbst spricht, geben eigentlich alle Erklärer zu, indem diejenigen, welche, ohne weiter zu bemerken, daß das, der Ap. von sich aus sagt, auch von Andern gelte, wie b. Cassian, Vorst., doch damit nicht sagen wollen, daß dem Ap. nur um einen biographischen Bericht zu thun sei, in immer die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß das hier sagte auch auf Andere seine Anwendung haben werde. Auch der Brief hat uns schon gezeigt, daß die Lebhaftigkeit des ihn dazu veranlaßt, die erste Person zu gebrauchen, wo ausgesprochen will, was auch für Andere gilt R. 3, 7., ebenso Cor. 3, 6. vgl. dazu 4, 6. 5, 12. 6, 12. 10, 29. 13, 1 f. 6. 11 f. Gal. 2, 18. In allen diesen Stellen ist das Ich präsentant einer Vielheit, so jedoch, daß es — wie dies ist in der Natur des Repräsentanten liegt — dieser der Vielheit selbst mit angehört und das rhetorische *σχήμα*, welches er obwaltet, ist das der *κοινοποιία* oder *ιδίωσις*; für den vordien, besonders bei Paränesen stattfindenden Gebrauch ersten Pers. Plur. ist der Terminus *ἀνακοινωνία* eingeführt. Daß auch in dem vorliegenden Abschnitte der Ap. wirklich sich selbst mit einbegreift, ließe sich sofort erweisen, wenn Erklärung des *αὐτοῦ εγώ* in B. 25. grammatisch richtig; wonach dieses «sogar ich selbst» übersetzt werden müßte — Auffassung, welche, wie wir sehen werden, nicht ohne heilsame praktische Folgen geblieben ist. Es wird sich uns indes

ergeben, daß diese Worte anders verstanden werden müssen. Doch auch von ihnen abgesehen, werden wir zur Annahme jener zweiten Klasse der Uebertragung mit Nothwendigkeit gelehrt, wenn wir uns die Frage vorlegen, was für Zustände es sind, die uns hier von dem Ap. vorgeführt werden. Er könnte 1) die Absicht haben, darzustellen, welcher Kampf noch immerfort in dem durch die Wiedergeburt zu dem Leben in Christo gelangten Menschen zwischen Geist und Fleisch statt finde; er kann 2) beabsichtigen, in seiner eigenen Person die Geschichte der Menschheit vor dem Gesetz und unter dem Gesetz zu zeichnen, wofür der 9. B. zu sprechen scheinen dürfte; es bietet sich aber auch 3) die Ansicht dar, daß er aus seinem eigenen Leben heraus beschreibt, welche Erfahrungen von der Wirksamkeit des Gesetzes der demselben gehorchende Israelit macht. Daß die dritte Ansicht die richtige sei, darauf führt uns zunächst der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden. R. 5, 20. hatte gezeigt, daß das Gesetz keine wesentliche Hilfe gegen die Sünde gebracht, sondern statt dessen nur das Gebiet erweitert habe, R. 6. namentlich von B. 14. an gezeigt, daß in dem Zustande unter der Gnade die Kraft der Sünde gebrochen werde, R. 7, 1—6 zuerst gezeigt, daß die Christen die Berechtigung hätten, statt des Gesetzes Christus zu ihrem Princip zu machen und zwar, um göttliche Frucht hervorzubringen, und dann damit geschlossen, daß in dem Zustande, wo das *νεῦμα* noch nicht waltete, das Gesetz die Leidenschaften mehr aufgeregt, als beschwichtigt habe, und aber, seitdem sie den neuen Geist besitzen, sie wirklich in Stande seien, Gott zu dienen. Was anders läßt diese Folge erwarten, als daß, wenn in dem Nachfolgenden der fruchtlose Kampf des Gesetzes gegen die Sünde dargestellt wird, dadurch noch deutlicher erwiesen werden soll, daß das Gesetz die wahre Heiligung nicht hervorzubringen vermöge. Auf unzweifelhafter wird dieses Ergebnis beim Blick auf B. 2. des vorliegenden R. und auf den Inhalt des achten R. treten wir gleichsam in eine neue Ordnung der Dinge ein. Das *ὅτι* in R. 8, 1. entspricht dem *ὅτι* in 7, 6., der *ὅτι* in R. 7, 25. bildet den Gegensatz zu der Weisung B. 24. R. 7, 23. die Gefangenschaft unter dem Gesetz der Sünde

egen 8, 2. Freiheit von dem Gesetz der Sünde und des  
 des durch den Geist des Lebens in Christo, R. 7, 14. 18.  
 auflösender Widerstreit des mit den Forderungen des Geistes  
 tates übereinstimmenden Gesetzes und des fleischlichen Sinnes,  
 8, 4. dagegen Erfüllung der Forderung des Gesetzes durch  
 Wandel nach dem Geist. Endlich, während von der Ver-  
 gegenheit R. 7, 5. d. h. ὅτε ἡμεῖς ἐν τῇ σαρκί die Rede  
 heißt es R. 8, 8. ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί. Treffend  
 den diese vielen Momente und der ganze Zusammenhang  
 Turr. zu der St. entwickelt. Von dem Wiedergeborenen  
 hin, in welchem das πνεῦμα waltet und insofern es in  
 waltet, kann der Inhalt von R. 7, 7—24. nicht gelten.  
 r ist die Annahme zulässig, daß B. 9. das ἐγὼ ἔχω  
 οὐ νόμον ποτέ auf den Zustand der Menschheit vor  
 Gesetzgebung hinweise, welches ja zugegeben werden  
 r, ohne daß das vorher gewonnene Ergebniß umgestoßen  
 d; wohl aber würde aus dieser Erklärung folgen, falls  
 r sie nämlich mit Strenge durchführte, daß der Ap. bei  
 em ἐγὼ die Beziehung auf seine eigne Person ausgeschloß  
 und nur die objektive Geschichte der Menschheit, genauer  
 jüdischen Menschheit darstelle. Freilich bietet sich dagegen  
 rt der Einwand dar, daß, wenn er nachher den Kampf der  
 schen Menschheit unter dem Gesetze schildert, was er davon  
 Allgemeinen sagt, doch auch auf ihn, den Einzelnen, der  
 t Gesetze unterthan war, seine Anwendung haben müsse.  
 cade dagegen ist aber in neuester Zeit von Reiche, mit  
 r sich Fr. als einstimmig bekennt, Widerspruch erhoben wor-  
 . und schon früher haben Socinianer und Arminianer,  
 :ot., Hammond, Locke, Cler., Michael. das ἐγὼ  
 t den homines plerique erklärt, welche sich unter der ge-  
 icken Oekonomie einem groben Sündenleben ergeben hatten;  
 scribit Hebraeum genus, sagt Grot., quale fuit ἐπι  
 πολὺ primum ante legem, deinde post legem. Ber-  
 men wir die Gründe, welche Fr. für seine Ansicht aufge-  
 t II, 28. Anm.: 1) Luc. hat in der Apg. durchaus nicht  
 zeigt, displicuisse Paulo unquam legem Mosaic., quod  
 ue virtutis studium adjuvaret, neque τῆς δικαιοσύ-  
 sitim expleret. Hiegegen ist die Frage aufzuwerfen: hat



denn Luc. von der früheren Geschichte des Ap. irgend etwas erwähnt, außer was er von dem Unterricht desselben bei Gamaliel und seiner Christenverfolgung sagt? und dann: giebt denn die Apg. überhaupt eine Geschichte der Gemüthszustände des Ap.? 2) Nirgends deutet der Ap. selbst an, daß das mos. Gesetz in ihm die libido mirum in modum nutrivisset, wie mehr sagt er Phil. 3, 6., er sei nach dem Gesetz ἀμεμπτos gewesen. Dagegen ist zu fragen: hat er die δικαιοσύνη schon durch das Gesetz vollkommen besessen, warum beweist er überhaupt, daß erst aus dem πνεῦμα die wahre Heiligung komme! Ferner, liegt denn in dem κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἀμεμπτos, daß das Gesetz in seiner gesammten Ausdehnung und Tiefe von ihm erfüllt worden sei? hat er auch nicht einmal die ἐπιθυμία sich vorzuwerfen gehabt, welche er doch, wie hier B. 7. aus sagt, als vom Gesetze verboten erkannt? Endlich: giebt es denn keinen anderen Kampf zwischen Fleisch und Geist, als den Kampf gegen grobe Laster? 3) Postremo Ruckerti hariolationi Pauli ingenium repugnat, quicquid ageret tota mente agere solebat. Itaque Judaeus Mosis disciplinam ita admiratus est, ut aliquid melius aut perfectius ne optandum quidem, nedum sperandum esse putaret; Christianus factus rem unam omnium praeclarissimam censuit divinam Christi doctrinam. Und gewiß hörte, wer seine Sünden im göttlichen Lichte betrachtete, wie der Ap., wenn er auch noch so oft in dem Kampfe unterlag, nicht auf, das mosaische Gesetz nicht bloß zu bewundern, sondern zu verehren — thut B. dieses doch eben so sehr auch nach seiner Bekehrung! — und hat gewiß ein Mann, wie der Ap., vielmehr alle Schuld nur auf sich selbst genommen. Hat er denn etwa deshalb, weil Gottes Gnadengabe (Röm. 5, 15.) die durch das Gesetz erregte Sünde übermog, das Gesetz für unheilig gehalten? Im Gegentheil s. B. 12.; wie er vor seiner Bekehrung die Schuld seiner mangelhaften Heiligkeit nur in sich selbst gesucht haben wird, so hat er nach seiner Bekehrung noch immer das Gesetz verehrt als den παιδαγωγὸς εἰς Χόν. Dafür, daß der Ap. zugleich seine eigene Erfahrung schildere, und nicht bloß, was dem lasterhaften Theile der Juden begegnet ist, dafür

arf allerdings wohl schon die Wärme und Lebendigkeit der Schilderung in Anspruch genommen werden, welche freilich auch der Ausleger nur in dem Maaße mit empfinden wird, zu welchem die hier geschilderten Zustände ihm nicht bloß aus Definitionen bekannt geworden sind \*). Kaum kann es hiefür einen merkwürdigeren Beleg geben, als wenn Reiche sich in das hier geschilderte doppelte Ich so wenig zu finden weiß, daß er darin nur die Schilderung verschiedener Individuen, nämlich des nicht sündlichen und des lasterhaften Juden findet! Insbesondere ist aber auf zwei der folgenden Verse hinzuweisen, auf B. 11., wo, wenn man nicht mit Reiche *ἑσολή* für *νόμος* nehmen will, unmöglich von der Gesetzgebung die Rede seyn kann (s. zu d. St.), und auf jene Worte des 25. B., welche dort so störend den Zusammenhang unterbrechen. Hat der Ap. in der ganzen Beschreibung und in den letzten Worten des 25. B. *ἄρα οὐν αὐτός ἐγώ κ. τ. λ.* nur fremde Persönlichkeiten vor Augen gehabt, wie konnte er in diesen Dank ausbrechen? und wollte man sich entschließen, in den Worten einen Dank für die Gnade zu sehen, welche dem jüdischen Volke zu Theil geworden, wer wird glauben, daß er nach dem Ausbruche dieser lebhaften Empfindung das rhetorische Schema wieder fortgeführt und aufs Neue das Unglück der Juden in der Person dieses *ἐγώ* geschildert habe! Auch hat sich Reiche hier nicht anders zu helfen gewußt, als durch Annahme einer Interpolation dieses B. Wir müssen indefs noch weiter gehen und bezweifeln, daß ein prosaischer Schriftsteller Zustände, an denen er durchaus nicht Theil hat, und die nur einer anderen Person angehören, auf sich selbst übertragen werde, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß er selbst nicht Theil daran haben wolle. Auch die poetischen Stellen, welche schon Grot. aus Horaz angeführt hat, sind der Art, daß Horaz wirklich sich selbst mit einbegreift. Zwar hat man das Gegentheil aus 1 Kor. 4, 6. erweisen

\*) Wenn Grot. zu B. 9. sagt: *ἐγώ*, i. e., *αὐτός ἐγώ*, ut dicit infra 25., ille nempe, quem sub hoc pronomine ego significo: i. e., genus israeliticum, vixit et ante legem, in Aegypto scilicet, et tenet dies Galov ein glacie frigidius commentum. Auch de B. tenet dies eine „ganz flache“ Erklärung.

wollen und diese Art der Uebertragung, wo das Gesagte von dem Ich nicht gilt, mit dem aus jener Stelle entlehnten Ausdruck μετασηματισμός genannt. Allein auch in jener Stelle verhält es sich anders. Der Ap. will der Gemeinde und namentlich denen, welche ihre Lehrer überschätzen, das Wort christlicher Demuth zeigen; wenn er nun zu diesem Endzweck sagt: «ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben», so hat dieß Bekenntniß der Demuth während es Andern zum Vorbilde dient, ohne Zweifel auch für ihn selbst seine vollkommene Wahrheit. In unserem Abschnitt mußte jedweder Leser B. 7. und 8. unter dem Ich allgemein menschliche, oder das jüdische Ich verstehen und den Ap. mit einbegreifen; wäre er nun auf einmal von B. 9. in einer fremden Person aufgetreten, so hätte kein Leser dieß errathen können. Daß B. 9. sich ohne Schwierigkeit auf die Periode des Volkes vor dem Gesetze beziehen läßt, haben wir zugestanden, doch kann dieß nicht dazu dienen, die Erklärung zweifelhaft zu machen, welche die Worte auf das Leben des einzelnen Israeliten bezieht, denn es ist ja in der Natur der Sache gegründet, daß sich in dem einzelnen Menschen als in dem Mikrokosmos die Zustände der Gesamtheit abspiegeln. Das Urtheil über Wichtigkeit, Wahrheit und Tiefe der ganzen Schilderung wird natürlich durch die Art der Auffassung bedingt, und der Ausleger, der wie Keiche in dem Kampfe des doppelten Ich nichts weiter findet, als den Gegensatz des frommen und des lasterhaften Juden, wird natürlich auch darüber urtheilen müssen, wie wir bei Keiche II, 82. lesen: «Wir finden hier nirgends Dogmen über die Natur des Menschen ausgesprochen, nirgends Aufschlüsse über sittlich-physiologische Verhältnisse gegeben, nirgends allgemein gültige und anwendbare Wahrheiten aufgestellt (!). Wir lesen vielmehr hier eine historische Darstellung des traurigen Erfolges des mosaïschen Gesetzes, seit dessen Stiftung unter den Juden eine orientalisches dichterische Schilderung, wie die jüdische Menschheit bei ihrer Sündlichkeit im Ganzen das Gesetz größerer Sünde gemißbraucht habe, wenn gleich alles, was von besserer Gesinnung in ihr sei, dem Gesetz Zeugniß seiner Güte und Göttlichkeit gebe.» — Bei der hohen Bedeutung

In diesem Abschnitt in der Geschichte der Theologie und religiösen Lebens gehabt hat, ist es nothwendig, auch auf die Geschichte der Erklärung desselben einen Blick zu werfen. Sie findet sich vorzüglich berücksichtigt von Whitby *Comm. Patrum* S. 249., in dem Comment. von Heum. 3. 14. und bei Reiche, der jedoch in seiner Behandlung dieser Stelle die Uebersichtlichkeit und das Zusammenfassen des unangehörigen sehr vermissen läßt. Außerdem verdient Berücksichtigung das Pfingstprogramm von Winzer 1832 die Abhandlung von Knapp in den *scriptis varii arguti*; manche von den Auslegern noch nicht beachtete interessante Bemerkung spricht unter den Alten Methodius, der in der *Act. orig. aus.* in den Fragmenten aus seiner Schrift die Auferstehung bei Epiph. haer. 64. (ed. Col. T. I. 81 f.) — nur Hammond hat auf eine Stelle des Mev. Rücksicht genommen.

Auch ich hatte schon in den früheren Auflagen des Commentars der Geschichte der Erklärung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Nach nochmaliger Revision des dahingehenden Stoffes suche ich sie in's Kurze zusammenzufassen. Man kann sagen, daß vor den pelagianischen Streitigkeiten die alte Kirche in diesem Abschnitte die Darstellung des Zustandes des Menschen vor dem Empfange des *πνεύμα*, der Offenbarung der *χαρις* fand, nur mit dem Unterschiede, Einige in ihrer Erklärung die Persönlichkeit des Ap. mehr in den Hintergrund treten lassen, Andere sie mehr hervorheben, je mit klarerem Bewußtseyn des Zusammenhanges die Zueignung als die unter dem Geseß erkennen, Andere mehr von dem rein Menschlichen in diesen Zuständen sprechen, immer mit der Anerkennung, daß die Gnade Christi der Herrschaft des Gesetzes eine Abhülfe gebracht habe — eine Ansicht, welche die spätere Augustinische schon einigermaßen vorbereitete. Die Uebergang zeigte sich vorzüglich in der Erklärung von B. 9. Die Persönlichkeit des Ap. tritt am meisten zurück bei Theod., der B. 9. von dem paradiesischen Leben Adams vor dem Falle, vom Baume der Erkenntniß zu essen, auslegt, ebenso wie in der unächten Homilien des Chrys. T. VIII. S. 190. Montf., und sonderbarerweise hat sich Seml. hieran

angeschlossen, welcher paraphrasirt: *ego igitur in Adam sine omni praecepto o'im vivebam*. Doch zeigt die Erklärung der Schlußverse des R. und des Anfangs von R. 2, daß Theod. die Person des Ap. nicht ausgeschlossen wissen wollte. Auch Methodius a. a. O. erklärt wie Theod. und geht sogar bei B. 14. noch auf den Sündenfall zurück. Dagegen tritt bei Orig., welcher überhaupt in diesem R. manches Beachtenswerthe ausspricht, die Beziehung auf das Leben des A. besonders bestimmt hervor, denn bei der Erklärung von B. 9. sagt er, um zu beweisen, daß das Gesetz das allgemeine, angeborene Sittengesetz seyn müsse, welches in der Kindheit des Menschen noch schlummert: *quomodo enim sine lege Moysis probabitur Paulus aliquando vixisse, quum ipse se Hebraeum ex Hebraeis et octava die circumcisum secundum legis praecepta fateatur*; nach des Theod. Angabe a. a. O. S. 576. und 581. hat Orig. dieß Leben vor dem Gesetz auf das paradiesische Leben vor der *ἐπιτολή* Adams gedeutet. Die Beziehung auf den Zustand unter dem Gesetze tritt hinter die allgemeine Anwendung auf den Kampf des Bösen und Guten im Menschen vorzüglich bei Ambr. zurück, welcher bei der Erklärung von B. 7. sagt: *sub sua persona quasi generalem agit causam*, bei Auslegung der folgenden Verse ohne Perioden zu unterscheiden, im Allgemeinen von der Macht der Sünde über den Menschen spricht, jedoch R. 2. von der Zeit vor der Gesetzgebung versteht, wo die ursprünglich lebendig gewesene (d. i. erkannte) Sünde todt war (mehr von der Zeit nach der Gesetzgebung *revixit*), und zu R. 25. bemerkt, daß die *lex Moysis* die *institrix salutis* gewesen und die *lex fidei* die *consummatrix*, so daß er also doch den Unterschied der Dekonomie des Gesetzes und der Gnade anerkennt. Der Unterschied der gesetzlichen Periode und der Dekonomie der Gnade tritt vorzüglich bei Chrys. hervor, welcher unter Anderem auf die Frage des Ap.: *τίς με ῥύσεται κ. κ.* antwortet: *νόμος οὐκ ἴσχυσε, τὸ συνειδὸς οὐκ ἤρκεσε*, und zu dem Dankausbruche des Ap. B. 25. bemerkt: *εἶδος αὐτὸ ἐδείξεν ἀναγκαίαν τῆς χάριτος τὴν παρουσίαν καὶ ἀποπατρὸς καὶ υἱοῦ τὰ κατορθώματα*. B. 9. bezieht er, wie nach ihm Theoph. und Def. (der indeß, wie auch Schol.

Matth., daneben die Erklärung hat: im paradiesischen Leben), auf die Periode vor dem Gesetz, und Theoph. macht dabei den μετασχηματισμός bemerklich: ἐν τῷ οἰκείῳ δὲ προσώπῳ τὴν ἀνθρώπινην φύσιν λέγει. Auch Abälard sagt: de se dicit in persona generali hominum, quorum jam per transgressionem priorum parentum obtenebrata tunc [mens] erat, ut potius opera quam desideria culparent: peccatum non cognovi i. e. discretionem ad veram notitiam peccati non habui, nisi per documentum legis. Ebenso Haymo. Bei Pel. tritt wieder die Beziehung auf den Ap. selbst sehr bestimmt hervor, namentlich die Erklärung des 9. B. von der Kindheit des Ap.: quum puer essem, legi obnoxius non eram — in infantibus, qui sine lege sunt, non vivit (peccatum), i. e., impune committitur. Nam maledicente infante parentibus videtur esse peccatum, non tamen vivum, sed mortuum, beinahe wörtlich so auch Hier. ep. 121. ad Algas. Der seichte Rationalismus des Mannes, der im Christenthum bloß die Erlösung durch die bessere Morallehre fand, zeigt sich auf merkwürdige Weise bei B. 25., wo es heißt: admirabiliter intulit, dicens: Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum: quia quae Moyses et naturalis lex non docuit, haec docuit Dominus noster Jesus Christus: contemnere mundum, et superare vitia (!). Auch Aug., Tert., Hier. waren in früherer Zeit jener allgemein verbreiteten Ansicht gefolgt (Hier. ep. 121. ad Algas., Aug. Prop. 41. in ep. ad Rom., Confess. I. VII. c. 21. I. VIII. c. 5., ad Simpl. I. I.). Aug. hatte damals B. 9. von dem Ich in Adam ausgelegt, welches das paradiesische Leben genoß, mit dem Gebot in die Sünde fiel und mit der Gesetzgebung die eingeschlummerte Sünde erwachen fühlte (revixit), so ad Simpl. I. I.; aber in dem Streite mit den Pelagianern wurde es sowohl dem Hier. als dem Aug. bedenklich, das, was der Ap. B. 17. und 22. ausspricht, dem Unwiedergeborenen beizulegen. Ein Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes, an dem wahrhaft Guten erschien dem Aug. mehr, als was sich von dem noch Unwiedergeborenen aussagen läßt (Aug. ad Bonifac. c. 10.; c. Julian. I. 6. c. 2., c. duas epp. Pelag. I. 1. c. 12., Retract.

l. 1. c. 23. l. 2. c. 1.), und einstimmig mit ihm erklärt sich Hier. dial. II. c. Pelag.: *Et quotidie juxta Apostolum, qui dixerat, non enim habitat in carne mea bonum, in-gemiscunt Sancti, dicentes: Renes mei impleti sunt illusionibus, et non est sanitas in carne mea (Pa. 38, 8.). Neque vero absurdum est, ut homo renatus sit simul vetus, et novus homo operetur malum, et odio habeat illud secundum aliud et aliud, et pugnam sentiat carnis adversus spiritum.* In dieser späteren Zeit erklärt Aug. B. 9. von des Ap. aetas prima ab infantia ante rationales annos c. duas epp. Pel. l. 1. c. 8. So würde denn nicht sowohl das Unvermögen des Gesetzes, als die Größe und Tiefe der Sündhaftigkeit zu zeigen, der Zweck dieser Auseinandersetzung sein. Nach manchen Aeußerungen Aug.'s, wie c. Julian. l. 6. c. 70, möchte man glauben, auch schon vor ihm habe ein großer Theil der Kirchenlehrer eben diese Ansicht von dem Abschnitte gehabt, und aus c. Jul. l. 2. c. 6 f., wo er die Stimmen des Cyprian, Ambros., Gregor von Nazianz, die er für sich zu haben glaubt, wörtlich anführt, ergiebt sich, daß diese Männer wenigstens den Ausruf B. 24. als eigenen Ausruf Pauli betrachteten. Doch folgt daraus noch nichts für die Auffassung des Abschnitts; es wird weiterhin erwähnt werden, daß solche Aussprüche eine gewisse Wahrheit auch noch für den Wiedergeborenen behalten \*).

Die Autorität der beiden berühmten Kirchenväter, Hier. und Aug., verschaffte dieser Auffassung im Abendlande die Herrschaft; sie findet sich nicht nur bei den Anhängern Aug.'s, Prosper Aquit., Otto, sondern auch bei dem Gegner Cassian, und nur sehr ungewiß und vereinzelt klingt im Mittelalter eine andere Stimme durch \*\*). Auch Luth. schließt

\*) Gregor v. Nyssa in Cant. cant. hom. 2. T. I. ed. Par. S. 496. betrachtet unbedenklich B. 23. als einen Ausspruch, der im Sinne des Ap. von allen Menschen gelte.

\*\*\*) Nach Reiche Th. II. S. 61. sollen Cassian und Abälard Widerspruch gethan haben. Bei Cassian ist man allerdings sehr geneigt, die ältere griechische Ansicht vorauszusetzen, auch führt er sie als eine verbreitete an (Collat. 22. c. 15.), aber er bekämpft sie im anti-

sich dieser Auslegung an. Mit Anführung von Röm. 7, 14: 15. sagt er in der Erklärung zu Gal. 5, 17.: «So der Gerechte und Heilige also klaget über die Sünde, wo will der Sünder und Gottlose bleiben mit seinen Werken!» Ganz übereinstimmend mit den vorher angeführten Worten des Hier. sagt er ebendasselbst: «Es ist der ganze Mensch, der die Keuschheit liebet und eben derselbige ist es auch, der noch mit bösen Lüsten gekitzelt wird und beladen ist. Es sind zweien ganze Menschen und ein ganzer Mensch; also geschiehet es, daß der Mensch mit ihm selber streitet und ihm gleichsam entgegen wird; er will und will nicht. Und das ist eben die Herrlichkeit und Ehre der Gnade Gottes, daß sie uns hat gemacht uns selbst zu Feinden — also gehet es auch in dem Wasser zu, das in den Wein wird gegossen. Zum ersten stellet es sich und streitet wider den Wein, so lange bis es verschlungen und auch Wein wird. Also auch die Gnade, wie oben gesagt ist.» Bei B. 18. 19. (s. zu diesen B.) hat er jedoch eine gezwungene Interpretation angewandt, weil er fühlte, daß sie, der natürlichen Fassung nach, nicht wohl als Beschreibung des Zustandes der Wieergeborenen angesehen werden können. Mit Luth. stimmt Calv. und Beza in der reformirten Kirche überein, von denen der erstere die Erklärung des B. 14. so einleitet: *nunc propius committere inter se legem et naturam incipit, ut clarius intelligatur, unde mortis vitium emergat. Deinde exemplum proponit hominis regenerati, in quo sic carnis reliquiae cum lege Domini dissident, ut spiritus ei libenter obtemperet.* Nur Buc. und Muscul. folgten der entgegengesetzten Ansicht der griech. Väter, wogegen

---

pelagianischen Interesse, um darzuthun, daß auch die Heiligen noch Sünder bleiben, nur urgirt er, daß hier nicht von Todsünden die Rede sei, sondern bloß von dem *corpus mortale*, d. i. die *conditio mortalis*, vgl. über ihn zu B. 25. Bei Abälard kann man zweifelhaft seyn, aber die Auslegung des Anfangs von K. 7. und K. 8. zeigt doch, wie auch Einzelnes in der Ausführung (Opp. ed. Par. S. 613. 615.), daß er wirklich von der recipirten Auffassung abgewichen ist und den Abschnitt vom gesegneten Juden erklärte. Auch Haymo läßt noch die frühere Auslegung durchblicken, wengleich er immer den Ap. als von sich lebend betrachtet; so sagt er zu B. 15.: *notandum autem, multa hic loqui ap. ex persona generis humani de concupiscentia.*



in der katholischen Kirche nur die Minderzahl, *Erasm., Bellarm., Esté, Cornel. a L.*, sich dem Aug. angeschlossen. In den protestantischen Sekten der Socinianer und Arminianer erlangte dagegen die älteste kirchliche Auslegung die allgemeine Herrschaft bei Faust. Socin. (er schrieb die sehr gründlichen Abhandlungen *de loco in ep. ad Rom. c. VII. disp. ed. 2. Racov. 1618.*), *Crell, Armin., Episcop.*, (ein Brief von ihm über den Gegenstand an Armin. in den *ep. ecclesiasticae Amsterd. 1684. ep. 131. S. 228.*), *Limborch, Turr., Cler., Locke.* Eine andere Ansicht verbreitete sich in der lutherischen Kirche durch die Spener'sche Schule. Spener mußte wahrnehmen, daß fleischlich gesinnte Rechtgläubige das, was nach der gangbaren Ansicht der Ap. als Wiedergeborener von sich aussagt, zur Rechtfertigung und zum Deckmantel ihrer Lüste gebrauchten \*). So hat denn Spener den Ausspruch B. 18. 19. ebenfalls in sein treffliches Buch *«Sprüche h. Schrift, welche von Weltleuten zur Hegung der fleischlichen Sicherheit mißbraucht zu werden pflegen»*, S. 193. aufgenommen; weder dort jedoch, noch in den *theol. Bedenken I. sect. 23.*, noch auch in seiner *Erkl. des Römerbr.* wagt er es, von der herkömmlichen Erklärung abzuweichen, wiewohl er mit sichtbarer Hinneigung zu der gegenüberstehenden darauf aufmerksam macht, daß sie sich keinesweges bloß bei Papisten und Socinianern finde. Auch in den nach seinem Tode heraus-

\*) Der englische Kommentator *Benson* spricht ebenso von dem nachtheiligen Einflusse, welchen die Beziehung des R. auf den Zustand der Wiedergeborenen in seiner Landeskirche gehabt habe: *this opinion has most pitifully and shamefully not only lowered the standard of christianity, but destroyed its influence and disgraced its character.* — If the contrary, sagt er und meint die Beziehung auf die Wiedergeborenen, could be proved, the argument of the opponent would go, to demonstrate the insufficiency of the gospel as well as the law. Einen Beleg zu diesem praktisch nachtheiligen Einflusse giebt folgende Stelle aus dem Reisebericht des Prediger *J. S. Hasencamp*, *Christl. Schriften I. S. 129.*: „Zu Dordrecht war ich an einem Abend in einer zahlreichen Gesellschaft von Christen, die ihre Bibeln in Quart vor sich liegen hatten, und alle darin übereinkamen: Paulus habe es im Guten nicht weiter gebracht, als bis zum Wollen. So einseitig starckten sie auf *Röm. 7, 18. 19.*, als wenn weder vorher noch nachher sonst was geschrieben stände.“

gegebenen Briefen findet sich Cons. theol. lat. P. 1. c. 22. das Geständniß, daß es schwer sei, namentlich den 14. W. von dem Wiedergeborenen zu erklären, daß aber nicht minder schwer sei, sich das *συνήδομαι* vom Unwiedergeborenen prädicirt zu denken. Dagegen traten andere Männer seiner Schule, Schomer, A. G. Franke, Gottfr. Arnold, Buddeus, im Widerspruche mit der exegetischen Tradition ihrer Zeit der voraugustinischen Auffassung bei, welche seitdem schnell allgemein wurde (Baumg., Beng., Heum., Michael. und alle Neueren). — Wenn gleich nun auf diese Weise die richtige Erklärung den Sieg davon getragen hat, — nur Glöckl. geht unter den neueren Ausl. auch hier seinen eigenen Weg — so darf doch nicht außer Acht gelassen werden, daß sowohl dem polemischen Grunde als der inneren Erfahrung, wodurch Aug. und Hier. zur Veränderung ihrer Ansicht bewogen wurden, Wahrheit zu Grunde liegt. Unter dem Zustande des Unwiedergeborenen wird ja in der Sprache der Dogmatik sowohl der *status securitatis carnalis*, als der *status sub lege* begriffen, und wollte man nun den Menschen, welchen uns dieses K. vorführt, als dem *status securitatis* angehörig ansehen, so wäre dieß allerdings unrichtig; es ist ein Mensch, der schon das Streben, Gott zu gehorchen, besitzt, und daher — wenn nicht der biblischen, so doch der kirchlichen Terminologie gemäß — ebenfalls einer *gratia*, nämlich der *gratia praeveniens* theilhaft geworden ist, da es ja richtig ist, was Calv. sagt: *homo suae naturae relictus totus sine repugnantia in cupiditates fertur. Quamquam enim impii stimulis conscientiae lancinantur neque ita sibi blandiri possunt in suis vitiis, ut non aliquem amaritudinis gustum sentiant; non possis tamen inde colligere, aut malum ab iis odio haberi, aut bonum amari.* Auf der andern Seite ist es zwar allerdings richtig, daß, was der Ap. in diesem Abschnitte von sich sagt, wenn er z. B. ausspricht: «Ich aber bin fleischlich und unter die Sünde verkauft, das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen finde ich nicht» — daß solche Beklagen wenig übereinstimmen mit Aussprüchen wie Gal. 2, 20.: «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir», oder Phil. 4, 13.:

«Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht», wie denn schon Orig. sagt: *et caetera in quibus constitetur a lege, quae in membris suis est et repugnat legi mentis suae, captivum duci se lege peccati, quomodo apostolicae convenient dignitati et Paulo praecipue, in quo Christus et vivit et loquitur?* Allein eben an jener St. des Galaterbriefs setzt doch auch der Ap. im Bewußtseyn, daß er noch für so Vieles fortwährend der Vergebung bedarf, hinzu: «was ich aber im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes.» Und daß er in den Christen sich noch einen Kampf zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* denkt, geht aus der Stelle Gal. 5, 16—18. hervor. Darauf gestützt, daß auch der Frömmste Ähnliches erleben werde, wie das, was dieses L. darstellt, sagt Beza: *nam certe ita est, ut qui hoc non novit, nondum se ipsum novit, womit zu vergleichen, was Spener in den theol. Bedenken ausspricht Thl. I. S. 167 ff., und Arndt in dem Werke vom wahren Christenthum Buch I. K. 16.* Und da nun nach der kirchlichen Lehre, insoweit der Wiedergeborene noch die Wirkung des alten Menschen in sich wahrnimmt, auch der *usus triplex legis* für ihn gilt — wie Bugenhagen sagt: *quantum in nobis est peccati et veteris Aadae, tantum adhuc imperii habet lex* —, so muß ja allerdings zugegeben werden, daß diese Schilderung der innern Kämpfe zwischen Sünde und Gesetz Gottes auch Zustände des Wiedergeborenen darstellt. Wäre dem nicht so, wie konnte der Ap. von B. 14. an das Präzens von diesen Kämpfen gebrauchen? Bloß aus lebendiger Bergegenwärtigung der Vergangenheit möchte sich dieß nicht erklären lassen. Hat man sich nicht das Verhältniß ähnlich vorzustellen; wie wenn der Fromme mit der ganzen Menschheit oder mit der Gesamtheit seines Volks sein Sündenbekenntniß ablegt, wenn z. B. dort der als fromm und unsträflich geschilderte Daniel (Dan. 9, 5 f.) in der ersten Person plur. anhebt: «Wir haben gesündigt, Unrecht gethan, sind gottlos gewesen» u. s. w. Gewiß wäre es nicht richtig, hier mit Orig. und Hier. *ad Algas.* zu sagen, der Prophet habe sich selbst ganz ausgeschlossen. Inwiefern kann freilich dieses Zugeständniß nicht die Berechtigung geben, diese Beschreibung bei B. als die Schilderung des normalen

Zustandes des Wiedergeborenen zu betrachten; von allen Erfahrungsgründen abgesehen, ist dagegen schon entschieden der Zusammenhang. Vielmehr muß immer dabei festgehalten werden, daß die R. 7. geschilderten Zustände in dem Wiedergeborenen, der ja das *πνεῦμα* empfangen hat, von dem R. 7. noch gar nicht die Rede ist, die immer mehr verschwinden sind und das in R. 8. beschriebene Verhältniß zum Gesetz das allmählig immer mehr durchgreifende ist.

B. 7. Wir gehen zur Erklärung des Einzelnen über. Der 5. B. veranlaßt diesen Einwurf, welchen der Ap. sich selbst macht, da seine jüdischen Gegner ihn leicht hätten machen können. *Ἀναγία* von älteren und neueren Erklärern durch die Annahme der meton. effectus pro causa erklärt. Vielfach ist diese Metonymie, sowie andere auf eine falsche Weise in Anwendung gebracht worden; man hat dafür Beispiele angeführt, wie: «du bist meine Freude, mein Ruhm»; allein wenn B. Phil. 4, 1. in der Gemeinde sagt: «ihr seid meine Freude, mein Kranz», so findet hier vielmehr die meton. abstracti pro concreto statt: «ein erfreuender, ehrender Gegenstand»; auch Eph. 2, 14. hat Harless mit Recht gegen die metonymische Fassung des *ἀφ᾽ ἡν* gesprochen, welche theils das *αὐτός*, theils das *ἐν ἐνὶ σώματι* B. 16. als unzulässig erweist. Aber ganz natürlich resultirt doch aus lebhafter Anschauung die Ausdrucksweise, nach welcher das Bewirkte schon in dem Wirkenden gesehen wird, wie wenn es 2 Kön. 4, 40. heißt: «o Mann Gottes, der Lob in den Löpfen!», oder wenn nachher B. 13. das *ἔραδόν* geradezu *θάνατος* genannt wird, während es nachher heißt *κατεργαζομένη θάνατον*, oder wenn Röm. 11, 12. der Fall Israels der Reichtum der Heiden heißt. Doch darf gegen diese Fassung die Frage erhoben werden, ob der Ap., da er doch wirklich die Sünde durch das Gesetz erregt werden läßt, absolut läugnen konnte, daß es Ursache der Sünde sei. Besser wird man daher sagen, daß diese Metonymie mit der andern des abstr. pro concr. (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.) zusammengelassen sei, wie Beng. es ausdrückt: *causa peccati peccaminosa*. Da nämlich das Gesetz doch nur die mittelbare Ursache der Sünde ist (*διὰ* nicht *ὑπό* vgl. B. 5.), so konnte B. ja immer die Frage verneinen. Nach der Ansicht

von Stuart \*), Rück., Kölln. soll nun das Folgende nicht sowohl zur Rechtfertigung, als vielmehr zur Herabsetzung des Gesetzes dienen. Von dieser Ansicht aus nimmt Rück. *ἀλλά* im Sinne von aber freilich, «Sünde ist es nicht, aber kennen gelehrt hat mich die Sünde freilich das Gesetz.» Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß der Ap. das *ἀλλά* im Sinne von *ἀλλὰς* oder *μέντοι* gesetzt haben könne (s. zu 5, 14.), so muß man doch unwahrscheinlich finden, daß der Ap. auf jene energische Frage nur mit einer neuen Anklage geantwortet haben sollte, daher auch Mey., Fr., de W. diese Ansicht aufgeben. Die Feststellung des richtigen Sinnes der folgenden Worte ist wegen der Mannichfaltigkeit der sich anbietenden Auffassungen schwierig, wovon die älteren Ausleger indes kein Bewußtseyn gehabt zu haben scheinen. Wir gehen am besten von der Untersuchung aus, in welchem Verhältnis der Satz *τὴν τε γὰρ κ. τ. λ.* zu dem *τὴν ἀμαρτίαν κ. τ. λ.* steht. Es ist bekannt, daß die mit *τε* angefügten Sätze nicht so wie die mit *καί* verbundenen eine Koordination der beiden Begriffe ausdrücken, sondern vielmehr eine Unterordnung, also entweder ein weniger wichtiges Moment anreihen, oder geradezu einen dem vorhergehenden zu subsumirenden Begriff angeben — «bei Aufzählung von Dingen, die als einzelne Glieder zu einem Ganzen gehören» (Kost S. 134.); aus eben dem Grunde kommt denn *τε* in der attischen Prosa auch in dem Sinne von «so z. B.» vor (s. Kost ebend., Kühner S. 722. 7. Thukyd. 1, 5. 9. \*\*) 22.), denn das Beispiel ist ja unter das Allgemeine zu subsumiren, und hieraus erklärt sich denn auch der von Hermann bemerkte und von Mey. Röm. 1, 26. angenommene Sprachgebrauch, wonach *τε* — *γὰρ* denn — ja heißt, Herm. ad Sophocl. Trachin. B. 1015, der sich auch bei dem einfachen *τε* nachweisen läßt, Xenoph.

\*) Er versteht sowohl *ἐγνων* als *ᾔδειν* vom praktischen Erkennen, sieht in dem zweiten Sagtheile eine Steigerung und erklärt: „das Gesetz ist nicht Sünde, aber freilich angeregt ist erst der Hang durch dasselbe, ja sogar die Lust ist erst dadurch erweckt.“

\*\*) Poppo T. III. 1. p. 98.: Sequitur exemplum auctoris Graecorum opulentiae — ductum ex rebus Agamemnonis et causae expeditionis Troianae.

Jyr. 8, 4, 11. In unserem Satze steht außer dem  $\tau\acute{\epsilon}$  auch in  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ , eine reine Koordination kann daher nicht statt haben, und es muß das Verhältniß des zweiten Satzes zum ersten entweder so gedacht werden, daß die Beweisführung durch ein Beispiel, durch einen speciellen Umstand statt findet, oder überhaupt nur, daß ein Beleg gegeben wird. Die Entscheidung wird durch die Ansicht von der Bedeutung der  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$  und durch den Sinn, welchen man dem  $\xi\rho\omega\upsilon$  und  $\eta\delta\epsilon\iota\upsilon$  gibt, bedingt. Diese beiden Verben können nämlich von der praktischen Erkenntniß, also Erfahrung, oder von der bloßen Einsicht verstanden werden, und bei  $\acute{\epsilon}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$  kann man an die Thatfünde, oder an den sündlichen Hang denken. Meint der Ap. mit  $\xi\rho\omega\upsilon$  und  $\eta\delta\epsilon\iota\upsilon$  die praktische Erfahrung und bezeichnet  $\acute{\alpha}\mu$ . die Thatfünde, so läßt sich der zweite Satz argumentativ fassen: «Ich kannte die Thatfünde nicht, denn es wurde ja die Lust nicht in mir aufgeregt» (Fr.). Von dieser Auffassung abzusehen, nöthigt aber zunächst die Erwägung, daß, wenn der Ap. dieß sagte, man gar nicht einsieht, wie er vorher mit einer so starken Negation den Einwand zurückweisen konnte; war er ohne das Gesetz sowohl von der Thatfünde, als von der Lust frei, so war ja das Gesetz recht eigentlich Ursache der Sünde und überdieß: war nicht die Erfahrung der Sünde auch ohne das Gesetz reichlich vorhanden gewesen (5, 13.)? Als Subsumtion ist der Satz von Crell, Grot., Koppe angesehen worden, so daß nämlich aus dem zehnten Gebot ein einzelnes Beispiel dafür beigebracht würde, wie wenig die Sünde in die Erfahrung, oder — nach der gewöhnlichen Erklärung — in die Einsicht eingetreten sei; vgl. auch zu B. 2. über den Gebrauch des  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ . Freilich kann alsdann nicht unter der  $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$  die *concupiscentia involuntaria* verstanden werden, sondern nur die sogenannte *concupiscentia formata*, d. h. die in die Ausführung übergehende Lust, wie denn auch Grot. und Koppe  $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\epsilon\iota\upsilon$  für gleichbedeutend mit  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\alpha\phi\epsilon\iota\upsilon$  erklären. Wollte jedoch B. nur ein einzelnes Beispiel der Thatfünde beibringen, so hat er sich mit diesen Worten sehr widersprüchlich ausgedrückt, denn da die  $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$  gewöhnlich im Gegensatz zur Thatfünde aufgefaßt wird und auch B. 8. so genommen werden muß, so leiteten seine Worte fast nothwendig

zu Mißverständnissen. Wie aber, wenn ἔγνων auf das Erkennen der Thatſünde bezogen wird, und ἦδεν auf die praktische Erfahrung der ἐπιθυμία? Die Argumentation wird alsdann dieſe: «Ich hatte in das Weſen der Thatſünde keine Einſicht ohne das Geſetz, denn ich wußte von der Luſt noch nichts, außer erſt durch die Verbote des Geſetzes.» In dieſem wenn ſich auch ſagen läßt, daß die Thatſünde erſt dann verſtanden wird, wenn der Menſch anfängt, von der Luſt beſtürmt zu werden, ſo iſt die daraus entſtehende Einſicht in die Thatſünde doch immer nur etwas Mittelbares. Jedenfalls enthält der Satz erſt die rechte Evidenz, ſobald man mit Calv., Mel., Calov, Calixt, Rück., Kölln., Olsh., de W. und äm., wofür auch der 8. B. ſpricht, das ſündliche Prinzip verſteht. Er hat alsdann nicht minder ſeine Wahrheit, wenn das ἦδεν das Erkennen der Geſetzeswidrigkeit der Luſt bezeich- net, wie es die älteren Erklärer verſtehen (vgl. *oida* B. 18), wodurch ja dann erſt das rechte Bewußtſeyn des Hanges entſteht\*), als wenn der Ap. an das Erfahren (in dieſer Bed. ſchon bei Homer) der Luſt gedacht hat, welche durch das Verbot aufgereggt wurde und dann dazu diente, das ſittlichen Hanges lebhaft inne zu werden, Beng.: *non nocent conc. esse malam, vel potius non noram ipsam conc., motus demum incurrit in oculos.* Für dieſe letztere Faſſung ſprechen ſowohl die Worte ſelbſt am meiſten — das einfache *οὐκ ἦδεν*, nicht *οὐκ ἦδεν ἀμαρτίαν* einmal — als auch der Zuſammenhang mit dem Folgenden. Sonſt würde denn, was der Ap. zur Empfehlung des Geſetzes ſagt nur in dem *οὐκ ἔγνων ἀμαρτίαν* liegen — das *ἀλλὰ* viel mehr zu überſetzen —, alles Uebrigſte ſtellt nur den weiteren Verlauf des Verhaltens der Sünde zum Geſetze dar. Die unlimitirte Verneinung *οὐκ ἔγνων* hätte de W. nicht mit Theod. der limitirten mit *ὄν* ganz gleich ſtellen ſollen, die letztere drückt wie das lat. *non cognoveram* und das deutſche «ich erkannte ſie nicht» mit völliger Beſtimmtheit aus, daß weil die Bedingung nicht eintrat, auch das Faktum nicht ein-

\*) Beng.: *Penitior et reconditor est ἀμαρτία, ἢ ἐπιθυμία magis in sensum incurrit, eademque pecc. prodit, ut fumus ignem*

ten ist (Herm. de particula ἄν l. 1. c. 13., für das vgl. die von Stallbaum zu Ruddiman inst. Gr. T. II. 378 f. hinzugefügte Auseinandersetzung). Das οὐκ ἐπιεισος gehört dem zehnten Gebote an, 2 Mos. 20, 17. Mos. 5, 21., man könnte daher versucht seyn, mit Grot. die bestimmten Objecte zu denken, nach welchen zu gelüsten verboten wird, allein dem Ap. kommt es auf den Verff der Begierde an, daher kann er darauf nicht reflectirt seyn. Nun fragt sich ferner: und welches ist der Begriff der *Ἐπιεισος*, was ist sein Umfang? Wie das Begehren im Sinne des mosaischen Gebots zu nehmen sei, liegt außerhalb des Gebietes dieser Untersuchung; gewiß ist, daß der Ap. unter nicht den geordneten, vernünftigen Trieb (*ῥησις*) versteht; und auch das wird als gewiß angesehen werden können, daß nicht bloß, wie die Mehrzahl der kath. Theologen, die *conscientia voluntaria*, den *consensus*, welcher in die That geht, meint, sondern vielmehr jedwede ungeordnete, vernunftwidrige Regung unter dem Worte begreift, mithin auch die von Scholastik unterschiedenen Stufen der *concupiscentia*, den *concupiscentia*, die *propassio*, *passio*, denn in ihnen allen liegt Einsatz zum *πνεῦμα: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τ. πν.* Gal. 17. Was die Rabbinen betrifft, so stimmt die gangbare Ansicht derselben mit der gangbaren kath. Ansicht: die *concupiscentia*, die nicht zur That wird, gilt als unsträflich, doch auch nicht Wenige richtigere Grundsätze vorgetragen (Schöttgen, Vit. Observ. s. l. 3. S. 114.). Ueber den Begriff der *concupiscentia* vgl. die lehrreichen historischen Angaben bei Calov.

B. 8. Das *ὅς* führt den weiteren Verlauf des sündlichen Processes ein. Daß *ἀμ.* hier den sündlichen Gang bezeichnet, wird von Aelteren und Neueren und selbst von Grot. anerkannt; nur Reiche und Fr. lehnen sich dagegen. Der Letztere sucht sich dieser Folgerung auch an dieser Stelle durch die von ihm auf übertriebene Weise schon in 5. und 6. in Anwendung gebrachte rhetorische Figur der *sonification* zu entziehen. At enimvero, sagt er, τὴν ἀρετίαν per προσωποποιίαν jam numen Paulus facit 3—20. peccatis praepositum Genes. 4, 7, quod



et favere par est flagitiis et operam dare, ut peccata patrentur, sicut Virtus virtutem fovet, Concordia concordiam gignit, Mors mortem parit. **Daemonem**, heißt es zu R. 7, 11., peccatis propitium (*τις Ἀμαρτίας*) fraudulentum quendam insidiatorem, qui fallacias intendenderet, quos corrupendos sibi sumsisset Ap. h. l. finxit. Daß sich der Ap. der Prosopopöicen bedient, ist insbesondere schon Drig. öfters bemerkt, z. B. bei R. 5, 14, 7, 13. Man spricht ja von dieser Figur überall, wo die Handlungen eines Abstraktums in Ausdrücken bezeichnet werden, welche den Handlungen einer menschlichen Person angehören. Man hat aber den rhetorischen bewußten Gebrauch dieser Figur von dem unbewußten popularen zu unterscheiden. Der letztere beherrscht den gewöhnlichen Sprachgebrauch so sehr, daß am Ende schon die Anwendung des Wortes « beherrschen », den wir eben hier machen, unter die Prosopopöie begriffen werden kann. Der erstere, der mit Reflexion angewendet wird, findet sich in ausgeführten Allegorien, wie in der Beschreibung der Weisheit in den Sprüchw. R. 8. 9. Buch der Weisheit. R. 10. Die Ausdrücke, deren sich Fr. bedient, sind nun der Art, daß sie nur bei der aus Reflexion hervorgegangenen Prosopopöie Anwendung finden. Das Pathos in seinen Umschreibungen der betreffenden paulinischen Stellen, die Ausmalung der Sünde, des Leidens zu reißenden Ungeheuern, macht sofort den Eindruck, daß die Ap. fremdartige Vorstellungen untergeschoben werden, wie sie nur bei einem Dichter zu erwarten sind. Eine aus Reflexion hervorgegangene Personifikation dürfte sich aber in R. 5-11 überhaupt nicht finden, am wenigsten ist man R. 5. wegen der Unrechtheit, die *ἀμαρτία* als ein numen zu behandeln, wenn B. auch von ihr das *εἰσέρχασθαι εἰς τὸν κόσμον* und das *διέρχασθαι* prädicirt, so giebt dieß so wenig ein Anzeichen einer bewußten Personifikation anzunehmen, als es einem Gelehrter des Thukydides einfallen wird, wenn dieser B. 2: R. 14 schreibt: *ἡ νόσος ἤρξατο εὐθὺς καὶ ἐς μὲν Πελοπόννησον οὐκ ἐσῆ λθεν*, die *νόσος* als Göttin zu behandeln und die Majuskelbuchstaben drucken zu lassen. In unserem R. tritt die Personifikation stärker hervor, namentlich B. 13. Doch werden wir auch hier nicht anzunehmen haben, daß der Ap. sich

iben reflektirend bewußt gewesen sei; hätte er eine fortwährende Allegorie der *ἀμαρτία* zu geben beabsichtigt, so hätte er nicht, wenn er dieselbe B. 17. als einen im Menschen wohnenden *cacodaemon* beschreiben wollte, so fortfahren können, wie er B. 18. thut. Allein wäre es auch, so muß ja immer der von Menschen entlehnten Handlung, welche die Kraft beigelegt wird, eine derselben genau entsprechende Identität dieser Kraft angenommen werden. Hat nun das *peccatis praepositum* der *ἀμαρτία* die Lust erregt, so giebt sich, wenn man die Personifikation hinwegnimmt, solche Wirkungsweise der Sünde, wodurch die Lust erregt wird, und damit werden wir nicht auf Thatfünde geführt, von denen sich ja dieses nicht prädiciren läßt, sondern auf außerordentliche sündliche Neigung. Die Uebertreibung in der Anwendung jener Figur erreicht ihre höchste Spitze und schlägt bezu in's Lächerliche um, wenn K. 8, 4. als der Gedanke Ap. angegeben wird: «Das Gesetz vermochte den *daemon* *μαρτία*, der im Leibe saß, nicht zu tödten, das hat nur durch Christum geschehen können, denn da dessen Leib getödtet wurde, ist der Dämon gleichsam mit todtgeschlagen worden», *turpi corporis incola, qui id in divinam legem arset, extincto corpus porro et Deo obniteretur et hominibus christianis noceret!*

Schon Glöckl. hat richtig darauf verwiesen, daß die *ἐπιθ.* und die *ἐπιθ.* hier in dem Verhältnisse stehen, wie die vegetative Kraft der Pflanze und der in die Erscheinung tretende Keim, mit andern Worten, es ist die *ἀμαρτία* die reale Wirklichkeit der Sünde und die *ἐπιθ.* ihre unvollendete Erscheinung, so wie die äußere Handlung ihre vollendete Darstellung: der Mensch ist sich bewußt, jedweder Sünde fähig zu sein und dennoch fehlt viel daran, daß sich eine jede zur bewußten Lust gestaltete. — *Ἀφορμὴν λαβοῦσα* geht hier dem *μαρτία* voran, wogegen B. 11. *ἀμ.* vorangestellt ist, hier liegt auch der Nachdruck darauf, daß das Gesetz nur als *accidentalis* anzusehen sei. *Ἀφορμὴ* bezeichnet mehr bloß die Gelegenheit; in der Formel *ἀφορμὰς δίδοναι λαμβάνειν*, welche Balkenar in der Schrift de Aristot. S. 65. gelehrt erläutert hat, bedeutet es häufig von

Schriftstellern gebraucht, praebere aliis materiam, cui ope potuerint eniti ad sua scribenda; mehrfach entspricht es, wie auch der Etymologie nach, unserer Anregung (Beispiele bei Wetst.). Auch hier leitet der Gegensatz des  $\gamma\alpha\rho$  κ. τ. λ. darauf, in unserer Sprache es durch dieses klarere Wort zu übertragen.  $\lambda\alpha\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon$  ἀφορμὴν findet sich bei den Klassikern nicht bloß in der Bed. «Gelegenheit bekommen» sondern auch «nehmen» (Polyb. B. 5. R. 38.). Nicht leicht ist zu entscheiden, ob mit Luth., Olsh., Mey. die τῆς ἐντολ. mit ἀφ. λαμβ. zu konstruiren sei, oder mit  $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\omicron$ , und B. 11. erneut sich diese Frage. Für die erste Ansicht spricht der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, welcher zu verlangen scheint, daß an dem Gesetze sein anderes Verhältniß zur Sünde hervorgehoben werde. Ein Grund gegen diese Struktur ist schon die gewöhnliche Konstruktion mit ἀφορμ. λαμβ. mit παρά oder ἐκ, welchen zwar Reiche die Bemerkung zu schwächen sucht, daß hier gerade die Zwecke des Ap. diene, aber doch nicht mit Recht, da ja die Anregung der sündlichen Disposition nicht unter Vermittlung des Gesetzes durch irgend etwas Anderes zu Stand kam, sondern eben in dem Gesetze selbst lag. Außerdem ist zu erwägen das  $\delta\iota\grave{\alpha}$  τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατ. Παν. B. 13. Es muß man also vorziehen, sowohl hier als im 11. B. das  $\kappa\alpha\tau\alpha$  vor  $\delta\iota\grave{\alpha}$  τῆς ἐντ. zu setzen, und hat man  $\eta\delta\epsilon\iota\upsilon$  B. 1. von der praktischen Erfahrung der Lust verstanden, so ist die Verbindung des  $\delta\iota\grave{\alpha}$  τῆς ἐντ. mit  $\kappa\alpha\tau\epsilon\iota\gamma\omicron$ , auch was den Sinn betrifft, ganz angemessen. Werfen wir nun noch einen Blick auf die Frage, ob für  $\lambda\alpha\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon$  die Bed. «ergreifen» anzunehmen sei, so dürfte zwar dem Einwande von Reiche, daß ja die ἀμαρτία vorher als νεκρά beschrieben werde, kein Gewicht beizulegen seyn, denn dieser Tod ist doch nicht als ein absoluter zu fassen, wohl aber ist es, wenn der Satz ἀφορμὴν — ἀμαρτία für sich steht, passender, nur an das «Anregung bekommen» zu denken. Ἐντολή kann unmöglich als Ludw. de Dien, Reiche = νόμος überhaupt genommen werden, vielmehr ist eben an das bestimmte Verbot der Lust zu denken, wie auch aus der angegebenen spezifischen Wirkung hervorgeht. Πᾶσα hier: «eine jegliche», d. i. «alle mögliche»

die Ausleger zu Jak. 1, 2.). Bei dem *κατεργάζεσθαι* man an dieser Stelle geneigt seyn, die emphatische Bedeutung in *perficere* liegt, in Anwendung zu bringen, wie *s* Beza R. 4, 15. gethan hat (s. oben); auch noch die *teren* sind sich dieser Emphasis des Wortes bewußt gewesen, Chrys. erklärt *κατεργάζ.* an einer Stelle: *μετὰ πολλῆς υδῆς ἐργάζεσθαι, καταμανθάνειν, ἀκριβῶς ἐργάζεσθαι* (Cattier *Gazophylac.* S. 87.). Wie richtig es indessen ist, daß die Lust niemals als schlechthin fehlend gedacht en kann, so liegt doch dem Ap. in diesem Zusammenhange Reflexion darauf, daß das Gesetz nur die vorhandene Lust Vollendung gebracht, fern. Ganz verkehrt ist die *Kler'sche* Erklärung: « Sie brachte jede meiner Begierden Ausführung, so daß also alle meine einzelnen Begierden en wurden. » Hat die sündliche Disposition durch das be te Verbot der Lust Anregung erhalten, so kann als das s hervorgehende Resultat nur angesehen werden das Entstehen *a* n nich facher Lust. Bei dem Satz: *χωρίς γάρ κ. τ. λ.*, *Ichem* vgl. 4, 15., fehlt das verb. subst., und er wird da als ein *locus communis* bezeichnet (Rühner II. S. 40.). uch im Vorhergehenden die nächste Beziehung überall die das mosaische Gesetz, so gilt doch das von ihm Gesagte jedem Gesetz, welches sich in diesen Worten, in welchen der Gedanke an das mosaische Gesetz zurücktritt, beson Herausstellt; selbst Mey. sieht hier vom mosaischen Gesetze Mehrere von den Auslegern, welche *ἴδειν* B. 7. von Einsicht verstanden, haben sich dadurch verleiten lassen, Widerspruch mit dem Zusammenhange auch diesen Satz nur dem mangelnden Bewußtseyn über die Sünde zu vert, also im Sinne von *διὰ νόμου ἐπιγνώσις ἀμ.* 3, 20. chys., Ambr., Pelag. [impune committitur], *Batabl.*, ri). Daß der Ap. an das praktische Regsamwerden des ichen Triebes denkt, zeigt der Zusammenhang. *Grasm.*: *a ante legem proditam quaedam peccata nescirem, adam ita scirem, ut mihi tamen licere putarem, quod a non essent, levius ac languidius sollicitabatur aus ad peccandum, ut frigidius amamus ea, quibus, libeat, potiri fas sit. Caeterum legis indicio proditis*

zeigt wird, sobald man es seiner Phantasie durch das Ver-  
unter der Form eines Gutes vorstellt, das ihm vorenthalten  
den soll. Hieraus geht nun hervor, daß auch der Erklä-  
g, welche in dem *vexρός* den Mangel an Bewußtseyn über  
Sünde ausgedrückt findet, eine gewisse Wahrheit zukommt;  
eben dieses deutliche Bewußtseyn wird ja vorausgesetzt,  
der Mensch durch das Verbot seine Freiheit beschränkt  
dadurch sich zur Sünde gereizt fühlen soll.

B. 9. 10. Nähere Ausführung von B. 8., *de* erklä-  
Wir möchten nicht sagen, daß *εγω* zu dem vorherge-  
den *αμ.* einen Gegensatz bilde, vielmehr ist es aus dem  
nur herausgenommen, weil das folgende *αμ.* ihm  
engefügt werden soll. Die verschiedenen Erklärungen der  
Väter von diesem Ausspruch, welche oben S. 353. mitge-  
worden, haben gezeigt, daß die Ansicht über den ge-  
Abschnitt von wesentlichem Einfluß auf die Erklärung  
B. ist. Da sich uns ergeben hat, daß der Ap. unter  
überall sich selbst als Repräsentanten des gesetzlichen  
versteht, so haben wir in dem Leben des Ap. die Zeit  
suchen, von welcher er sagen konnte, daß er ohne Gesetz  
habe \*). Bei der Ansicht der zahlreichen Interpreten,  
glauben, daß der Ap. den Zustand nach seiner Befeh-  
darstellt, konnte bei dem Leben ohne Gesetz nicht wohl  
das Andere gedacht werden, als an das frühere phari-  
Leben, in welchem das Gesetz dem Ap. nicht in seiner  
Natur zum Bewußtseyn gekommen sei. Calv.: cer-  
est, fuisse eruditum a puero in doctrina legis, sed  
erat litteralis theologia, quae suos discipulos non  
hat, nam sicut alibi dicit (2 Cor. 3, 14.), velum in-  
sultum esse, ne lucem vitae in lege conspiciant Ju-  
1, sic etiam ipse, quantisper spiritus Christi vacuus  
atos habuit oculos, sibi in externa justitiae larva  
mit. So die meisten älteren luthertischen und reformirten  
Koger, Beng.: tonus pharisaicus. Will aber der Ap.,  
sich uns unzweifelhaft ergeben hat, das Verhältniß des

\*) De B. sagt, daß der Ap. „zugleich seine eigenen Erfahrungen  
belle“, und dennoch meint er zu diesem B., daß er sich „in die  
Adams vor dem Falle versetze.“

Gesetzes zur Heiligung, der mosaischen Oekonomie zur christlichen darstellen, so kann er unmbglich unter der Zeit, wo der νόμος auf ihn wirkte, die Zeit seines christlichen Lebens verstehen; auch wird man ja doch nicht annehmen, daß das vorhergehende ὁ νόμος ἔλεγεν οὐκ ἐπιθυμῆσαι, womit ja diese Auseinandersetzung zusammenhängt, erst in die Periode des christlichen Lebens falle. Ἐζῶν müssen wir mit der Mehrzahl der Ausleger von Aug. an im emphatischen Sinne von vivus eram nehmen, da uns doch zu unverkennbar scheint, daß der Gegensatz von ἀπέθανον darauf hindeutet. Glaubt man nun, daß der Ap. hier seinen Zustand als Pharisäer schildere, so muß man mit Calv., Beza, Calov, Aretius erklären: videbar mihi belle sanus et optime habere apud Deum. Ist jedoch das Leben unter dem Gesetze der pharisäische Zustand, so kann ἔζῶν nur mit den zu B. 7. angeführten ältern Auslegern auf die Kindheitsperiode des Ap. bezogen werden, und es bezeichnet das glückliche Leben. Freilich ließe sich das Bedenken erheben, ob nicht auch das Kind unter dem Gesetze stehe und das οὐκ ἐπιθυμῆσαι zunächst aus älterlichen Munde vernehme. Darauf ist jedoch ein Doppeltes zu erwiedern, einmal, daß in dem Kinde, welches seinen eignen Willen in dem seiner Aeltern hat, das Bewußtseyn der Freiheit noch nicht erwacht ist; sodann, daß das Gesetz auf den natürlichen Menschen desto mehr den Eindruck der Schranke macht, je mehr es als ein göttliches und darum unauflöslich bindendes Band erscheint, und diesen Charakter kann es für den Menschen in den Kindheitsjahren nur in geringerem Grade haben. Reiche und Fr. müssen bei ihrer Ansicht von der in dem Abschnitte durchgeführten Figur der ἰδίωσις das ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς von der Gesetzgebung verstehen; sobald man nun nicht mit Reiche νόμος und ἐντολή identificirt, so leuchtet schon aus dem ἐντολή ein, wie unzulässig die Fassung dieser St. wie des ganzen Abschnittes sei. Zwar will ihr Fr. noch mit einem sprachlichen Grunde zu Hülfe kommen, daß nämlich das einfache ἐλθούσης τ. ἐντ. ohne ἐμοὶ ebenso bloß esse incipit heißen könne — venit res quum primum esse incipit et existit — wie Gal. 3, 25. ἐλθούσης τῆς πίστεως heiße: «als zuerst die Menschen anfangen zum Glau-

ben berufen zu werden.» Es leuchtet aber ein, daß dieses eine Spitzfindigkeit ist. Auf einen dem Griechischen eigenen Sprachgebrauch kann man sich dabei nicht berufen; es handelt sich darum, ob überhaupt der Ausdruck «als aber das Gesetz kam, herantrat» statt des bestimmteren «zu mir kam» gebraucht werden könne; wer aber möchte dieß leugnen? Am wenigsten darf es derjenige Ausleger leugnen, der auch hier die ἐντολή zu einem numen macht; will man von Personifikation der ἐντολή sprechen, so kann das Kommen einer Person um so eher das Herankommen bezeichnen. Ἀναζῆν von den Aeltern in der Bed. «wieder aufleben» genommen und danach verschieden erklärt s. oben S. 355.\*); richtiger schon vor Bisc. nach Analogie von ἀναβλέπω Joh. 9, 11.: vivere coepit et quasi sursum atque in lucem emergere. Ἀπέθανον je nach den verschiedenen Erklärungen von ζῶν aufgefaßt, nach unserer Erklärung von ζῶν Bezeichnung der Unseligkeit, welcher Begriff auch durch das εἰς ζωὴν als der Hauptbegriff bestätigt wird, da jene Gesetzesstellen, in welchen der Gesetzesfüllung εὐτυχ verheißen wird Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. 3 Mos. 18, 5. Amos 5, 4. 5 Mos. 5, 16. 32. 33., mit diesem Worte die Seligkeit bezeichnen. Εὐρέθη μοι, Bezeichnung des Ergebnisses, der Erfahrung mit dem Nebenbegriff des Unerwarteten. Chryf.: οὐκ εἶπεν, ὅτι ἡ ἐντολή γέγονέ μοι θάνατος, ἀλλ' εὐρέθη, τὸ καινὸν κ. παράδοξον τ. ἀτοπίας οὕτως ἐρμηνεύων. Αὐτή oder αὐτή auch bei den Klassikern zur Hervorhebung des Subjekts, Kühn. II. S. 330. Win. §. 23, 3. Matth. 24, 13. 6, 4.

B. 11. Wäre διὰ τῆς ἐντ. zu ἀφορμὴν λαβοῦσα zu beziehen, so würde das Natürlichere seyn, daß δι' αὐτῆς sich als nähere Bestimmung an das εἶπη. με anschlösse. Worin der Betrug bestehe, ergibt sich aus B. 13.,\* darin nämlich, daß die Sünde das, was an und für sich gut ist, zum Verderb mißbraucht, während der Mensch gerade vom Guten sich am wenigsten des Unheils versieht. Ἀπέκτισεν entsprechend dem ἀπέθανον zu erklären. Uns Occidentalen zwar hat der

\*) Ἀδάμαρ: revixit in prole quod praecessit in parente, i. e. concupiscentia ita est in nobis post praeceptum excitata, sicut in primis parentibus post praeceptum inchoata.

uneigentliche Gebrauch des Wortes in dieser Verbindung etwas Auffallendes, nicht so für den Orientalen. Die Rabbinen nennen die angeborene concupiscentia den Todesengel, und Biringa führt in den observatt. sacr. T. 2. S. 599. den Ausspruch des Rabbi Simeon Ben Lakisch an: *כַּחַסְדֵּי יְהוָה לִבְרִיתוֹ וְכַחַסְדֵּי יְהוָה לִבְרִיתוֹ*, «die böse Natur des Menschen steht alle Tage gegen ihn auf und sucht ihn zu tödten.»

B. 12. Schluß der B. 7. begonnenen Ausführung, Gegensatz zu dem *ὁ νόμος ἀμαρτία*. Der zu dem *μέν* leicht zu ergänzende Gegensatz ist: *ἡ δὲ ἀμαρτία πονηρὰ*; anstatt ihn auszudrücken, macht sich der Ap. sofort einen neuen Einwurf, durch dessen Beantwortung dann auch dieser Gegensatz gegeben wird. Nicht bloß das Gesetz im Ganzen, sondern auch die einzelne *ἐντολή* ist heilig; die einzelne *ἐντολή* auch deshalb erwähnt, weil gerade von ihr vorher die Rede war. Der eine Begriff des Untadelichen wird, um ihn recht hervorzuheben, mit verschiedenen Synonymen ausgedrückt, welche Theod. so erklärt: *ἀγίαν προσηγόρευσε, ὡς τὸ θεὸν διδάξασαν δικαίαν δὲ, ὡς ὁρθῶς τοῖς παραβάταις τῆ ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν ἀγαθὴν δὲ, ὡς ζωὴν τ. φυλάττουσιν εὐτρεπιζουσαν*. Vgl. auch 1 Tim. 1, 8.: *καλὸς ὁ νόμος, εἰάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται*.

B. 13. Ueber die Metonymie in *θάνατος* vgl. zu *ἀμαρτία* B. 7. Was die Konstruktion anlangt, so kann nicht mit der Ital., Bulg., Luth., de Dieu, Heum., Flatt konstruirt werden: *ἀλλὰ ἡ ἄμ. ἵνα φανῇ ἄμ., διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη (ἦν) θάνατον*. Wollte B. ein periphrastisches Präteritum gebrauchen, so durfte das *ἦν* nicht fehlen. Auch kann nicht das artikellose *ἀμαρτία* als Subjekt angesehen und *κατεργαζομένη* mit *ἄμ.* verbunden werden (Grasm., Walla, Elsn., Benede). Vielmehr ist das artikellose *ἄμ.* Prädikat. Die Verwerflichkeit der Sünde zeigt sich erst recht, wenn sie das Gute selbst zum Bösen mißbraucht; es ist das Majestätsrecht des Guten, aus allem Bösen Gutes zu ziehen, und der Fluch des Bösen, aus dem Guten selbst das Böse zu bereiten. Das zweite *ἵνα* steht genau genommen nicht wie A. 5, 21. zur Angabe des letzten Zweckes, da ja der



zweite Finalsatz den Gedanken des ersteren nur stärker ausspricht, nicht aber einen neuen einführt; wir haben es also vielmehr so anzusehen, daß der Ap., um seinen Gedanken noch bestimmter auszudrücken (Beza schiebt id est ein), das erste *κα* wieder aufnimmt, wie dieses auch 2 Kor. 9, 3. der Fall ist. *καρ* *ὑπερβολήν* ein Lieblingsausdruck des Ap. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13.

B. 14. Was der Ap. bisher als Erfahrung berichtet hatte, begründet er aus der Beschaffenheit seiner sittlichen Natur, *Θεοκτ.*: «So muß es nothwendig kommen.» *Αέ*, welches A D E, die Phil. i. m. und einige griech. und lat. Väter haben, unterscheidet sich in Betreff des Sinnes nicht wesentlich von *γάρ*, s. zu R. 4, 15. Anm. Von einigen älteren Auslegern wird das nunmehr eintretende Präsenß zum Beweise angeführt, daß der Ap. von hier an seinen gegenwärtigen Zustand beschreibe. Allein dieser letzte Theil des Kap. dient ja zur Erläuterung von B. 7—14. und muß sich daher auf dieselbe Periode beziehen, weshalb denn auch die Meisten der Aelteren sagen: B. 7—14. handle von dem *usus legis* und B. 14 ff. von der *lucta in renatis inter carnem et spiritum*. Beng. glaubte einen allmählichen Fortschritt zum Zustande der Freiheit in der Schilderung zu bemerken: *sensim aspirat, connititur, enititur ad libertatem, inde paulatim serenior fit oratio apostoli*. Auch Dlsch. glaubt, daß sich im Verlauf des Kampfes ein Fortschritt ausspreche, nämlich «durch bewußtere Sonderung des bessern Ichs von der Sünde» (B. 22. das stärkere *συνήδομαι* für *σύνφημι* B. 16.), andererseits fühlt er richtig heraus, daß die wörtliche und umständliche Wiederholung von B. 15. und 16. in B. 19. und 20. den Eindrud «einer trostlosen Einförmigkeit des innern Ringens» mache. Als das wahre Verhältniß sehen wir dieses an. Daß der Ap. bei dieser Schilderung gleichsam nicht vom Flecke kommt, hat wohl allerdings seinen Grund in dem ihm gegenwärtigen Bewußtseyn der steten Erneuerung derselben Erfahrung, die letzten Worte B. 22. 23. stellen sie daher auch am meisten mit lebhaften Farben dar. Insofern nun der Kampf intensiver dargestellt wird, ist allerdings auch das Erlösungsbedürfniß gesteigert zu denken, und dieß manifestirt sich in

der Klage B. 24. liegt nun in der Schilderung eine Steigerung des Kampfes, und ist die Klage die Spitze desselben, so ist desto deutlicher, daß wir trotz des Präsens in diesem Ausschnitte die Darstellung des Zustandes haben, welcher in der Vergangenheit des Ap. liegt. Aber dabei müssen wir doch den älteren Auslegern Recht geben, daß, wären diese Kämpfe für den Ap. ein schlechthin Vergangenes gewesen, so würde er das Prät. und nicht das Präsens gebraucht haben. Nun zeigt auch Gal. 2, 20., wie er zwar einerseits sich des Christus in ihm bewußt war, doch andererseits nicht minder des fortgehenden Bedürfnisses der Aneignung der Sühnung. Auch die Einführung dieses 14. B. mit *οὐκ ἔγωγε*, welches hier doch das allgemeine christliche Bewußtsein bezeichnet (s. zu R. 2, 2.), zeigt, daß er eine Wahrheit ausspricht, welche auch für die Wiedergeborenen ihre Gültigkeit hat. — In der Bestimmung der Bed. von *πνευματικός* setzen die Einen das Moment des Ursprungs des Gesetzes vom göttlichen Geiste auf, die Andern das Moment der Beschaffenheit, die es fordert. Mey.: «Der νόμος als νόμος θεοῦ muß eine Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes seyn.» Beng.: *requirit, ut sensus omnis humanus respondens sensui Dei: Deus autem est spiritus.* Es wird am richtigsten seyn, zu sagen, daß, so wie wir nicht beim Gebrauch des Satzes: «das Gesetz ist geistlich» diese Beziehungen kennen, sondern nur in der nachfolgenden Reflexion, so auch der Ap. die beiden Momente nicht geschieden habe. Der Inhalt des Gesetzes beruht auf dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, wird nicht nur erfüllt von denen, die das *πνεῦμα* haben Röm. 8, 4. Auch in dem rabbinischen Buche Reschith Chochma findet sich der Ausdruck: «Die Thorah wohnt wegen ihrer Geistlichkeit nur in der schlackenfreien Seele» \*). Dem *de* geht *meum* vorher, obwohl doch hier der erste Theil des Satzes nicht selbstständig gefaßt werden kann, so daß man die Auslegung

\*) Aug. ad Simpl. l. 1.: *spirituali legi quanto fit quiescentior, id est, quanto magis et ipse in spiritalem surgit affectum, tanto eam magis implet, quia tanto magis ea delectatur, jam non sub eius onere afflictus, sed eius lumine vegetatus — gratia donata peccata et infundente spiritum caritatis.*

iben zugestehen muß, s. zu 6, 17. Das *ἐγώ*! erscheint seiner Totalität nach als sündlich, während es B. 16. 20. der Sünde unterschieden wird. Daß B. hier auf diesen Unterschied nicht reflektirt, kann man schon durch das *a po- sit* *denominatio* rechtfertigen; das *ἐγώ* ist der Sklave hat nicht seinen eignen Willen; wie B. 23. zeigt, so wird der Sünde fremde Ich, *νόμος τοῦ νοός* überwunden, der Mensch Kriegsgefangener (vgl. zu B. 16. 17. das *ἐγώ*). Arrian in Epict. lib. 2. c. 22.: *ὄπου γὰρ γώ καὶ τὸ ἐμὸν ἐκεῖ ἀνάγκη ἕπειν τὸ ζῶον, εἰ ἐν καὶ, ἐκεῖ τὸ κυριεῖον εἶναι, εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖνο*. Nach den äußern Autoritäten ist hier, wie 1 Kor. 3, 1. 7, 16. *σάρκινος* statt *σαρκικός* in den Text aufzunehmen wie auch von Griesb. und Lachm. geschehen ist. Gegen urtheilt Fr., es sei nicht nur an diesen Stellen, sondern auch in denen der Kirchenväter (s. Suicer s. h. v.) aufmerkung der Abschreiber zu setzen, und daß *σάρκινος* nie etwas res, als *carneus*, fleischern, bedeuten könne (2 Kor. 3, 3.), s. Comment. in Marcum S. 797 ff. und zu dieser Stelle der Verwechslung von *ν* und *κ* in der Uncialschrift spricht Lifer zu Greg. Corinth. S. 726. und von der von Endun- die *ικος* und *ιμος* ebendas. S. 505. Doch ist es um nichts wahrscheinlicher, daß schon zur Zeit des Ap. beide En- n im Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens verwech- wurden, wie im Deutschen: milchig und milchicht, eig und kupfricht, im Griechischen *γαλάκτινος* und *κτικός*, s. Thes. Steph. ed. Par., und bei sorgloser ibenden diese Verwechslung denn auch in die Schrift ng. Welches der Grundbegriff von *σάρξ* im N. T. und sei, ist zu Röm. 1, 3. angegeben worden. Im Gegen- a *πνεῦμα θεοῦ* bezeichnet es hier die menschliche Natur er Isolirung von Gott, also im Dienste der blinden, nicht die Vernunft, oder den Willen Gottes bestimmten Triebe. hierin liege, drückt das *πεπραμένος κ. τ. λ.* noch deut- aus. Das Verkauftseyn bezeichnet das Knecht werden; demselben Ausdruck wird die Knechtschaft unter die Sünde in. 17, 17. bezeichnet: *הַתְּמַכְּרָה לַיהוָה הַרַע* 1 Makk. 1, 15.: *πάσχεσθαι τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν*. Auch die Rab-

welches im Folgenden hervorgehoben wird, daß der el  
 Wille nicht zu seinem Rechte kommt. Während Mel  
 dieser Beschreibung der *summa naturae nostrae* corru  
 bemerkt: *haec necesse est tradi in ecclesia, ut agna  
 mus pecc., et e regione magnitudo beneficii Christi ca  
 sci possit*, leert Grot. den Inhalt der Worte durch dies  
 aus: *alia est natura legis, alia magnae partis!*  
 num und *major pars Judaeorum affectibus abripit*

B. 15. Erweis des knechtischen Zustandes. Zur  
 des Knechtes gehört der blinde Gehorsam. Wo die R  
 Herrschaft über den Menschen gewonnen hat, verfüh  
 ihm im Augenblick ihres Andrangs das Bewußtseyn in  
 Ihn. Γινώσκω ist mit der Vulg., Chryf., Theod  
 Hier. intelligo zu übersetzen, Chryf.: σκοτοῦμα  
 συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πᾶ  
 σκελιζομαι. Die durch Aug. eingeführte, von Beza  
 u. A. angenommene Erklärung: non approbo u  
 Sprachgebrauch, welchen das hebräische שׁׁ haben  
 sich aus 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. Matth. 7, 23. u  
 länglich begründen und würde auch hier eine Tauto  
 führen, da das οὐ γὰρ ὁ θεὸς dasselbe sagt. Was d  
 testamentlichen Stellen anlangt, so hat Gesenius im  
 s. h. v. die früher unter diese Bed. gebrachten Stellen  
 Bed. animadvertere i. e. curare untergeordnet (s. zu 8, 2  
 Der Beweis, daß die Sünde im Blinden ihre Route

tifer velleitas gebrauchen; es ist der Wille des Skla-  
 -r goldene Fesseln trägt und zwar frei seyn möchte,  
 H nicht die Fesseln verlieren. Den bloßen Wunsch  
 ελω aus 1 Kor. 7, 7. 32. 14, 5. 2 Kor. 12, 20. \*).  
 Στο vor πράσσω wird von D E F G, It. und lat.  
 weggelassen, und in der That zeigen die andern Stellen,  
 Dorkommt, daß B. es nur nach den negativen Sätzen  
 te, und da gerade ist auch der Nachdruck an der Stelle  
 ο μισω und in dem οὐ θέλω B. 16. 19. 20.; den  
 t gegen seine Nechtheit verstärkt, worauf Fr. aufmerk-  
 -cht, daß von der Vulg. und dem Arm. ebenso im  
 hinter dem ο θέλω ein τοῦτο eingeschoben worden ist.  
 er geschilderte Widerspruch des Menschen mit sich selbst  
 H öfters in den Stellen der Klassiker erwähnt, obwohl  
 -sprüche allerdings nicht zum Beweise dienen können,  
 = eine solche Knechtschaft unter die Sünde als den  
 Enden Zustand bei allen Menschen angesehen haben \*\*).

) Materisch schildert Aug. aus seiner eignen Erfahrung diese  
 u. Conf. I. VIII. c. 8.: undique ostendenti. vera te dicere,  
 et omnino, quod responderem veritate convictus, nisi tantum  
 senta et somnolenta: Modo, ecce modo, sine paululum! Sed  
 t modo non habebant modum, et sine paululum in longum  
 Wegegen er ebendas. von der durch die göttliche Gnade gewirkten  
 in Ziel gelangenden voluntas sagt: non solum ire verum etiam  
 ire illuc, nihil erat aliud, quam velle ire, sed velle for-  
 et integre, non semisauciam hac atque hac versare et  
 voluntatem, hac parte assurgentem cum alia parte cadente  
 em. Vgl. die merkwürdigen Aussprüche hierüber in Petrarch's  
 -kenntnissen, G. Müller's Selbstbekenntnisse merkw. Männer,  
 thur 1791. 1. B. S. 44 ff.

\*\*) Zunächst gebört als Parallele zu unserer Stelle der Ausruf  
 neca, Hippol. v. 604.: vos testor omnes coelites, hoc, quod  
 me nolle, und Epiktet, Enchirid. I. II. c. 26.: ὁ ἀμαρτά-  
 -δ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, κ. ὁ μὴ θέλει, ποιεῖ. Sobann das velt-  
 hte Distum bei Dvid, Metam. 7, 19. Aliudque cupido, mens  
 suadet, video meliora proboque, deteriora sequor; ferner  
 tus, Trinummus: Act. III. sc. 2. v. 31. Scibam ut esse me  
 t, facere non quibam miser. Seneca, ep. III.: quid est hoc,  
 , quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere  
 us repellit? quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit  
 quidquam semel velle? Euripides, Medea v. 1077.:

cc. originis, non solum quia non imputatur, sed etiam  
 ia imputari non potest, cum nullum sit ex se vel  
 a natura pecc. (Bellarmin de amiss. grat. et statu  
 x.l. 4. c. 2.). Auch die vorliegende St. wurde zum Be-  
 se gebraucht, denn, wurde gefragt, wie kann für den Wie-  
 zebornen die concupiscentia noch Sünde seyn, da er sie  
 ht selbst thut? Dagegen muß die philosophisch-psychol-  
 che Betrachtung in Uebereinstimmung mit der protest.  
 Helehre sagen: das Ich ist auch in dem blinden Triebe,  
 ie unterste Stufe des Willens\*), und in der vernünftigen  
 rntniß und Neigung tritt das Ich verklärt heraus; daher  
 t auch die Auskunft des Abäl. und Thom. Aq. nicht  
 z aus, daß das, was nicht von der Vernunft des Mens-  
 : ausgehe, auch nicht zu seinem Ich gehöre. Illud, sagt  
 m. Aq., homo dicitur operari, quod ratio operatur,  
 homo est id, quod est secundum rationem: unde  
 s concupiscentiae, qui non sunt a ratione, sed a fo-  
 : , non operatur homo. Das wahre, d. i. seinem Be-  
 z entsprechende Ich ist allerdings nur das vernünftige Ich,  
 a das Ich ist doch auch schon vorher vorhanden. Nehmen  
 also den vom Ap. aufgestellten Gegensatz in seiner ganzen  
 rse, so kann jene Auskunft nicht befriedigen, und wir  
 en gestehen, daß die Worte keine Wahrheit enthalten.  
 h dürfen wir diesen in popularer Rede und mit Gemüths-  
 zung gesprochenen Satz um so weniger mit voller logischer  
 nge fassen, da ja gleich nachher von P. selbst die *σάρξ*  
 zu dem *εἶναι* gerechnet wird B. 18., und nach B. 25. das  
*εἶναι* ebensosehr der Sünde dient, als dem Gesetze Gottes.  
 P. sagen will, ist demnach nur dies: «Das Ich besteht  
 Erkenntniß und Wille, sind diese nun selbst im Akte des  
 idigens theilweise auf Seiten des Gesetzes, und müssen wir  
 n, daß nur das mit Gott übereinstimmende Subjekt das  
 Ire Ich des Menschen sei, so ist das Sündigen auch nicht  
 That des Ichs.» Calixt zu B. 15.: hic notandum,

\*) In der Erklärung von B. 15. in sermo 5. sagt auch Aug.:  
 -facio? concupisco. Etsi concupiscentiae non consentio, post  
 upiscentias meas non eo, tamen adhuc concupisco et utique  
 in ipsa parte ego sum.

quod totus homo ab eo, quod in ipso praecipuum denominetur et propterea hoc ipsum, quod principale et imperium obtinet, pro homine accipiatur, sicut qui rector et princeps civitatis vult et jubet, id tota civitate velle et jubere censetur. — Per habitare intelligi permanentia hujus defectus, non transitus.

B. 18. Der Hauptgedanke des Ap. kann nicht diewesen seyn, daß er einer bestimmten Seite des Menschen Antheil am Bösen zuschreiben will, sonst hätte er sofort *οὐκ οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκὶ μου* geschrieben, das *ἐμοὶ* zeigt mehr, daß sein nächster Gedanke war, den Menschen *ὡς* als der Sünde verfallen darzustellen; das *ἐμοὶ* erinnert indes an die eben gemachte Unterscheidung des *ἐγὼ* *ἐμαυτῶν*, und so findet er sich bewogen, in dem Sinne der *σάρξ* zu unterscheiden. Zur richtigen Würde dürfte nun besonders die Bemerkung beitragen, daß wie es die meisten Ausleger ansehen, eine ganz allgemeine Lehre über das Verhältniß des Guten und unwiebergebornen Menschen aufstellt, sondern, daß folgende auf der konkreten Anschauung solcher Fälle beruht, in denen auf besonders auffällige Weise die Gewalt der Sünde als ein das höhere Ich gefangen nehmendes Machtbar wird. Dieß geschieht nämlich vorzüglich bei *causis praecipitantes*, wenn der innere Mensch auf das Gute gerichtet hat, und dennoch, wenn es zur Führung kommen soll, unversehens das Böse in die Erscheinung tritt \*). Schon in diesem B. haben wir das Verhältniß eines

\*) Dieselbe Erscheinung, dasselbe unvorhergesehene Ueberwältigtwerden zeigt sich in noch stärkerem Grade, wenn sündliche Gedanken im Menschen anfliegen, daher bekrempet es nicht so sehr, wenn Petrus d. i. a. a. D. S. 583. ausdrücklich bestrittet, daß hier von Handlungen die Rede sei: *οὐκ ἐπὶ τὸ τελειουργῆσαι τὸ φαῦλον κ. θραύσαι παραληπτέον, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ μόνον ἐνδουμηθῆναι, λογισμῶν ἐπινοουμένων ἡμῖν προσπιπτάντων πλεονάκις κ. ἐμφανταζόντων ἡμᾶς, πρὸς ἃ μὴ θέλομεν κ. τ. λ.* • Merkwürdigerweise begegnen wir dieser Auffassung auch bei A bäl. und bei Euth. in den Randglossen (Walch Th. XXI. S. 882): „Thun heißt hier nicht das Werk vollbringen, sondern die Lust fühlen, daß sie sich regen; vollbringen ist aber ohne Lust selbst ganz rein, das geschieht nicht in diesem Leben.“

ren und Aeußeren, welches in B. 22. und 23. noch ausgemalt wird. Das Wollen fällt nicht so schwer; aber zur Ausübung geschritten werden soll, wird es ilt, und — auf einmal ist das Böse da B. 21.: der hat sich vorgenommen, sich der Aferrede zu enthalten, F einmal drängt sie' sich über die Zunge (Saf. 3, 2.); sich vorgenommen, ein gutes Werk zu verrichten, und mal versagen die Hände den Dienst. Lehrreich ist das ttsprechende: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύ- το δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ται, ἵνα μὴ ἂν θέλῃτε, ταῦτα ποιῆτε (Gal. 5, 17.). Wir in dieser unserer Bemerkung den Gedanken des Ap. gefaßt, so muß die σὰρξ die Sphäre der Sinn- t bezeichnen, und die Erwähnung der μέλη B. 23. ist ebetaufnahme eben dieses Begriffes anzusehen, wie dies araus hervorgeht, daß in dem Abschlusse B. 25. auf's ie σὰρξ auftritt. Die ἀμ. wohnt in der σὰρξ, wie B. 23. der νόμος τ. ἀμ. in den μέλη auftritt. Dies eos τ. ἀμ. umfaßt also das Gebiet der blinden Triebe gensfage zu dem erwägenden und das Gute mit Hin- z betrachtenden Geiste. Hieraus folgt nun aber weder daß der Geist des Menschen der schlechthin sündenfreie n — der Ap. spricht ja eben nur von solchen Fällen, : τ τοῦς mit der σὰρξ im Widerstreit ist, er kann ) verblendet werden und ein φρόνημα τῆς σαρκός he- Kol. 2, 18. Eph. 4, 17. 18. Röm. 8, 6., vgl. Beza zu ), noch daß der Leib schlechthin das Princip der Sünde, F z. B. die syr. Glosse zu v. ἐν τ. μέλ. führt: **Π** **σ** **α** **ρ** **ξ** «die körperlichen Kräfte», denn — nur das σῶμα **σ** **α** **ρ** **ξ** sollen die Christen ablegen (Kol. 2, 11.), noch daß die blinden Triebe bloß in der Sphäre der Sinn- it zu suchen sind, denn — auch bei anderen Sünden es vor, daß, wenn die Glieder zur Ausführung schrei- Uen, sie wie gelähmt erscheinen, oder aber daß sie an- it's schnell zur That schreiten, wo der Geist sie aufhalten . Nur durch den Hinblick auf andere Stellen, wo der orzugsweise die Aeußerungen der Sinnlichkeit hervorhebt, uf das σῶμα τοῦ θανάτου τούτου B. 24. wird es



wahrscheinlich, daß er auch hier vorzugsweise an solche gedacht habe, wie denn auch das Blinde des Triebes bei ihnen mehr als bei andern offenbar wird. Was die von den griech. Auslegern gebrauchte Auskunst betrifft, welche urgiren, daß doch der  $\nu$ .  $\tau$ .  $\acute{\alpha}\mu$ . nur in den  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ , in der  $\sigma$ . wohnt \*), so ist dieselbe hinsichtlich des  $\nu$ .  $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau$ .  $\mu\acute{\epsilon}\lambda$ . richtig — nur die  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$   $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau$ .  $\gamma\eta\varsigma$  sind nach Kol. 3, 5. zu ertödtet — aber nicht hinsichtlich der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ , denn  $\tau\eta$   $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$   $\delta\omicron\upsilon\lambda$ .  $\nu\acute{\omicron}\mu\omega$   $\acute{\alpha}\mu$ . heißt es B. 25., diese soll daher geradezu abgethan, getrennt werden Gal. 5, 24., vgl. zu 6, 6.  $\text{O}\acute{\iota}\delta\alpha$  fassen wir wie B. 7. als Bezeichnung der praktischen Erfahrung.  $\text{A}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$  will Hr. nicht mit Luth. übersetzt wissen: «nichts Gutes», sondern erklärt: scio enim, non habitare in me, hoc est in corpore meo, bonam rem; quo malam potius rem, hoc est peccatum, peccatorum per corporis libidines satorem, Jadaeo inesse significat. Dieß könnte man indeß nur zugeben, wenn ein bestimmtes  $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$  gegenübergestellt wäre.  $\text{P}\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\iota$  ohne besondern Nebenbegriff: «daseyn, vorliegen»,  $\tau\omega$   $\text{p}\alpha\rho\alpha\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\alpha$  appositi in mensa cibi Wyttensb. in Plat. moral. T. 1. S. 282., auch von Citaten, welche als Belegstellen vorliegen, Hemsterh. zu Aristoph. Plutus B. 720. Verwandt ist das  $\text{p}\rho\acute{\omicron}\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  2 Kor. 8, 12., welches auch zuweilen in den Handschriften mit  $\text{p}\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\iota$  verwechselt wird, Polyb. 32, 14, 11.  $\text{E}\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$  nach hebräischem, wie nach klassischem Sprachgebrauch: «erlangen, gewinnen», in wichtigen Autoritäten, A B C, Kopt. und einigen griech. Vätern fehlt es, da indeß ohne dasselbe der Satz so matt und fahl wird, und da die abendländischen Zeugnisse es sichern, so ist es beizubehalten.

B. 19. 20. Dieselbe Erfahrung, welche B. 15. zum Beweise angeführt war, daß die Sünde nur blindlings zu Stande komme, dient nun zum Belege, daß der Wille auf dem Wege zur That aufgehalten werde, und diese Erfahrung leitet abermals auf den Schluß, daß das eigentliche Ich des Menschen zwar im Zustande der Unterdrückung lebe, aber noch nicht untergegangen sei. Daß diese Erfahrung genau in dem

\*) Del.: τοῦτο δὲ οὐ κατὰ γνῶσιν τ. σώματος· οὐ γὰρ εἰ βελῶς οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καταλάβοι, ἢ ἴδη τ. οὐκ ἔστιν ἢ αἰτία.

Worten, wie vorher, ausgesprochen wird, dürfte, wie  
 1 B. 14. bemerkten, unwillkürlich aus dem Eindrücke  
 gegangen seyn, daß sie sich stets erneuerte.

B. 21. Das ἄρα zeigt die Folgerung an, aber nicht,  
 gewöhnliche Ansicht will, welche auch Rück. für ganz  
 hält, das Endergebniß der seit B. 7. gegebenen Dar-  
 ; vielmehr ist unzweifelhaft, daß B. dabei B. 7—13.  
 ht mehr im Auge hat, wo sich's nur vom Verhältniß  
 zeseßes zur Sünde handelte, sondern den letzteren Ab-  
 von B. 14. an, worin das Verhältniß der Person zum  
 dargestellt wird. Uebrigens ließe sich auch die Ansicht  
 igen, daß ἄρα — in der Mitte der Rede — hier nur  
 e eine weitere Explikation gäbe, vgl. über ἄρα Jacob  
 . Tox. S. 63. Die große Zahl der divergirenden An-  
 über die Konstruktion der Worte, deren Schwierigkeit  
 r Hinsicht schon Chrys. und Orig. bemerken, hat na-  
 h Rück. im Einzelnen behandelt. Die vornehmste Di-  
 s, welche die Ausleger in zwei Klassen theilt, ist die in  
 sicht über die Bed. von νόμος. In der Bed. «Norm»  
 3, 27.), dictamen, wie Beng. es hier ausdrückt, neh-  
 3 unter vielfachen Abweichungen in der Auffassung des  
 ien Calv., Beza, Pisc., Grot., Flatt, Kölln.,  
 , Mey., Winer §. 64. S. 495., wogegen die Ael-  
 und unter den Neueren Knapp, Reiche, Düb., Fr.  
 osaische Gesetz darunter verstehen. Bei ersterer Auffas-  
 st die Konstruktion diese: εὐρίσκω ἄρα τ. νόμον, ὅτι  
 λοντι ἐμοὶ ποιεῖν τ. καλὸν τ. κακὸν παράκειται,  
 finde diese Forderung in mir, daß, während ich das  
 thun will, unerwartet mir das Böse da ist», oder: «Ich  
 as Gesetz vor, daß mir» u. s. w. Ein nicht zu besei-  
 r Gegengrund gegen diese Konstruktion ist aber zuvörderst  
 as τὸν νόμον, da vorher nur vom Gesetz Gottes die  
 var, und auch sogleich wieder vom νόμος Θεοῦ gespro-  
 ch, nur vom mosaischen Gesetz verstanden werden kann,  
 vorliegenden Stellen, wo νόμος jene weitere Bed. hat,  
 s doch immer nur in einem Gegensatze zu dem νόμος  
 entlichen Sinne gebraucht (3, 27. 8, 2. 9, 31. und  
 ichfolgenden); wozu noch dies kommt, daß man, hätte  
 u d., Komment. z. Röm. Br.

kein irgend befriedigender Grund nachweisen läßt, wenn  
 von dem τὸν νόμον, mit welchem es konstruirt werden  
 so weit entfernt wäre: sollte τῷ θεῷ — καλόν den  
 druck haben, so brauchte ja nur τὸ καλόν an die Spitze  
 gesetzt zu werden. Verstehen wir dagegen unter τὸν νόμον  
 mofaische Gesetz, so ergiebt sich folgende Auffassung der  
 Konstruktion, welche zwar auch der unerträglichen Härte  
 dikt worden ist, sich aber dennoch befriedigend rechtfertigen  
 läßt: «Ich finde also, daß, während das Gesetz ich  
 will, das Gute, mir das Böse zur Hand ist.»  
 Ausüb en des Gesetzes war bisher die Rede gewesen  
 will dieses, das Objekt des Willens, mit dem unerwartet  
 sprechenden Resultate, daß das Böse herankommt,  
 sition stellen, so mußte τὸν νόμον das ganze Gewicht  
 und an die Spitze treten; aber es bietet sich ihm  
 Gegensatz des νόμος auszudrücken, kein anderes  
 als τὸ κακόν, so fügt er denn zu τὸν νόμον noch  
 sich die Apposition τὸ καλόν hinzu: hätte schon gleich  
 dung der ersten Hälfte des Satzes der Ausdruck, be  
 die zweite wählt, ihm vor Augen gestanden, so hätte er  
 τὸν νόμον τὸν καλόν geschrieben. Die Wiederholt  
 pron. pers., wie auch des Demonstr., welche theils aus  
 hervorgeht, theils zum Nachdruck dient, kommt auch bei  
 vor, Kühn. II. S. 331., vgl. Matth. 5, 40. 2 Kor.

der Rabbinen den Geist mit dem Namen des ἕσω ἄνθρωπος belegt, und diesen Ausdruck wählt P. hier, weil er nach der schon B. 18. erwähnten konkreten Anschauung die blinden Triebe der Sinnlichkeit als dasjenige darstellen will, welches die Bestrebungen des Geistes an der Verwirklichung verhindert. ἕσω ἄνθρωπος, von P. auch 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. gebraucht, bei Petrus ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος 1 Petr. 3, 4., bezeichnet nicht den ἄνθρωπος κατὰ φύσιν\*), denn dieser hat das πνεῦμα Θεοῦ, welches erst in R. 8. und hier noch gar nicht als wirkendes Princip auftritt, sondern nur den νοῦς B. 23. 25., das menschliche πνεῦμα, wie es Matth. 26, 41. den Gegensatz zur σάρξ bildet; sehr richtig spricht darüber schon Tertullian, welcher sagt, es bezeichne nicht animam, sondern mentem, animum; de anima c. 12. Eine gelehrte Untersuchung über ἕσω ἄνθρ. v. Venema in Stephan de Draais opuscula Leoward. 1735. S. 293., vgl. Harlesß zu Eph. 3, 16., Steiger zu 1 Petr. 3, 4. Συνηθόμενα ist

\*) Diejenigen Ausleger, welche in dem Abschnitte die Schilderung der Kämpfe des Wiedergeborenen fanden, mußten auch ἕσω ἄνθρ., νοῦς = ἄνθρ. κατὰ φύσιν nehmen, und verstanden unter σάρξ den Menschen überhaupt, insofern er nicht wiedergeboren ist. Mel.: interior homo significat hominem, quatenus renovatus est spiritu sancto, hoc est, quatenus habet verum timorem et veram fiduciam. Ita et mens hic non significat tantum partem cognoscentem, sed utramque partem, cognoscentem et appetentem, quatenus renovata est spiritu sancto, sicut inquit: ego autem servio mente legi Dei. Gallix: dicitur interior homo, quod renatis reliqua cum caeteris hominibus communia sint et extus appareant, illa autem (mens spiritalis renata) propria et quasi interiore recessu recondita. Calv. zu R. 18.: Nomine carnis semper comprehendit omnes humanae naturae dotes, ac omnino quicquid in homine est, excepta spiritus sanctificatione. Ebenso Beza, Cal., Pisc., de Dieu, Bald. u. v. a., wegen die griech. Ausleger, die Socinianer und Arminianer die richtige Erklärung aufnahmen. Auch Beng. sagt richtig: hic iam interni, sed tamen nondum novi tuetur hominis nomen; sic quoque v. 25. mente dicit, non spiritu, nur daß er, wie zu B. 14. bemerkt worden, nicht ganz mit Recht im Fortschritte der Schilderung eine Steigerung des geistlichen Lebens ausgedrückt findet. Abäl. sagt: interiorem hominem, i. e. spiritualem et invisibilem dei imaginem, in qua factus est homo secundum animam, dum rationalis creatus est, et per hoc caeteris praelatus creaturis.

tes zugleich, daß *νοῦς* nicht bloß die abstrakte Erkenntnis der Guten bezeichnet. Im klassischen Gebrauch bezeichnet *νοῦς* weitern am gewöhnlichsten die erkennende Thätigkeit. In Anderen Wyttenb. zu *Plut. Mor. ed. Lips. I.* bezeichnet auch den Komplex oder Sitz des *φρόνημα*, wie in *κατὰ νοῦν*. bei Homer häufig, im N. T. öfter *1 Kor. 1, 28. 12, 2. 1 Kor. 1, 10. 2, 16. Eph. 1. 17. 1. Tim. 4. 12. 2. Tim. 1. 13.* an der letzten St. *πνεῦμα νοῦς*). — Das *σύν* in *σύνουρησι* bezeichnet die Theilnahme mit Anderen, daher auch nicht die Theilnahme das freudige Wohlgefallen, welches man an der Gesehe hat» (Mey.), sondern wie schon das *σύνουρησι* in *σπούμενος* Marc. 3, 5. von Fr. erklärt worden, um *σύνουρησι* zu erklären ist, als Bezeichnung des *apud meum* meum, weshalb auch von Philologen bemerkt *σύνουρησι* abundire, s. *Cur. Rhes. 912. ed. Bothe.* *Βλέπω* blicken (s. meinen Comment. zur Bergpredigt zu Matth. 23, 35. der Ap. schildert sich selbst als Zuschauer seines innern *ἑτέρου* von *ἄλλος* verschieden, «anderer Art.» *ἑτέρος* Sünde, dem Widergeselichen kann eine Norm beigelegt es gebietet, es hat seine Entwicklungsgesehe. *ἑτέρος* *σύνουρησι* entweder von *βλέπω* abhängig, welches das *σύνουρησι* *1 Kor. 2. 10. 2. Tim. 2. 22.* oder mit *σύνουρησι*

*ἐντίκειται* Gal. 5, 17. ist ebenfalls ein kriegerischer Ausdruck. *Νόμος τοῦ νοῦς* ist der menschliche Geist, inwiefern er die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze fordert. *Αἰχμαλωτίζω* von *αἰχμῆ ἄλισκομαι*, «zu Kriegsgefangenen machen», also den Begriff der Knechtschaft ausdrückend, wie *πεπραμένος* B. 14. *Μέ* allerdings nicht bloß *κερ νοῦς* (Dsch.), sondern der ganze Mensch, denn das Knechtgewordenseyn manifestirt sich in dem *κατεργάζεσθαι* des *κακόν*, welches vom ganzen Menschen ausgeht; unrichtig ist es aber auch, wenn Mey., Rück. entgegensetzen: «denn der *νοῦς* bleibt nach B. 25. immer dem Gesetze Gottes dienstbar» — allerdings, nur nicht in dem Momente des Handelns, wo er verblendet dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι* sich unterordnet; solche Momente sind aber die des *αἰχμαλωτίζειν*, wie Beng. richtig bemerkt: *qualibet victoria actuali*. Darüber, ob *νόμος τ. ἁμαρτίας* von dem *νόμος ἐν τ. μέλεσι* verschieden zu denken ist, oder nicht, findet große Divergenz der Ausleger statt. Schon Def. führt zwei Ansichten an, die eine, nach welcher vier *νόμοι* sind, zwei von außen: das Gesetz Gottes und das Gesetz der teuflischen Reizungen; zwei von innen: das angeborene Sittengesetz und der sündliche Hang (vgl. Schol. Matth.); die andere, wonach drei *νόμοι* sind: das Gesetz Gottes, das innere Gesetz und das Gesetz in den Gliedern, welches ungerechterweise (so faßt er den Dat. *τ. νόμου τ. ἁμ.*, nämlich als Dat. der Norm) mich, den Knecht eines fremden Herrn, gefangen nimmt. Corn. a Lap., de Dieu, Reiche, Mey., Fr. verteidigen die Identität, wogegen Calv., Beza, Schlicht., Kölln., de W., Rück. für die Differenz sprechen. Im letzteren Falle böte sich dann auch die Auffassung von Chryf., Erasim. dar, welche den Dat. *τῷ νόμῳ τ. ἁμαρτίας* instrumental nehmen, wodurch auch, wie es scheint, die von cod. D E F G, It., Bulg., Kopt. und mehreren Vätern dargebotene Lesart *ἐν τῷ ν.* veranlaßt worden ist. Wir urtheilen so: das *ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσι* war noch unbestimmt — es drückt gleichsam den ersten Eindruck dessen aus, welcher diesen innern Kampf anschaut —, daher erscheint es als passend, wenn der Ap. nachher zur näheren Bestimmung *νόμος τῆς ἁμ.* gebraucht, und daß er damit kein anderes, als eben

das vorher erwähnte meint, scheint der Zusatz τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσι μου auszudrücken. Es ist also derselbe νόμος, wie vorher, gemeint, aber bestimmter seiner Qualität nach kenntlich gemacht; damit stimmt überein, wenn Rölln. sagt, daß das Princip der Sinnlichkeit — richtiger der blinden Triebe — als sündhaftes Princip bezeichnet werde; ähnlich Schlicht.: *utraque lex re eadem est, ratione differt. Lex quae in membris est, pecc. jubet, non quatenus pecc. sunt, sed quatenus praesentem voluptatem et delectationem habent. Lex autem peccati pecc. jubet, quatenus pecc. sunt.* Anders Beza: *natura corrupta (ν. τ. ἀμ.) — cupiditates ex illa nascentes (ν. ε. τ. μελ.).* Die instrumentale Bed. von τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας ist deshalb zurückzuweisen, weil, wenn ἐν τοῖς μέλεσι μου mit ἕτερον νόμον verbunden wird, das Mittel, wodurch dieser νόμος gefangen nimmt, nicht ohne Verwirrung denselben Zusatz haben kann; auch muß es passend erscheinen, daß diese Ausführung mit dem schließt, was der Gegensatz zu dem ποιεῖν τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ ist, nämlich die Knechtschaft unter den νόμος τῆς ἁμαρτίας; eben daran knüpfen auch die letzten Worte von B. 25. an, welche die von uns vorgezogene Fassung voraussetzen.

B. 24. Der Kampf ist bis auf die höchste Spitze geführt und macht sich in einer Wehklage Raum, welche an Verzweiflung gränzt. Orig.: *apparet, quod propterea haec omnia descripsit Paulus, et mala, quae intra nos agebantur, exposuit, ut ad ultimum ostenderet et doceret, de quantis nos malis, et de quantis mortibus Christus eripuit.* Zwar nehmen auch hier, wie R. 6, 6, Mehrere σῶμα entweder bildlich (Ambr.: *universitas viduarum*), oder periphrastisch, wie das rabbinische חַיָּת (Erell: *corpus mortis pro ipsa morte*, Schöttg., Ropp.); aber zumal nachdem vorher von dem Kampf in den μέλη die Rede gewesen ist, kann es doch nicht von etwas Anderem, als von dem Leibe erklärt werden. Die Konstruktion des Demonstr. τούτου ist abweichend, indem die Einen (Pesch., Grasm., Calv., Beza, Olsh., Win.) es mit dem vorhergehenden σῶμα verbinden, dagegen die Andern (Luth., de W., Rück., Fr.) mit θανάτου. Die erstere Auffassung sah diese Kon-

fruktion als Hebraismus an, indem im Hebräischen das Pronom. hinter den Gen. zweier Substant. tritt, welche so mit einander verbunden sind, daß sie Einen Begriff ausmachen, s. Vorstius de hebraismis N. T. II. S. 139., wozu aus dem N. T. als Belege angeführt wurden Apg. 5, 20. 13, 26. Schon Win. hat die Annahme eines Hebraismus zurückgewiesen (S. 34. S. 212.); die Beispiele, welche Georgi vindic. S. 204. und Münthe observ. zu Apg. 5, 20. aus den Klassikern als Belege für eine solche Konstruktion anführen, sind unpassend; auch kann nicht gesagt werden, daß das Demonstr., welches zum regierenden Substant. gehört, zufällig dem mit ihm verbundenen Genit. nachgesetzt sei, da dieß in diesem Falle Mißverständnis erzeugen mußte. So bleibt mithin nur die Verbindung mit *θανάτου* übrig, welche aber auch an dieser Stelle durchaus angemessen ist. Der Ap. weist zurück auf den vorher beschriebenen *θανάτος*, welchen ihm die Sünde zugezogen hat (B. 10. 11). Sehr richtig bemerkt de W.: «Man darf den Wunsch nicht anders fassen, als so, daß durch Christum schon die Erfüllung gegeben ist, und der Erlöste dafür danken kann, wie er es B. 25. thut» \*). Muß die Richtigkeit dieser Bemerkung anerkannt werden, so kann auch in diesem Ausruf nicht bloß das Verlangen nach dem Tode liegen, etwa in der Art, wie für die Heiden, wenn sie der *κακία* nicht mehr widerstehen konnten, das *ἀπαλλάττεσθαι τοῦ βίου* der letzte Trost war (Gataker ad Antonin. S. 323. \*\*)). Nicht die Befreiung

\*) Aug. de nat. et gr. c. 62.: non utique de substantia corporis, quae bona est, sed de vitiis carnalibus, unde non liberatur homo sine gratia servatoris, nec quando per mortem corporis discedit a corpore. Auch Method. in d. ob. a. St. benützt scharfsinnig diese St., um zu zeigen, daß der Ap. nicht in die Befreiung vom Leibe das Heil gesetzt haben könne, da ja Christus von diesem nicht befreit habe.

\*\*) In diesem Sinne sagt auch hier Galt.: porro ne torpori indulgeant, suo exemplo ad anxios gemitus eos Paulus exstimulat, iubetque, quamdiu in terra peregrinantur, mortem appetere tamquam unicum mali sui remedium: atque hic rectus est finis expectandae mortis. Profanos enim saepe desperatio ad idem votum impellit: sed praesentis vitae fastidio magis quam suae iniquitatis taedio mortem perperam appetunt.



von dem σῶμα ist also das Hauptmoment seines **Wunsches** ebensovienig als Kol. 2, 11. das Abthun des σῶμα geschehen wird; sondern wie dort das Hauptmoment die mit dem **Wort** verbundene σάρξ ist, so hier der mit dem σῶμα verbundene **Thätigkeit** θάνατος. Welcher Art derselbe sei, ergiebt sich theilweis B. 10. und 11., muß aber vornämlich abgeleitet werden R. 8, 2., da der erste Abschnitt jenes R., B. 1—11., mittelbar an diese Ausführung anschließt. B. 10. und 11. in θάνατος der Begriff des Glends hervor, auch **Wort** läßt dieser sich festhalten, wiewohl dort, da der **Wort** ἀμαρτίας καὶ θανάτου dem κατάκριμα gegenübersteht, noch das Moment des jenseitigen Glends hinzuzunehmen vgl. auch: ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται 2 Kor. 4, 11. Orig., Chrys., Theod., Theoph. nehmen θάνατον im Sinne von σῶμα θνητόν, welches jedwede im Zusammenhange gegründet ist, noch auch den **Wort** des Demonstr. erklären würde. Sehr passend wird **Wort** sem Triumphruf vergleichen 1 Kor. 15, 56. 57.: τὸ θάνατον, ἡ ἀμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς αἰχμῆς τῆς χάρις, τῆς δίδοντι ἡμῖν τὸ νίκος **Wort** ρίον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

B. 25. Zuvörderst kommt die hier sehr ungenügende **Wort** in Betracht. χάρις τῆς θεῆς hat cod. B, eine **Wort** an einer Stelle, darnach Lachm.; χάρις δὲ τῆς θεῆς mehrere Min., Kopt., Aeth. und einige griech. Patres, Hieron.; ἡ χάρις τοῦ θεοῦ cod. D E, Vulg. Kirchenväter; ἡ χάρις τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ρίον ἡμῶν cod. F G, Börn; εὐχαρισῶ τῆς θεῆς einige Male Chrys. (Matthäi); εὐχαρισῶ δὲ τῆς cod. H J. So zeigt sich, daß die rec. fast ohne Anhang, es ist auch klar, daß, wenn der Text χάρις τῆς θεῆς es nahe lag, dieß durch die Glosse εὐχαρισῶ zu erklären nicht minder erweckt das ἡ χάρις τοῦ θεοῦ den Verdacht gegen sich, aus einer erklärenden Glosse entstanden zu sein, da es sich nicht denken läßt, daß es mit dem schwerer zu

\*) Euth. in der Randgl.: „Tod heißt er hier den Jammer die Mühe in dem Streit mit der Sünde, wie 2 Mos. 10, 17. spricht: „Nimm diesen Tod (die Heuschrecken) von mir.“

Idrenden, abrupten Ausruf vertauscht worden seyn sollte. Die Wahl kann also nur zwischen  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}$  und  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}$  seyn. Das lebendige Bewußtseyn des Ap., von dem Glende jenes innern Zwiespaltes befreit zu seyn, macht sich in diesem Ausrufe Luft. Zwar unterbricht er die Gedankenreihe, indem noch der mit  $\acute{\alpha}\rho\alpha$  abschließende Folgerungsatz folgt. Aber gerade, wenn sich die Aechtheit der kürzesten Lesart bewährt, kann der Dazwischentritt des kurzen Ausrufs, bei welchem dem Ap. bereits der Inhalt der ersten Verse von R. 8. vor der Seele stand, nicht befremden, und es werden sich auch bei guten Schriftstellern ähnliche Beispiele nachweisen lassen. — So folgt denn die Zusammenfassung zunächst dessen, was von B. 14. an ausgesprochen worden war. Daß dieser summarische Satz folgt, nachdem der Ausspruch des heißen Dankes vorangegangen, hat einige Ausleger so in Verlegenheit gesetzt, daß ihn sogar Eras m. — und ähnlich Sem l., Stolz — wider alle Regeln der Sprache conditional nimmt: quod nisi esset factum (wenn Christus mich nicht erlöst hätte), ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati; die Vulg. hat das wichtige  $\acute{\alpha}\rho\alpha$  in der Uebersetzung gänzlich übergangen. — Von besonderer Wichtigkeit ist nun die richtige grammatische Auffassung des  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \epsilon\gamma\acute{\omega}$ , welches erst in der neuesten Zeit mit größerer Aufmerksamkeit behandelt worden ist — von der Besch. und von Luth. ist das  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  in der Uebersetzung ganz übergangen. Der sich zunächst anbietende Sinn ist: «ich selbst B.», wie  $\epsilon\gamma\acute{\omega}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \Pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  1 Thess. 2, 18. Eph. 3, 1. 4, 1. Gal. 5, 2., an welchen Stellen anstatt des  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  das  $\Pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  dazu dient, die Persönlichkeit des Ap. hervorzuheben (s. Hom b., Lösner)\*. Wäre dieses

\*) Noch stärker geschähe dieß, falls er gesagt hätte:  $\epsilon\gamma\acute{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  (s. Bornem. zu Luk. 14, 9.). Der Nachdruck dieses  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  wird namentlich von Cassian urgirt (s. oben S. 356.). Er sagt Collatio 23, c. 16.: Denique ut hoc de sanctis et perfectis sibi quoque similibus se dixisse b. apostolus evidenter exprimeret, digito quodammodo semet ipsum tactoque designans, continuo infert: itaque ego ipse, i. e., qui haec pronuncio, meae non alterius conscientiae latebras pando; darauf führt er zum Beweise die Stellen an, wo sonst ego ipse

hatte, er wagt jetzt in seiner eigenen Person vasserde an  
 sich auszusagen. Auch schon von Orig. wird die Be-  
 gemacht, daß sich solche Folgerungen aus dem ego ipse  
 ten lassen, er setzt dann aber hinzu: *sed haec qui*  
*sona Apostoli accipit dicta, desperationem mihi*  
*incurere omni animae, quod nemo sit prorsus*  
*peccet in carne. Hoc est enim carne servire*  
*cati. Mihi ergo magis videtur illius adhuc tem-*  
*sonam, quam supra in semet ipso descripsit,*  
*luntate iam et proposito ad meliora conversi,*  
*utque animo legi Dei servientis, nondum tam-*  
*tinuisse, ut etiam carnis obedientiam in*  
*mentis adduceret. In neuester Zeit haben Mey.*  
 den Ausweg ergriffen, das *αὐτός ἐγώ* in dieser vor-  
 the geforderten Bed. «ich selbst» als dem *διὰ Ἰησοῦ*  
 entgegengesetzt zu betrachten: «ich allein ohne Vermitt-  
 Christi muß» u. s. w. Diese Auskunft ist zwar im Sp-  
 gebrauch durchaus gegründet, da *αὐτός* bekanntlich auch  
 Sinne von *ipse, non alius*, i. e. *solus* häufig vorkommt,  
 waltfam muß sie aber in diesem Zusammenhange erschein  
 da nur errathen werden kann und nicht ausgesprochen ist,  
 Gott durch Christum gethan hat, wobei noch hinzukommt,  
 diejenige Lesart als die richtige vorausgesetzt wird, welche  
 gut wie alles Zeugnißes entbehrt: wenigstens müßte also  
 denen, welche zu dieser Auskunft die Zuflucht nehmen,

glaubt; überhaupt wird auch in der zweiten Auflage letzte Theil des Kap. zu flüchtig behandelt. Auf's Beste wie auch von Beza bemerkt ist, die Ved. ego idem, von Eras m., Calv., Castell., Cocc. \*), Heum., angenommen worden, an dieser Stelle passen \*\*); denn wartet doch der Leser am meisten, daß der Ap. den Zwies- und Widerspruch hervorheben will, der sich auf so schmerz- Seife in demselben Individuum findet. Beza, von dem Bemerkt wird, läßt sich nichtsdestoweniger von der Auf- des Eras m. durch Berücksichtigung des Mangels des zurückhalten, welcher, wenn *αὐτός* idem heißen solle, rdig hinzukommen müsse. Dieser Kanon steht jedoch fest, als dieser Kommentator annimmt, und nach ihm ergt, Lösner u. A.; auf den Sprachgebrauch der Epi- Schäfer, N. 4. zu den Meletemata), wo das bloße für *ὁ αὐτός* vorkommt, darf man sich freilich nicht be- allein Winer S. 112. Anm. 1. verweist auf das öftere des Artik. auch bei den späteren Prosaiskern, wie bei *πιάς*; außerdem könnte man auch noch zu der Auskunft, häufig bei den Klassikern (Seidler excurs. ad Eur. v. 399. Valck. ad Phoen. v. 927. Schäfer app. m. III. S. 139. V. S. 675. u. v. A.) angewandt wird, flucht nehmen, daß der Artik. kontrahirt und *αὐτός* zu ei. Und verschmäht man alle diese Auswege, so bietet die Fassung des «selbst», wo dasselbe als Subjekt ganz verschiedenartiger von ihm ausgehender Handlung tritt, und die Theilnahme anderer Personen ausgeschlo- rd, wie wenn wir sagen: «ich selbst bin mein Verthei- und mein Ankläger», d. i. nicht verschiedene Per- verrichten diese entgegengesetzten Geschäfte, sondern ich, und dieselbige. Daß *αὐτός* auch bei den Tragikern ist werden könne, ist von Herm. zur Antig. B. 920.

\*) Nach ihm ist beides zulässig, sowohl die Uebertragung durch o, als durch idem ego, nur das ille ego des Grot. bestritten er.

\*\*\*) Während Luth. hier das *αὐτός* übergangen hat, hat er mit nachgesetztem Artik. Röm. 8, 16. *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* irriger- bersetzt: „derselbige Geist.“

bemerkt worden, vgl. Butt. zu Philoktet B. 119. \*)  
 wir würden dieser Erklärung beitreten, böte sich nicht  
 eine andere dar, welche mehr in Uebereinstimmung  
 gewöhnlichen Sprachgebrauch steht und an den übri-  
 gellen Stellen anwendbar ist. Der Ap. hat das *αὐτός*  
 außer vorliegender Stelle auch R. 9, 3. 15, 14. 2 Kor. 12,  
 13. gebraucht, und mit Ausnahme von Röm. 15, 6.  
*αὐτὸς ἐγώ* = sponte ist, läßt sich überall dieselbe  
 in Anwendung bringen. Es findet nämlich der be-  
 zügelt etwas vorher Erwähntes zurückweisende und eben-  
 falls auch einen Nachdruck bewirkende Sprachgebrauch  
 statt (vgl. das nachdrücklich hervorhebende *ὡς Παῦλος*  
*εἶπεν*), den es sowohl in Verbindung mit dem Ver-  
 b. Ap. 24, 15. 20. 2 Kor. 2, 3. Gal. 2, 10., als  
 dem Eph. 4, 10. Joh. 7, 4., in welchen Fällen es  
 deutsche «eben» übersetzt wird, Stallbaum  
 S. 132. 214. Kühner II. S. 630. Anm. 3. B.  
 S. 290. Anm. Gerade so das lat. *ille ego* un-  
 hic, vgl. Statius ed. Markland Dresdae 1827. S. 374.  
 Dürfen wir nun übersetzen «eben ich», so heißt  
 Ich, von dem vorher die Rede war.» — Auf eine von allen  
 andern Auslegern abweichende, aber auch auf keine Art zu  
 rechtfertigende Weise erklärt sich Dlsb. über den Zusammen-  
 hang dieses Verses mit dem nachfolgenden und vorhergehenden;  
 er bemerkt, es seien zwar alle Cregeten einstimmig der Ansicht, daß  
 das *οὐ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ* mit dem *συνίδουμαι τῷ νόμῳ*  
*τ. Θεοῦ* B. 22. identisch sei, und ebenso das *δουλεύω*  
*ν. ἁμ.* mit dem B. 15. 18. 23. beschriebenen Herrschen  
*νόμῳ. ἁμαρτ.* — «allein, entgegnet er, das ist offenbar  
 wegs die Meinung des Ap.» — auch hier, wie so oft,  
 dem Worte «offenbar» allzusehr freigebig; in dem vorherbe-  
 zügelt Zustand, meint er, konnte auch nicht einmal der  
 dem Gesetze Gottes dienen, «hier aber erscheint der

\*) Ueber den verschiedenen Gebrauch des *αὐτός* bei Homer ist  
 haupt die Abhandlung von Hermann zu vgl. in den Acta  
 philol. Lips. I. Er bemerkt daselbst auch S. 67., daß *ipse*, d. i. *non aliam*  
 in manchen Fällen dem *idem*, d. i. *non diversus*, ganz gleich  
*eadem via rediit, non diversa und hac ipsa via rediit, non alia*.

erfreit und dem Gesetze Gottes in dieser Freiheit dienend, nur die niedere Sphäre des Lebens bleibt dem Sündengesetz anheimzufallen.» Nach dieser seiner Auffassung soll denn auch das ἄρα οὖν R. 8, 1. in sich schließen: «nun nachdem der Kampf zwar nicht aufgehört hat, aber ein siegreicher geworden ist.» Uns leuchtet diese Ansicht des verewigten theuren Mannes so wenig als die richtige ein, daß es uns kaum nöthig erscheint, zu zeigen, daß in dem Satze ἄρα οὖν κ. τ. λ. durchaus kein anderer Zustand ausgedrückt sei, als der vorher beschriebene. Wenn von einem δουλεύειν des νόμου die Rede ist, kann dieses auf andere Weise geschehen, als durch die innere Beistimmung und Uebereinstimmung mit dem Gesetze Gottes durch das συνήθεσθαι? dagegen kann das δουλεύειν der σάρξ nach B. 18. und 21. nur in der mit der innern Ueberzeugung im Widerspruch stehenden That bestehen. Ein solcher Widerspruch zwischen Gesinnung und That ist ja aber gewiß nicht der normale Zustand des Erlösten, wie man das namentlich fühlt, wenn man in einer Rede des Aug. (Sermo 151.) über Röm. 7. diese Worte in der Form der Ermahnung ausgesprochen liest: nunc ergo, fratres, tenete istum modum, carne servite lege pecc. etc. Mannichfache andere Gründe übergehen wir.

### Paraphrase von Kap. VII.

Dünkt euch die Berechtigung noch zweifelhaft, vom Gesetz und damit von der Sündensclaverei zu lassen, so frage ich euch, ist euch denn unbekannt, daß die Gesetze überhaupt nur eine Macht über den Menschen haben, so lange er lebt? So ist die verheiratete Frau nur so lange, als der Mann lebt, an ihn gebunden, wenn er aber stirbt, so hat das Gesetz, welches sich auf den Mann bezog, keine Kraft mehr für sie. So lange der Mann am Leben ist, kann sie also Ehebrecherin genannt werden, falls sie sich mit einem Andern verbindet, ist dagegen der Mann gestorben, so ist sie frei vom Gesetze, so daß sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie eines Andern wird. Auf diese Weise nun, meine Brüder, seid auch ihr vom Gesetze frei, indem dieses, euer bisheriger Gatte, für euch gestorben ist, ja vielmehr ihr für ihn erdödet seid vermittlest der Kraft der Menschwerdung und des Todes Christi, damit ihr eines andern Gatten Eigenthum werdet und nun Gott und Gott wohlgefällige Früchte erzeuget. Als wir nämlich noch in unserm natürlichen Zustande waren, da wirkten die Leidenschaften der Sünde, welche durch das Gesetz noch mehr aufgeregt wurden, in unsern Gliedern, so daß wir vielmehr für das Todesthüm rief wurden. Nun aber sind wir los von dem Gesetze, indem wir gestorben sind, in Betreff der Gesetz, von der wir gehalten wurden, so daß wir Gott Dienst leisten in dem neuen Elemente des Geistes, der von innen heraus, nicht in dem Zustande des Buchstaben, der bloß von außen hineinwirkt.

Was sollen wir nun sagen? daß das Gesetz selbst Quell der Sünde? Das geht nicht, vielmehr habe ich den sündlichen Gang erst recht kennen lernen durch das Gesetz, wie ich ja der Bedeutung der Lust erst recht inne wurde, nachdem mir das Gesetz verboten hatte. Als dann die Sündenslust Anregung empfangen hatte, so bewirkte sie vermittlest des Gebots in mir die verschiedenen Aeußerungen der Lust; denn wo kein

Gebot ist, erscheint auch die Sünde nicht in ihrer eigentlichen Wirksamkeit. Ich bin einst frisch und kräftig ohne Gesetz, als aber das Gebot mit seiner Schranke an mich herantrat, lebte die Sünde recht auf, und mein Ich verfiel dem Tode, so daß gerade bei Gebot, welches ursprünglich zur Heiligkeit mir bestimmt ist, mir zum Tode ausfiel. Denn die Sündenlust, nachdem sie Anregung empfangen, täuschte mich durch das Gebot und übergab mich durch dasselbe dem Tode, so daß sich also zeigt, daß das Gesetz heilig ist, und alle seine Gebote heilig, gerecht und gut. — So wäre denn also gerecht das Gute für mich Quell des Todes geworden? Gewiß nicht, vielmehr die Sünde, damit sie ihren Sündencharakter darin erweise, daß sie durch das Gute mir den Tod bewirkt, d. h. damit durch das Gebot die Sünde noch überschwänglich sündlicher würde. So muß es nothwendig kommen, denn wir wissen ja Xte, daß das Gesetz seinem Ursprunge und seiner Erscheinung nach Offenbarung des göttlichen Geistes ist, ich aber bin ungestillt und wie ein Knecht in die Gewalt der Sünde dahingegeben, denn ich weiß ja nicht einmal, was ich ausübe, denn ich thue das nicht, was mein eigentliches Ich will, sondern was es heißt, das thue ich. Wenn ich nun, was mein eigentliches Ich nicht will, thue, so hat ich ja sagen, ich stimme dem Gesetze bei, daß es gut ist. Ich bin es also auch nicht wahr, der das Böse thut, sondern die blinde Sündengewalt in mir. Denn ich weiß aus Erfahrung, daß in mir, d. h. in meinem ungestillten Ich, nichts Gutes wohnt, daß ein gewisses Wollen des Guten zwar mir nicht schwer wird, aber das Ausüben des Guten mir nicht gelingen will. Ich erfahre ja nämlich, daß ich das Gute, was ich will, nicht thue, sondern vielmehr das Böse, was ich nicht will, und wenn ich nun das, was mein Ich eigentlich nicht will, gerade thue, so bin eigentlich nicht ich es mehr, der das thut, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich finde also, während das Gesetz ich ausüben will, das Gute, daß das Böse mir zur Hand ist. In meinem eigentlichen Menschen ist nämlich ein Wohlgefallen an Gottes Gesetze, aber wenn ich mich betrachte, so schaue ich brauchen in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das mit dem Gesetze meines innern Menschen in Widerspruch steht und meinen ganzen Menschen zum Gefangenen macht unter jenes Sündengesetz, das in meinen Gliedern ist. — Ich mühseliger Mensch, wer wird mich befreien von dem Leibe, in dem ich einen solchen Tod erfahre! — Dank sei Gott! — also was ich sagen wollte, eben jenes Ich dient dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Blicke nach dem Gesetze der Sünde.

## Kapitel VIII.

### Inhalt und Theile.

1) Die Verdammniß wird also erst in Christo aufgehoben, welcher mittelst seines Geistes uns vom Gesetze der Sünde und des Todes befreit, und diesen Geist müssen wir nun in uns walten lassen, da wir sonst nicht Gottes Kinder sind. Haben wir aber diesen kindlichen Geist, so haben wir auch damit das Bewußtseyn der Anwartschaft, Wiederthun des eingebornen Sohnes Gottes zu werden, B. 1—17. 2) Dieses Erb wird alles Leiden weit überwiegen, und muß mit unerschütterlicher Festung von uns erwartet werden, B. 18—27. 3) Was uns aber auch treffe, es kann uns nichts mehr Schaden bringen: mit seinem eingebornen Sohne hat uns Gott das Unterpand für alle andern Güter gegeben, und keine Ansechtung kann uns fürder von der Liebe Christi scheiden, B. 28—33.

1—17. Die Verdammniß wird also erst in Christo gehoben durch Vermittelung seines Geistes, durch wir auch das Bewußtseyn der Kindschaft und des gen Erbes haben.

B. 1. 2. Wir befinden uns hier auf dem Höhepunkte dieses, «bei dem Herz und Kern der ganzen Epistel», Spener in seinem Comment. sagt, der sich auch in den *liis theologicis lat. P. III. 596.* so ausdrückt: *si scrim sacram annulo comparemus, epistolam Pauli ad nos gemmam credo, cuius summum fastigium in octavo exurgit.* R. 5, 12—21. hat in weitgreifender Uebersicht dargestellt, was Christus der Menschheit gethan, R. 6. gezeigt, daß aus dem Verhältnisse zu Christo das neue Leben hervorgehe, R. 7., daß es durch das Gesetz nicht bewirkt werden könne, R. 8. thut dar, daß es sich erst in Christo entfalte, und damit für die Gläubigen zugleich die herrlichste Aussicht in die Ewigkeit und der siegreichste Trost in den Kämpfen der Zeit gegeben sei. Die Materie des ersten Theils des R., worin die heiligende Kraft, die aus dem *πνεῦμα Θεοῦ* kommt, dargelegt wird, weist also auf R. 6.

Aber das *ἄρα* zeigt, wie auch der Inhalt der ersten Theile, daß eine nähere Anknüpfung an das unmittelbar Vorausgehende statt findet; welches dieselbe sei, ist auffallenderweise nicht von den meisten Auslegern entgangen; den älteren mußte es deshalb verborgen bleiben, weil sie leugneten, daß die vorhergehende Schilderung eines andern Zustandes übergegangen, doch urtheilt Beza sehr richtig; unter den neueren Koppe, Kölln., Mey., de W. im Wesentlichen das selbe gesehen. Sehr viele (Arctius, Heum., Koppe, Knapp) knüpfen die Folgerungspartikel an die Worte des Dankes B. 25. an, Crell, Beng., Knapp gehen auf R. 7, 6. , Pisc. sogar bis zum 4. R. Kann man aber irgend den Zusammenhang zweifelhaft bleiben, sobald man bezeugt, daß die Schlussformel des *ἄρα* durch den Inhalt B. 2. unterstützt wird, welcher zu dem *ἄρα οὖν* x. v. l. B. 25. und zu dem Klagerufe B. 24. den bestimmtesten Zusammenhang bildet? R. 7, 24. hat der Ap. von dem *νόμος τοῦ* *τοῦ*, in den letzten Worten von B. 25. von dem *v. ἀμαρτ.*



gesprochen; von beiden hat Christus uns befreit, folglich gut  
 jetzt und für die *οἱ ἐν Χριστῷ* kein *κατάκριμα* mehr. Daß  
 die Formel *οἱ ἐν Χριστῷ* auf das *εἶναι ἐν Χριστῷ* zurückweist und  
 daraus, aus dem wesentlichen Einswerden des verklärten Chri-  
 stus mit den Seinigen, zu erklären ist, hat so allgemeine An-  
 erkennung gefunden, daß es keines weiteren Beweises bedarf  
 (Winer S. 370. Anm.), und wenn Fr. abermals — nach  
 dem Vorgange der Teller'schen Periode von 1780 — zu  
 zeigen sucht, daß *οἱ ἐν Χριστῷ* nicht wesentlich von *οἱ ἀμφι τ.  
 Χριστόν* verschieden sei, und beides nichts weiter als *discipuli  
 Christi* bedeute, so wird er nicht viel Anklang finden. *Κα-  
 τάκριμα* umfaßte in R. 5. nachweislich die Momente des phy-  
 sischen Todes und des Bleibens im Tode, auch hier liegt  
 das Letztere darin, wie B. 10. 11. zeigt, aber es liegt hier doch  
 die Voraussetzung vor, daß in dem eben Vorhergegangenen im  
 Zustand des *κατάκρ.* beschrieben worden, auch wird *κατάκρ.*  
 näher erklärt durch *νόμ. τ. ἀμ. κ. τ. ἰαν.*, der *ἰαν.* aber auf  
 der in B. 24. erwähnte seyn, das innere von der Sünde ver-  
 anlaßte Elend, und so ergibt sich uns, daß unter dem *κα-  
 τάκρ.* auch dieses Moment mit zu befaßen ist. Luth., wel-  
 cher übersezt « nichts Verdammliches », hat dieses doch in dem  
 Sinne von « Verdammung » genommen, er erklärt — ganz in  
 Uebereinstimmung mit Aug. in der prop. ad ep. ad Rom. —  
 in den Randglossen: « Obwohl noch Sünde im Fleisch wüthet,  
 so verdammt es doch nicht, darum, daß der Geist ge-  
 recht ist und dawider streitet » (vgl. Abäl.). Und zwar  
 ist dieß bei ihm nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem  
 die spätere kath. Kirche es faßte, als ob durch das non con-  
 sentire die *concupiscentia* aufgehört hätte, verdammungs-  
 würdig zu seyn (s. oben S. 365.), vielmehr wurde dieses  
 Streiten des Geistes nur als das consequens der Rechtferti-  
 gung angesehen, welche aus Gnade ertheilt worden (s. Gerh. art  
 über diese St. loci theol. T. V. S. 50.). Wenn aber Luth.  
 das « und dawider streitet » dazusetzt, so verwahrt er sich da-  
 durch vor einer Einseitigkeit, in welche seine Anhänger fielen.  
 Denn nicht weniger einseitig ist es, wenn die älteren Ausleger  
 (Mel., Spener, Bisc., Gerh.) die Aufhebung des *κατά-  
 κριμα* ausschließlich auf den objektiven Akt der Sündenver-

ig beschränken, als wenn die neueren (Mey., de W.) Auffassung schlechthin verwerfen. Der mit γάρ anknüpfende 3. B. spricht ja bestimmt von der objektiven Verurtheilung der Sünde, wemgleich allerdings so, daß zugleich damit objektive Wirkung dieser göttlichen That in den Gläubigen mitgeteilt wird. Nach der Meinung des Ap. ist also das κατὰ νόμον für die Gläubigen zunächst deshalb aufgehoben, weil durch Christum die Gewalt der Sünde und des Todes in der Welt gebrochen wird (B. 4.), davon ist jedoch der entferntere Grund, daß in Christus selbst die ἀμαρτία verurtheilt ist. Der Vor. ἡλευθέρωσας, welcher die Befreiung der schon Geschehene darstellt, ist demnach ebenfalls auf objektive und auf die subjektive Erlösung zugleich zu beziehen.

Die objektive Erlösung, durch den Glauben angeeignet, ist durch subjektiv die Gewalt der Sünde und des Todes gebrochen. Unter den älteren Auslegern hebt Beza insbesondere hervor, daß nicht bloß von der remissio peccatorum die Rede sei, sondern von der sanctificatio in nobis inchoata, sit τεκμήριον nostrae in Christum insitionis, in der Insitio aber liegt auch die Theilnahme an seinem Versterben, von welchem R. 6. handelte. Merkwürdig ist, daß die Paraphrase des Gr. schon der Anfang dieses Kap. an, welches er überhaupt durchgängig sehr kurz und ethnisiert hat: quodsi nunc nonnullae etiam gentes pristinae servitutis resident in nonnullis gentibus, tamen eas pio studio superabunt etc. — Es ist der Zusatz im 1. B. μὴ κατὰ σάρκα κ. τ. λ. in Rücksicht zu untersuchen. Wäre er ächt, so könnte man, unter Voraussetzung, daß auch hier dem Bestimmung der erforderliche Art. τοῖς am Anfange fehle (Chrysost.), wie Beza übersetzen: «welche auch solche sind, die sich nicht nach dem Fleische wandeln», oder mit der Pesch. das τοῖς mit περιπατοῦσιν verbinden: «denen, die in Christo nicht nach dem Fleische wandeln», oder mit Aret. als Bedingungsatz fassen: «da sie nicht nach dem Fleische wandeln.» Die letztere wäre wider den Sinn des Ap., da derjenige, welcher sich nach dem Fleische wandelt, auch nicht ἐν Χριστῷ ist; man müßte zu einer der beiden andern entschließen, und die Worte

**F G** (wo jedoch ein leerer Raum), einigen Uebersetzungen  
 Vätern; *μη κατὰ σάρκα περιπατοῦσι* liest **A D** (v. c.  
 Korrektor, eine zweite Hand hat im griechischen, aber  
 lateinischen Text *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* hinzugefügt), v. c.  
 Vulg., mehrere latein. Väter und Chrys. (Bengel  
 nahe liegt nun die Wahrscheinlichkeit, daß die Lesart  
 anfangs zur Hälfte aus dem 4. B. entlehnten und  
 geschrieben haben, um sogleich den Grund bestimmter zu  
 war um für die *οἱ ἐν Χριστῷ* das *κατάκριμα*  
 sei, und daß späterhin zur Vervollständigung auch  
 Hälfte hinzugefügt wurde. — Dem *νόμος τ. ἁμ.*  
*ἁμ.* steht nur Ein anderer *νόμος*, der *νόμος τοῦ*  
*ζωῆς* gegenüber, und es erweist sich hiemit die *ζωή*, die  
 dem *πνεῦμα* ausgeht, nicht nur als das Princip, wodurch  
 Sünde aufgehoben wird, sondern auch als die den Tod über-  
 windende Kraft. Der Ausdruck *νόμος τ. ἁμ.* weist auf  
 zurück, und des Parallelismus wegen ist dann auch vor  
*νόμος τ. πνεύματος* die Rede, beides sind herrschen-  
 nach bestimmten Gesetzen wirkende Kräfte und können  
*νόμοι* heißen. In Betreff des einen in *θάνατος* lie-  
 genden Moments, dem des innern Glücks, welches aus der  
 zichtung auf 7, 24. folgt, ist klar, daß der Leben gebend  
 es aufhebt; aber schon *κατάκριμα*, wenn man es  
 demselben Sinne erwarten muß, wie 5, 16., läßt in der  
 auch das Moment des Glückes im Leben.

t), mit τ. ζωῆς (Luth., de W.), mit dem Verb. ἤλευσε (Graßm., Vatabl., Koppe, Rück., Fr.) verbunden, und bei letzterer Verbindung hat man das ἐν nicht h, sondern in zu übersetzen, «denn außer Christo diese befreiende Wirksamkeit nicht eintreten, aber in Erscheinung Christi war ihre Möglichkeit und Verthung enthalten» (Mey.). Es giebt keine entscheidende Gründe gegen die ersteren Verbindungsweisen, doch wird Satz energischer bei der Verbindung der Worte mit dem ἤλευθ. In dem μέ spricht der Ap. hier zum letzten von sich als Repräsentanten, und geht nachher B. 4. zum auch des Plur. über.

B. 3. Angabe, auf welche Weise diese Befreiung zu e gekommen, mit Erwähnung des Zweckes in B. 4., τ B., als Folge der objektiven Versöhnung, die Ausung des subjektiven Zwiespaltes zwischen νόμος und σάρξ Dividuum nachweist. — Ueber die grammatische Fassung ten Worte τὸ γὰρ — νόμον hat sich das Urtheil fest- daß nämlich zu τὸ ἀδύνατον weder ein διὰ zu ergän- (Camerar., Beza), noch ein κατὰ, «was anlangt», >ch Olvkl. und Dlsch. sagen, noch auch ein ἐποίησε θεός (Graßm., Luth., Crell, Koppe), daß viel- die Worte eine Apposition zu dem nachfolgenden Satze bil- «lche hier des Nachdrucks halber vorausgeschickt ist, wofür ie bei Matthiä S. 805., vgl. κεφάλαιον οὖν ἐπὶ -εγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα Hebr. 8, 1. >erfügt schon die Vulg., Calv.: quod erat impossi- >gi, Beng.: deus (id, quod lex non poterat, nempe unare peccatum salvo peccatore) condemnavit um, und Cleric., welcher die Worte sehr angemessen :trägt, als ob τὸ ἀδύνατον — διὰ τῆς σαρκός am Ne des ganzen Satzes nach ἐν τῇ σαρκί stünde = ὅπερ -ἀδύνατον κ. τ. λ. Ἀδύνατον kann im akt. Sinne das enen, was eine ἀδυναμία in sich selbst hat, und nach zu Kap. 1, 19. 2, 4. erwähnten Gebrauche der Adj. für das Subst. hier so viel wie ἀδυναμία seyn (Fr.), s kann das bezeichnen, in Bezug worauf einem Andern ermögen fehlt, also im passiven Sinne das Unmög-

liche. Bei der aktiven Fassung des  $\tau\omicron$   $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$  —  $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$  hätten nun diese Worte des Appositionssatzes: «welches die Dynamik des Gesetzes war», den Sinn: «worin sie sich zeigte.» Mehr logische Genauigkeit gewährt der passive Sinn: «was dem Gesetze nicht möglich wäre.» — Das Unvermögen des Gesetzes liegt in jener  $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ , von der auch Gal. 3, 21. Hebr. 7, 18. die Rede ist.  $\acute{\epsilon}\nu$   $\tilde{\omega}$  ist man nach dem gangbarsten klassischen Sprachgebrauch temporal zu fassen geneigt (als) (Beza); aber weder wenn wir es in diesem Sinne nehmen, noch wenn es wie Kap. 2, 1. als reines Relativ genommen wird, ergibt sich ein passender Sinn; schon der Syrer und wahrscheinlich auch der lat. Uebersetzer nehmen es als Kausalpartikel «inwiefern» oder «weil», welche Bedeutung zwar im Klassischen seltener vorkommt, aber doch nicht bloß, wie Calv. meint, den Hebraismus angehört, s. Beispiele bei Bernhardy Syntax S. 211. Die  $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$  des Gesetzes kann in dem Mangel an schuldtilgender (Apg. 13, 38. 39.) oder auch an belebender Kraft bestehen; ohne noch auf das Nachfolgende zu blicken, leitet, was vorhergeht, darauf, zunächst an die Dynamik des Gesetzes zur Belebung zu denken, also ganz wie Gal. 3, 21., und darauf führt dann auch das Nachfolgende.  $\Delta\iota\ \tau\eta\varsigma$   $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$  ist gesetzt, indem die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  als thätiges gegenkämpfendes Princip gedacht ist; man kann daher nicht mit de W. sagen, daß  $\delta\iota\alpha$   $\tau\eta\nu$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$  schicklicher wäre, und noch weniger darf man es mit Beza und Seml. im Sinne von  $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\eta$   $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$  (7, 5) nehmen —  $\tau\omicron\nu$   $\acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\nu$   $\nu\acute{\iota}\omicron\nu$  mit Nachdruck vorangestellt; die Persönlichkeit des in Christo erschienenen Logos als präexistierend gedacht, wie Phil. 2, 5 ff.; über den Sinn von  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  s. zu 1, 3. Der Genit.  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$  bezeichnet die Eigenschaft der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  aber kann nicht, wie neuerlich wieder von Rück., Fr., de W. =  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  genommen werden; es sprechen dagegen schon die oben bei R. 7. und in der Entwicklung des Begriffes  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  zu R. 1, 3. angeführten Gründe; dazu kommt, daß sich der Ap. den  $\acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$  gewiß nicht als einen bloßen Menschengestalt dachte, der bei seiner Menschwerdung sich nur mit einer leiblichen Hülle umgeben, der Begriff der Menschennatur wurde gewiß nicht für ihn durch den bloßen Begriff der Leiblichkeit er-

pft \*). Bei der Fassung der *σαρξ* als Leib wurde *ἐν σώματι* als Bezeichnung des Gewandes, in dem Christus erschien, angesehen, in quo regiam sellam Peccatus casset, wie Fr. sagt; Pisc. nimmt *ἐν* sogar für *eis*. In verwandten Stellen, wo *ὁμοίωμα* vorkommt, 5, 14. 6, 5. besonders Phil. 2, 7. *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* könnten darauf leiten, *ἐν ὁμοιώματι*, wie sonst *ἐν* mit Particiven vorkommt, geradezu als Umschreibung des Advverb. Objekt. zu nehmen = *ὁμοιον σαρκὶ ἀμαρτίας*, in welcher Falle *σαρξ*, wie nachher *ἐν τῇ σαρκί*, Bezeichnung der wirklich sinnlichen Natur überhaupt wäre. Da jedoch für Menschwerdung Christi die Phrasen *γενεσθῶθῆναι*, *ἐξ ἑνὸς σαρκὶ* gewöhnlich geworden, so ziehen wir vor, mit Beibehaltung der eben erwähnten Bedeutung von *ἐν* den vorliegenden Ausdruck so aufzulösen: *ἐν σαρκὶ ὁμοίᾳ σαρκὶ ἀμαρτίας*. So wird also Christus als in allen Dingen den Menschen *ὁμοιοπαθής* (Apg. 14, 15. Sak. 5, 17.) vorgestellt, als *μορφήν δούλου λαβών* (Phil. 2, 7.) — auch kann nicht bloß auf die Leiblichkeit bezogen werden — nur Ausnahme der Sünde Hebr. 4, 15. *Καὶ περὶ ἀμαρτίας* wie Beza rügend bemerkt, fast von allen Auslegern *ἐν* mit *κατέχευε* verbunden, Luth.: «und verdammete Sünde im Fleisch durch Sünde.» Diese Verbindung leitet zunächst an dem Uebelstande, daß, wenn man nicht *καὶ* Galv. im Sinne von «sogar» nehmen will, das Participium eines verb. fin. ermangeln würde; wollte man sich auch dies gefallen lassen, so ist doch der Sinn, den jene Ausleger herausbringen, so unbefriedigend, daß die *ἐν* ganz von dieser Verbindung abgestanden sind. Wird *περὶ ἀμαρτίας* an *πέμψας* angeschlossen, so kann der *ἐν* nur seyn: «um der Sünde willen», d. i. «um ihr ein Ende zu machen.» Von Orig., Pel., Aug., Mel., Galv., Heum. wird *περὶ ἀμαρτίας* wie Hebr. 10, 6. 18., Ps. 40, 6. mit Ergänzung von *ἵνα* als Bezeich-

\*) Die älteste gegen die Gnostiker gerichtete Vertheidigung des *ἀφ' ἑαυτοῦ*, daß die *incarnatio* auch die Annahme des Menschengewandes voraussetze, bei Tertullian *de carne Christi* c. 10., s. Neander's Anecdota Gnostica S. 403.

nung eines Sündopfers genommen; Andere heben, auch wenn sie das Wort nicht so auffassen, dennoch die Beziehung auf Sühnung der Sünde hervor. An sich ist der Ausdruck *κατὰ ἀμαρτίας* unbestimmt, ob er nun gerade den Endzweck der Sühnung ausdrücken solle, hängt davon ab, ob die folgenden Worte von dem stellvertretenden Leiden des Erlösers handeln. Ausführlich finden sich die verschiedenen Erklärungen namentlich bei Rück. besprochen. Was die Verbindung von *ἐν τῇ σαρκί* anlangt, so leitet schon der Mangel des Artik. *τῆς ἐν τ. σ.* darauf, es nicht mit *τῆν ἀμ.* zu verbinden; gefast man indeß auch zu, daß der Art. hier fehlen könnte, so spricht doch gegen diese Verbindung der Zusammenhang der Argumentation. *Καταργεῖν*, mit Beziehung auf das *κατὰρξ.* B. 1. gesetzt, muß metonymisch mit Rücksicht auf den effectus, welcher aus dem göttlichen Urtheilspruch hervorgeht, gefast werden, und zwar besteht dieser effectus entweder in der Aufhebung der Strafe, oder in der Aufhebung der ἀμ. Im ersteren Falle ergiebt sich der Sinn, welchen mit verschiedenen Modificationen Orig., Eras., Calv., Mel., Cal., Heum., Usteri, Dähne, Dlsb. entwickeln: «Da das Gesetz nicht im Stande war, die Sünden solcherweise zu verurtheilen, daß der Mensch von der Schuld befreit würde, so sandte Gott seinen Sohn in leidendfähiger, menschlicher Natur, und indem diese das Todesleiden über sich nahm, wurde die Sünde des Geschlechts zugleich mit bestraft.» Es sind jedoch mehrere Gründe, welche dieser Erklärung entgegenstehen, vornämlich der Folgesatz in B. 4. und der vorangeschickte Appositionssatz *τὸ γὰρ — διὰ τῆς σαρκός.* Wäre von Aufhebung der Sündenschuld die Rede, so wüde man erwarten, daß B. 4. dem Sinne nach als Folge ausspreche: *ἵνα ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν ἐκ πίστεως ἢ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου,* statt dessen spricht jener Folgesatz von der realen Erfüllung der Gesetzesforderung durch die Gläubigen. Freilich hat man auch aus B. 4. einen ähnlichen Sinn zu gewinnen gesucht, aber durch Auffassungen, die nicht gebilligt werden können. So wenn Calv., Pisc., Cal., Wolf erklären: «damit durch zugerechnete Gnade die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt würde», Arctius: «damit es in der Menschennatur zu einer vollkommenen Gesetzesfüllung komme

(in Christo als dem Repräsentanten)», Covc., Koppe: «damit das jus legis, d. i. die Verheißungen, die dem Gerechten zukommen, unser würden», Kölln., Fr.: «damit der rechtfertigende, Leben mittheilende Ausspruch des Gesetzes an uns in Erfüllung gehe.» Gegen alle diese Auffassungen lassen sich gegründete Anwendungen machen. Wollte man indeß den 4. B. mit jener besonders von der luth. Orthodorie vertheidigten Erklärung vereinigen, so müßte man sich vielmehr darauf berufen, daß ja namentlich das 6. K. gezeigt hat, daß der Ap. auf das Bestimmteste das neue Leben der Gläubigen als die Folge ihrer Theilnahme an dem stellvertretenden Leiden Christi betrachtet. Weniger wird man vermögen, die Schwierigkeit, welche in dieser Hinsicht die ersten Worte des 3. B. darbieten, zu beseitigen. Die durch den Gegensatz der *σάρξ* entstandene *ἀσθένεια* des Gesetzes besteht ja nämlich doch nicht darin, daß es unvermögend ist, die Schuld zu tilgen, sondern, daß es nicht zu beleben vermag. Calv. sagt freilich ohne Weiteres: *Dominus gratuita sua misericordia nos in Christo iustificavit, id quod legi erat impossibile*, Mel. hilft sich durch den Doppelsinn des *tollere peccata*, welches das Gesetz nicht könne, Christus aber gethan habe, Covc. giebt dem *κατέκρωσε τὴν ἁμ.* die eigene Bed.: *condemnatio pecc. nihil est aliud quam ablatio tituli, propter quem iusta erat peccati petitio et legitima possessio*, d. h. nach seiner weiteren Erklärung: «das Gesetz mußte selbst der Sünde das Recht, die Todesherrschaft über den Menschen auszuüben, zugestehen, und konnte sie mithin nicht verdammen, Gott aber that dieß, indem Christus für Alle die Genugthuung leistete», Beng. giebt dem *condemnare pecc.* die nähere Bestimmung *salvo peccatore*, die jedoch der Text nicht ausdrückt, Andere noch anders. Außer dem müssen wir fragen: ist in den Worten von einem stellvertretenden Strafleiden die Rede, reichte es dann nicht zu dem Zwecke des Ap. hin, bloß zu sagen: *πέμψας τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν ἐν σαρκί*? Will man entgegenen, die Pointe liege eben darin, daß mit der am Körper vollzogenen Hinrichtung auch zugleich die Sünde selbst hingerichtet worden sei, und daß B. aus diesem Grunde *ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς τῆς ἁμ.* schreiben



übersehen seyn, daß, wo der Ap. von einem Aufhob der Sündenschuld durch das stellvertretende Leiden Christi er immer den Plur. *αἱ ἀμαρτίαι* gebraucht, und nicht hier, den Sing.

So wenden wir uns also zu derjenigen Erklärung *κατακρίνειν*, nach welcher das Verurtheilen mit dem der Aufhebung der Sünde selbst verbunden gedacht wird, zunächst den Vortheil gewährt, daß alsdann die Wahrung des *ἐν ὁμοιώματι τῆς σ. ἀ.* durchaus motivirt. Der sich alsdann ergebende Sinn ist nämlich folgender: Das Gesetz unfähig war, die Gerechtigkeit bei dem Menschen zu bringen, so hob Gott, indem er seinen eigenen Sohn der sündlichen Menschennatur ähnliche Menschheit eintrug, die Sünde in dieser Menschennatur auf. Wenn es nicht und für sich nicht zweifelhaft ist, daß *κατακρίνειν* in diesem Sinne gebraucht werden kann, so haben wir noch beständige biblische Belege in dem *κρίνειν* Joh. 12, 31. 16, 11. vgl. in welchen Stellen der Sinn von *κρίνειν* kein anderer, als von *κατακρίνειν* ist, so erklärt auch bereits Iren.: *condemnat pecc. et jam quasi condemnatum ejecit extra carnem* die Ausleger haben auch *κατακρίνειν* 2 Petr. 2, 6. verglichen, doch nicht mit Recht, wohl aber ist der Gebrauch von *κρίνειν* 1 Petr. 4, 6. zu vergleichen. Von Rück. namentlich sind gegen diese Erklärung Einwendungen erhoben worden, insbesondere die. es sei diese Ansicht ganz dem Geist

durch evacuavit zu Grunde, welcher Tertull. folgt, so wie dessen Erklärung (s. Neander Antignost. S. 414.), und findet sich bei Pel., Chryf., Theod., Theoph., nur daß sie nicht überall rein heraustritt \*). Sie verbinden nämlich das *περὶ ἁμαρτίας* mit *κατέκρινε* in dem Sinne: «weil die Sünde dem Sündlosen den Tod brachte.» Eine moderne Ansicht kann also die Idee einer Erlösung der Menschheit durch Christi Sündlosigkeit nicht genannt werden, und nur das ließe sich vielleicht als Bedenken gegen sie geltend machen, daß wir bei B., wo er sonst von der Erlösung spricht, diese Seite nicht hervorgehoben fänden; allein auch das ist nicht richtig, da ja doch in dem, was R. 5, 19. und Phil. 2. von der *ἰνακῶν* Christi lehren, dieselbe Idee liegt. Nach der Reformation war Beza der Erste, welcher jene erwähnte Erklärung wieder aufnahm; und neuerlich ist sie vertheidigt worden von Winzer, Kölln., Neander, de W., Mey. Nach zwei Seiten hin bedarf sie nun noch einer dogmatischen Beleuchtung: man fragt 1) in welchem Sinne konnte die Sünde in Christo aufgehoben werden, wenn sie doch, wie es zu gleicher Zeit heißt, an ihm nicht haftete? 2) inwiefern konnte dieser Proceß, welcher in ihm vor sich ging, von Folge für die Erlöseten seyn? Das System von Dippel, Menken, Hasencamp, Irving gründet auf diesen Ausspruch in Verbindung mit Hebr. 9, 28. 2 Kor. 5, 21. u. a. die Lehre einer realen Macht der *concupiscentia* in Christo und setzt die erlösende Thätigkeit in die fortgehende Bestiegung derselben \*\*). Das Richtige aber ist

\*) Idcirco — sagt Pel. — dicitur in similitudinem carnis peccati suscepta carne venisse et peccatum in eadem carne damnasse: quoniam carnem, quam susceperat, innoxiam servaverit ab omni contagione peccati. Bei den griech. Interpreten (Chryf.) Theoph.: *ὅτι γὰρ δὴ ἄλλην σάρκα ἀνέλαβεν, ἀλλ' αὐτὴν ταύτην λαβὼν, ἤγλασε καὶ ἐξερίνωσε, κατακρίνας τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ τῇ προσληφθεύσῃ, καὶ δεξίας, ὅτι οὐ φύσει ἁμαρτωλὸς ἡ σὰρξ, Det., Eshol. bei Matth., Theod.: ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ λόγος ἐνανθρωπήσας, δι' ἀνθρωπεύσεως σαρκὸς τὴν ἁμαρτίαν κατέλυσε, πᾶσαν μὲν δικαιοσύνην πεληρωκώς, μῶμον δὲ οὐ δεξιόμενος ἁμαρτίας.*

\*\*) Siehe die sehr gründliche exegetische Widerlegung in dem Aufsatz „Geschichtliches aus der Veröhnungslehre“, 3. Art. in der Ev. Kirchenz. 1838. Nr. 62 f.

nur dieses, daß der Ausdruck des Ap. die fortgesetzte Möglichkeit, einen andern Willen als Gott zu haben, bei Christo voraussetzt, so daß Christi Heiligkeit fortgehend als die aufgehobene Möglichkeit des Anderskönnens zu denken, und eben darum nicht bloß sein günstiges Geschick, sondern sein Bet ist. Da jedoch zur Heiligkeit nicht bloß die Negation des Anders als Gott will thun, sondern auch des Anderswollens gehört, so gilt jene Negation ebensosehr in Betreff der ungerordneten concupiscentia, als der gesetzwidrigen Handlung. Mit dem Uebergehen des Geistes dieses sündlosen Christus geht nun auch dieselbe Abschaffung des sündlichen Princips auf die Gläubigen über — der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ befreit sie von dem νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου.

B. 4. Τὸ δικαίωμα τ. νόμον «die Sägung» kollektivisch gebraucht, statt des bloßen νόμος, dient entweder zur Amplificirung des Begriffes νόμος, oder auch dazu, die Objectivität des Gesetzes auszudrücken. Πληροῦν τ. νόμου, viel leicht nur in der gewöhnlichen Bed. wie φυλάσσειν, τελῶν τ. ν., vielleicht aber auch in der Bed. ad finem perducere, prorsus complere (Aret.), welche auch Bretschn. Lex. 3. A. hier angenommen: ut finem habeat, wie Matth. 5, 17., so in der Phrase πλ. τ. δρόμον Αpg. 13, 25., daher auch nicht ἐφ' ἡμῶν, sondern ἐν ἡμῖν, so daß ἐν durch «in» oder «an» übersetzt werden kann; übersetzt man in, so schließt dieses nicht die äußere Bethätigung aus, da die dem Gesetze angemessene Gesinnung auch in die Handlung übergeht. Warum drückte sich der Ap. so aus und schrieb nicht ἵνα πληρωσόμεν; Allerdings wohl, weil er die nova obedientia als Gnadenwerk Gottes bezeichnen wollte (Dish., de W.). Vollkommene Heiligkeit der Menschen — das letzte Endziel der Erlösung Kol. 1, 22. Eph. 2, 10. \*Die lutherischen und auch reformirte (Calv.) und katholische Interpreten — die letzteren nach der Uebersetzung der Vulg. justificatio — wollten nur an die justitia imputata denken\*). Aber der Ju

\*) Auch die griech. Ausleger haben eigentlich diese Auffassung, so sagt Deff., nachdem er δικαίωμα mit Christ. als ὁ σκοπὸς τ. νόμου erklärt: τίς δὲ ὁ σκοπὸς τ. νόμου; τὸ μὴ γίνεσθαι ἡμῶς ὑπευθύνους

tenhang sowohl mit dem Vorhergehenden, als mit dem mittelbar Nachfolgenden zeigt unwidersprechlich, daß man an subjektiv gewordene Gesetzesfüllung, an die *inchoata novamentia* zu denken habe, Mit Unrecht läßt Rück. die griech. Uebersetzung ganz unberücksichtigt und erweckt die Meinung, als ob die kathol. Interpreten nach ihrer Uebersetzung *justificatio* gängig an die objektive imputirte Gerechtigkeit gedacht hätten; so erklären zwar einige Wenige, wie Ambr., dagegen die meisten bei weitem die Meisten, wie dieß aus dem Geiste des Augustinus hervorgeht, Toletus, Corn. a Lap., Calista Aug. selbst (welcher übrigens die Uebersetz. *justitia vocatur*) *justificatio* im Sinne von *justitia*, Corn. a Lap.: *tantum, quod lex praecipit, quasi justum et plenum tenemus*. Die von Kölln. und Fr. vertheidigte Bedeutung *sententia absolutoria* (s. oben S. 279.) kann hier angenommen werden, denn nach der Ansicht jener Ausleger soll darunter die Verheißung der *ζωή* (Röm. 10, 5.) verstanden werden, und diese kann doch nur auf sehr mittelbare Weise eine Gerechtfertigung des mit der *ζωή* beglückten Menschen genannt werden; überdieß entscheidet auch der Zusammenhang dagegen. *Τοῖς μὴ κ. τ. λ.* von de W. ohne Bestätigung des Artik. sehr mit Unrecht übersezt «wenn nicht s. w., vielmehr stellt der Ap. als Faktum auf, daß in den Erlöseten der Wandel *κατὰ πνεῦμα* eintritt. Wenn Rück., in solchen Fällen sagen, daß der Ap. die Erlöseten ideal betrachtet habe, so erscheint dieser Ausdruck nicht ganz angebracht, denn das *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* will doch nicht die völlige Sündlosigkeit bezeichnen, daß aber der Wandel der Christen *a parte potiori κατὰ πνεῦμα* sei, ist gerade die Meinung des Ap.

B. 5. Keinesweges ist, wie auch noch de W. sagt, *κατὰ σάρκα* mit *φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός* gleichbedeu-

and nachher: *προσέθηκε, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ὡσεὶ εἶπε κατώρθωται μὲν ἐν ἡμῖν ὁ σκοπὸς τ. ν. διὰ τ. X., ἀλλὰ καὶ ἡμῶν χρεῖα*. Deß. spricht am deutlichsten die luth. Z aus, da er das *πληροῦσθαι* des *δικαίωμα* bestimmt in die Aufhebung des Fluches legt, dasselbe ist indeß auch die Meinung von Chrys., de Theroth. Auch Methodius in den Fragmenten bei Epiph. *δικαίωμα* dem Anscheine nach wie Chrys.

tend, vielmehr weist der Ausdruck auf das Walten, Vorhandenseyn des Geistes in den Gläubigen hin (Röm. 5, 5), durch ihren Glauben ist auf die bei der letzteren Stelle angegebene Weise eine Veränderung in ihnen vorgegangen, sind sie unter den Einfluß des πνεῦμα gekommen, und die Folge davon ist nunmehr das φρόνημα τοῦ πνεύματος, daß die praktischen Bestrebungen ebenfalls auf das gehen, was dem πνεῦμα angemessen ist. Vgl. Gal. 5, 25.: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ σοιζῶμεν.

B. 6. Der Anschluß dieses zweiten γάρ an das Vorhergehende hat Schwierigkeit gemacht, so daß Mehrere es als part. transeundi bezeichnen (vgl. Usteri zu Plat. Consul. ad Apoll. c. 8.), Rück. aber in A. 1. das zweite γάρ als zweiten Erläuterungsatz zu B. 4. betrachtet. Beispiele, wo zwei nach einander gesetzte γάρ zur Begründung eines vorgegangenen Satzes dienen; kommen auch bei den Klassikern vor\*). Aber es befriedigt ja auch die logische Verbindung, wenn wir B. 6. als Begründung von B. 5. nehmen, zumal wenn wir dabei auch noch auf B. 2. zurückblicken: das πν. der Gläubigen ist das πν. τῆς ζωῆς, es richtet sich daher auch auf die ζωή; da ζωή hier neben εἰρήνη vorkommt, so ist zu schließen, daß es das Moment des innern Lebensgefühls der Seligkeit wenigstens mit in sich befaßt, und θάνατ. in dem Sinne steht, den es B. 2. und 7, 24. hatte, daneben kann aber auch noch das Moment des jenseitigen Glends darin liegen. Die zweimalige, auch dreimalige Wiederholung des γάρ am Anfange von Sätzen, von denen der eine zur Begründung des andern dient, ist bei Klassikern häufig, Xenoph. Conv. S. 147. ed. Bornem.

B. 7. Aus der fleischlichen Gesinnung muß das Gegenteil von ζωή und εἰρήνη hervorgehen, denn ihr Wesen besteht in einer Entfremdung von Gott. Auch hier zeigt sich (vgl. über σάφξ zu A. 1, 3.), daß P. wie 1 Joh. 3, 4. als

\*) Lukan Lexiph. c. 14.: ἐγὼ δὲ, κρύος γὰρ ἐστίν, ἦδιον ἂν εὐζωροτέρῳ ὑποπικνύζοιμι, καὶ γὰρ χειμῶνός εἰμι κ. τ. λ. Vgl. Frijsche Quaest. Lucian. S. 183. Vgl. im Hebr. den Gebrauch des ׀־׀־׀־ für denn -- und, s. meinen Comment. zur Bergpred. zu Matth. 7, 14.

Wesen aller Sünde anseht «das Anderswollen als Gott.» göttliche Wille soll in aller Hinsicht Lebensgesetz des von Geschaffenen seyn, jede Abweichung davon beruht also tag es zum Bewußtseyn kommen, oder nicht — auf einer scharf gegen Gott; die Leugnung dieser Wahrheit ist nur hervorgegangen, daß man die Benennung *ἔχθρα* eig nur von den sogenannten *peccatis theologicis* der scharf = jesuitischen Moral verstehen zu können glaubte, d. h. scharfen, die aus einem bewußten Gegensatz gegen Gott gingen \*). — Der Beweis für das *οὐδὲ γὰρ δύναται* im 7. K. geführt, es wurde dort gezeigt, daß das bessere unter der Knechtschaft der Triebe der *σάρξ* steht; die *πνῆμα* heben hervor, daß dieser Satz absolut gelte, insofern wo das *πνεῦμα* einkehre, nicht sowohl die *σάρξ* dem *τοῦ Θεοῦ* diene, als vielmehr ganz aufgehoben werde, was ist richtig, wenn in *σάρξ* an dieser St. nicht bloß der differente Begriff der sinnlichen Kräfte liegt \*\*).

B. 8. Das *δέ*, welches früher von Mehreren sprachergo übertragen (Calv., Beza), ist neuerlich von Mey., Fr., de W. richtig so gefaßt worden, daß es dazu dient, den Satz *διότι — Θεόν* fortzuführen,

\*) Mel.: hic locus maxime refutat Pelagianos et omnes, qui volunt, homines sine sp. s. legi dei obedire. Sed hic error dicitur, quod putant lege dei tantum externam disciplinam relictam haec imaginatio abducit eos a recta via. Sciendum est igitur Deum requiri internam obedientiam et quidem perfectam. Animus securus sine sp. s. non videt iram et iudicium. Rursus animus perterrefactus, ut in Saul et Juda, ubi timores sine fide et consolatione sp. s., concipit horribilem iram et indignationem adversus Deum. Itaque P. hic non tantum vitia vel alia nota vitia, odia etc. accusat, sed multo magis iram horum malorum, scilicet ignorantiam Dei, dubitationem, iram adversus Deum.

\*\*) Def.: *ἐν ὄρω μὲν γὰρ ἐστὶ, δῆλον ὅτι οὐχ ὑποτάσσεται, ἀλλὰ καὶ παρέλθῃ καὶ ἀπογένῃται τοῦ ἀνθρώπου, οὐδ' ὅπως ἐστὶν, ὅς οὕτως ὑποτάσσεται.* Aug. Prop. 49.: quomodo recte dicitur non posse calefieri, neque enim potest; sed cum ad calorem solvitur et calescit aqua, jam nemo potest nivem calefacere.

Men.: «man lese nur τῆ γὰρ νόμῳ — δύναται schne-  
ler — wie ein incisum — um die Richtigkeit dieses Kerns  
einzusehen.» Man hat anzunehmen, daß — schon über-  
tend zu B. 9. — der Gedanke, welchen διότι — *dein* die  
strakt ausgedrückt hat, nunmehr konkret ausgesprochen wird.  
Nach Rück.'s Meinung wäre das logische Verhältniß dieses:  
«Das Streben der σάρξ ist feindselig gegen Gott, die aber,  
welche dieß Streben haben, können Gott nicht gefallen, also —  
kann ihnen auch nur der Tod zu Theil werden.» Aber dann  
wäre gerade der eigentliche Schluß übergangen.

B. 9. Der Ap. hat schon im Vorhergehenden voran-  
gesetzt, daß auch die Glieder der Gemeinde, an welche er schreibt,  
πνευματικοί seien, er wiederholt diese Zuversicht, doch nicht  
ohne leise Warnung. Calv.: simul tamen explicans,  
quid valeat spiritus Dei in electis, hortatur eos  
ad vitae novitatem. *Ἐπερ* ist von Chrys., Theoph.,  
Erasm., Dlsk. im Sinne von *επειδήπερ* genommen wor-  
den, doch macht schon der Gegensatz *εἰ δὲ τις πνεῦμα Χρ-  
στοῦ οὐκ ἔχει* wahrscheinlich, daß es vielmehr in dem von  
Herm. zu Vig. S. 831. begründeten Sinne von «wenn an-  
ders» steht\*). Diese Bed. ist hier ganz am Orte; denn wenn

\*) Ich habe in meinen „Beiträgen zur neutestamentl. Sprach-  
erklärung“ S. 146 f. aus den Klassikern und aus Kirchenvätern zu ge-  
gen gesucht, daß die spätere Zeit *εἴγε* und *εἴπερ* „wenn denn“ und  
„wenn anders“ nicht mehr überall unterschieden habe; Fr. hat in seinen  
Präliminarien S. 67 f. das Gegentheil darzuthun unternommen. In  
dieser Interpret den Unterschied beider Partikeln so ausdrückt „wenn, wie  
ich glaube“ und „wenn, wie ich voraussetzen darf“, da ferne in der  
Natur der Sache liegt, daß ich eine Wahrheit, obgleich ich von ihr über-  
zeugt bin, hypothetisch aussprechen kann, gerade um beim Hörer oder  
Leser, der von ihr überzeugt ist, eine um so zuversichtlichere Affirmation  
zu bewirken, so sieht man ein, daß die Auffassung der einzelnen Stellen  
sehr durch die Subjektivität und Willkür des Interpreten bedingt wird.  
es kommt noch dazu, daß man in einigen Verbindungen auch *εἴγε* im  
Sinne des verstärkten *εἰ* für *εἰ* — *γε* nehmen kann. Daß nun der Ge-  
ner in Beurtheilung betreffender Stellen mit Befangenheit verfährt, wo-  
für giebt den deutlichsten Beweis, wenn er seine Meinung, daß *εἴγε* fast  
heißt „wenn denn, wie ich glaube“, auch bei Chrys. de compunctione  
cordis I. I. c. 1. rechtfertigen will, wo es heißt: *τοιαῦτα ἄναγας ἀ-  
θρώπων συνέχει κατὰ ἄπερ εἰ τις μετὰ ἀκριβείας ἐξετάζειν ἐθέλω*,

B. am Anfange des Briefes seine Freude über den Glaube der Gemeinde ausdrückt, so steht ja dem nicht entgegen, er doch noch durch ein solches «wenn anders» einen Zweifel, oder richtiger eine leise Ermahnung ausprechen konnte. — Das *εἶναι τοῦ Χριστοῦ* im vollen Sinne ist mit dem *εἶναι ἐν αὐτῷ*, und dieses wiederum mit dem *καὶ αὐτὸν ἔχειν*; der Geist Gottes wird Geist Christi genannt, insofern für den Christen alle Mittheilung Gottes an sich durch Christum vermittelt ist, insofern in Christo die Kirche zu einem Tempel Gottes im Geiste heranwächst 2, 21. 22.

B. 10. 11. Große Verheißung für die, welche das B. haben. Das ist klar, daß der Ap. hier die vollstän- dige Wirkung des Geistes Christi auf den Leib als seine letzte vollendende Wirkung auf die Gläubigen darstellt, aber darüber die Ansichten der Ausleger divergirt, ob diese vollendende Wirkung eine sittliche oder eine physische sei. Einige, wie Chrys., Theod., Theoph., Clarus, Schlicht., Koppe, haben den 10. B. von der sittlichen, den 11. von der physischen Belebung verstanden, Grasm., Calv., Geste, Locke, Heum., Ammon, Kölln. in beiden B. die geistige Belebung ausgedrückt gefunden, de W. aber, daß, wie Joh. 5, 21., in beiden Versen der Begriff geistiger und leiblicher Belebung untrennbar verbunden sei. Fragen wir zuerst, worauf die Worte an sich leiten, so scheint *νεκρός* im ethischen Sinn hinzudeuten, denn identisch mit *θνήσκω* ist es doch an und für sich nicht seyn; innerhalb des Bereichs der sinnlichen Triebe dauern die unwillkürlichen Reizungen ungeordneten Lust länger fort, als in dem rein geistigen

---

*ἵνα τὸν μετὰ ἀκριβείας, οὐ πᾶσεται ὀδυρόμενος καὶ πενθῶν.* Je eigner hat sich überreden können, zu glauben, daß „nicht das B. entgegenstehe“, hier zu erklären: „wenn's denn, wie ich glaube, ist, die menschlichen Leiden genau zu erwägen.“ Was den amantl. Gebrauch beider Partikeln betrifft, so beruft sich Chrysostomus unserer St. vorzugsweise auf 2 Thess. 1, 6. zum Belege daß *εἴπερ* für *ἐπειδήπερ* von Paulus gebraucht werde. Unzweifelhaft allerdings auch diese St. nicht, da der Ap. hier auch rhetorischer- hypothetisch aussprechen konnte, was ihm und den Lesern gewiß war.



ποιησαι και τα σωμα ο. v. von εγωμωτε Beleitung vi  
 so widerstrebt der Sprachgebrauch, denn *θυητος* kan  
 weniger = *νεκρος* seyn, als *νεκρος* = *θυητος*, und  
*ποιειν* vom *σωμα* gebraucht, kann doch nur die physische  
 lebung bezeichnen (Röm. 4, 17. 1 Kor. 15, 36.); sonst  
 es beim Ap. auch von geistiger Beleitung vor Gal. 3  
 2 Kor. 3, 6. 1 Tim. 6, 13. (?) \*). Der Zusammenhang  
 beider Verse — sie bilden doch einen Gegensatz — ist  
 nicht zu, im 11. V. die Beziehung auf die vereinstige Befreiung  
 des Leibes zuzugeben, und die Beziehung auf ethische Befreiung  
 nur im 10. V. fest zu halten. Auf ein ähnliches Verfahren  
 aber auch die von de W. angenommene Doppelbeziehung zu  
 führen, denn sie ist nur dann zulässig, wenn die Leibliche Befreiung,  
 wie sie auch D. S. h. faßt, als Endpunkt der geistlichen Befreiung  
 angesehen wird, wie dieses R. 6, 8. der Fall war; so müßte  
 also doch in beiden Versen an eine verschiedene Art der Befreiung  
 denken, und dieß läßt, wie es scheint, das gegenständige  
 Verhältniß beider Verse nicht zu. Wir treten demnach  
 überwiegenden Mehrzahl der neueren Ausleger bei, welche  
 dem Vorgange von Aug., Beza, Cal., Beng., A. Usteri in den Worten  
 des Ap. die Verheißung einer wirkenden physischen Wirkung  
 des Geistes Christi in dem Leibe finden, Beng.: unus idemque  
 est spiritus, Christi est et qui est in fidelibus, ergo ut Christus  
 vit, sic fideles vivent. *Νεκρος* ist freilich an sich

er Ausdruck 2 Kor. 4, 11—14. einen Vergleich zu  
 r Ap. sagt: αἰ εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰη-  
 ῖνα καὶ ἡ ζωὴ Ἰησοῦ φανερωθῆ ἐν τῇ σαρκὶ ἡμῶν,  
 eiterhin: εἰδότες, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν  
 uās διὰ Ἰησοῦ ἐγερεῖ, an welcher Stelle neuerdings  
 s von Rūf. ἐγείρασθαι im uneigentlichen Sinne genom-  
 orden ist. Von Fr. ist dieser Gebrauch von νεκρός ein-  
 lischer genannt worden (vgl. Reiche), Mey. sagt:  
 üßt den Begriff conditioni mortis obnoxium (Aug.)  
 und in proleptischer Gewißheit des Erfolgs aus.  
 ese Fassung ist aus Arrian als Parallele angeführt  
 dissert. Epict. III. 10, 15.: περὶ τὸ σωματίον  
 ε ἐμὸν τὸ φύσει νεκρόν, ibid. III. 22, 41.: πῶς  
 ε ἀνεμπόδιζον εἶναι τι δύναται τῶν τοῦ σώματος;  
 ε μέγα ἢ ἀξιόλογον τὸ φύσει νεκρόν, ἢ γῆ, ὁ πη-  
 Doch ist bei diesen Stellen so wenig als bei der unsri-  
 sagen, νεκρός sei hyperbolisch oder proleptisch  
 vielmehr bezeichnet es den materiellen Stoff, welchen  
 wir todt nennen, im Gegensatz zu der sich aus sich  
 bewegenden Kraft des Geistes. — Δικαιοσύνη in  
 nach Aug. (de pecc. mer. et rem. I. c. 6. 7.), Gal.,  
 , Reiche von der Glaubensgerechtigkeit zu verstehen,  
 macht darauf aufmerksam, propter pecc. meritum  
 opter iustitiae meritum bilde eine Parallele. Allein  
 . beziehen wir nicht auf die adamitische Sünde, sondern  
 : den Individuen einwohnende; da ferner der Ap. im  
 gehenden von der dem Christen immanenten Wirkung  
 I. Geistes gesprochen hat, und B. 11. von der subjektiv  
 enden Wirkung der Erlösung handelt, so muß auch  
 σύνη von der dem Menschen subjektiv zugehörenden und  
 das πνεῦμα bewirkten Gerechtigkeit verstanden werden.  
 α im Gegensatz zu σῶμα kann nur der Geist des Men-  
 seyn, und zwar hat man nicht nöthig, mit Schol.  
 h. \*), de W., Mey. zu sagen, daß der Ap. ihn nur  
 so nenne, weil er das göttliche πνεῦμα in sich auf-  
 nen; denn, wie Rūf. richtig sagt, auch sonst spricht P.

) Τὴν ψυχὴν λέγει, ὡς πνευματικὴν ἤδη γεγεννημένην.  
 α. Comment. 1. Röm. Br.

vom πνεῦμα des Menschen, ohne daß gerade an diesen Ort der Benennung zu denken ist (B. 16. R. 1, 9. 1 Theff. 5, 2), anders verhält es sich 1 Kor. 14, 15. Das Subst. *λογισμῶν* phantischer, als das Partic. oder verb. fin. Was der 11. B. in dogmatischer Hinsicht von der Auferstehung ausspricht, ist einer genaueren Beleuchtung zu unterwerfen, wobei auch die kritische Frage über die Lesart in Betracht kommt. In Gen. *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* lesen hier ed. A B C (letzterer hat *αὐτῷ* statt *αὐτοῦ*), ungefähr 12 minusc., viele griech. und einige lat. Kirchenväter, die syrische *Lucif.*, Philox.: den Aff. *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* ed. D E F G J, die meisten minusc. (cf. Matth. ed. maj. & min.). Pesh., It., Bulg., Sahib., mehrere griech. und viele lat. Kirchenväter, die Ausgaben von Gram., Steph., Beng., Matthäi, Griesb., Knapp. Daß diese Kirchenväter wie auch die neuesten — mit Ausnahme von de B. — sich für die Lesart des Aff. entschieden haben, dazu hat vorzüglich eine Stelle in dem dial. de S. trin. des Mönches Marimus beigetragen (es findet sich dieser Dialog in den Werken des Athanasius T. II. und des Theodoret T. V. ed. Hal.) aus welcher hervorgeht, daß die Orthodoxen im Streite mit den die Persönlichkeit des heil. Geistes leugnenden Makcedoniern sich auf die Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος* κ. τ. λ. beriefen, um daraus die Persönlichkeit der dritten Hypostase zu erweisen, daß sie dagegen von den Makcedoniern der Verfälschung der Lesart beschuldigt wurden. Dieser Verdacht gewinnt auch dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß nur die zwei alexandrinischen alten Handschriften, welche an dem Haupttitel der Orthodoxy geschrieben worden, und diejenigen Uebersetzungen und auch nur diejenigen Väter, welche nach den makcedonischen Streitigkeiten lebten, diese Lesart kennen, daß dagegen die alten Autoritäten der Pesh., It., Iren., Tert., Orig., und den Aff. sprechen. Freilich kann dieser Verdacht nicht zu völliger Gewißheit werden, da wenigstens in Einer Stelle des Clem. Alex. Strom. III. S. 458. (545. ed. Ven.)

\*) Siehe die ausführliche Besprechung der Lesart in Griesb. *Th. de vera notione vocabuli πνεῦμα* in cap. VIII. ep. ad Rom. Opusc. I. 395 f.

r des Methodius bei Epiph. haeres. LXIV. Tom. I. 179. διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος sich noch vor der Periode der hnten Streitigkeiten findet, und die Annahme einer spätere Fälschung der Lesart dieser Kirchenväter geringere Wahrscheinlichkeit hat \*). De W. spricht die Meinung aus, es könne der Gen. in den Akt. verwandelt worden seyn, «weil es anstößig fand, daß der Geist das Werkzeug der Auferstehung seyn solle, da dieses sonst Christus ist»; dieser Grund wäre nun schon an sich etwas subtil, und da übergeschichtliche Zeugnisse ein vorhandenes dogmatisches Ine darthun, den Akt. in den Gen. zu verwandeln, so hat Vermuthung um so weniger etwas für sich. Erwägen nun den Sinn, der sich bei der einen und bei der andern ergibt, so kann man nicht den Gen., wie es Fr. thut, bloß auf den Grund hin zurückweisen, weil ja sonst nicht heil. Geist, sondern entweder Gott oder Christus als Todten-er genannt werden; denn so gut, wie die auferweckende führung des Vaters durch Christus vermittelt wird, kann auch der Christi Wirkung durch den Geist vermittelt werden. 1 Kor. 15, 45. heißt Christus — und zwar nach dem Zusammenhang mit Bezug auf die Auferstehung — πνεῦμα νοιοῦν. Wie Aristoteles, so betrachtet auch die neuere Philosophie den Geist als das potentielle prius des Leibes, als bildend; der von Christi Geist bestimmte und erfüllte Menschengeist bildet sich seinen eigenthümlichen Leib, so geht Neubelebung nicht minder vom Geist, als von Christus; und der Vater ist die ἀρχή, auf welche Alles zurückzuführen. Wohl aber könnte es scheinen, als ob die Lesart des Gen. auf eine Vorstellung von der Auferstehung führte, die mit 1 Kor. 15. nicht vereinigen läßt. Wird der Ausdruck

\*) Doch ist zu bemerken, wie auch aus anderen Umständen hervorgeht, daß die Fragmente des Methodius nur interpolirt auf uns gekommen sind, s. Dubinus de script. eccl. ant. I. S. 301. — Auch De W. soll einmal, und zwar nach der Angabe von Wetst., Reiche Math. T. 17, 2. den Genit. lesen, doch beruht dieß auf Irrthum, denn 17. T. kommt unsere St. zweimal vor, aber beidemal im ed. de la Rue S. 618. und 812. Außerdem citirt Orig. noch die e. Sel. in Ps. S. 533.

ἐγείρονται οἱ νεκροί bloß von den Leibern verstanden und in krafter Buchstäblichkeit gefaßt, so kann man freilich nicht begreifen, wie dann noch der Geist als auferweckendes Prinzip genannt werden könne; allein eine so roh buchstäbliche Fassung ist doch schon darum unzulässig, weil der Ap. ausdrücklich erklärt, daß sich das neue Organ zu dem in's Grab gelegten wie die Pflanze zum Samenkorn verhalten solle, ferner, daß *νεκροὶ ἐγείρονται* doch nicht bloß = τὰ σώματα ἐγείρονται ist, endlich, da Christus ebendas. B. 15. *πνεῦμα ζωοποιῶν* heißt, welches auf den Sinn hinweist, den wir in unserer St. finden. Es ist wahr, daß die verschiedenen Aussprüche über die Auferstehung nicht ganz leicht in Uebereinkunft zu bringen sind, namentlich auch, was B. 2 Kor. 5, 1. 2 sagt, mit dem Inhalte von 1 Kor. 15.; daß indessen der Widerspruch nur ein anscheinender seyn kann, zeigt gerade das Verhältniß der Aussprüche in den beiden Briefen an die Kor., denn unmöglich ist es doch, daß der Ap. in dem um einige Monate später geschriebenen zweiten Briefe eine wesentlich andere Lehre, als im ersten vortragen sollte. Wir sind der Meinung, daß bei der Lehre von der Auferstehung allerdings von dem Geist, als potentiellern prius, als einer leibbildenden Potenz, ausgegangen werden müsse, und daß die Auferstehung des Leibes in nichts Anderem bestehe, als in einer vollkommenen Reproduktion desselben *οχημα*, welches unser jetziger Leib darstellt, aus den Elementen des verklärten κόσμος \*). Will man dieser Ansicht bei, so findet kein Widerspruch mit 1 Kor. 15. statt, und unsere St. dient — die Lesart des Gen. vorausgesetzt — ganz eigentlich zur Unterstützung derselben. Lesen wir den Akt., so bietet sich zuvörderst eine solche Auffassung dar, die im Sinne mit der Lesart des Gen. übereinkommt. Bekanntlich kann, da in der weiteren Kategorie des Veranlassens

\*) Diese in neuerer Zeit unter verschiedenen Modifikationen von S. Fichte, Weiße, Lange (in den Stud. und Krit. 1836. 3. 4.) entwickelte Ansicht ist keine andere, als die alte, von den neueren Vertretern derselben nicht gekannte, des Orig., s. das treffliche Buch von Thomastius, Orig. S. 255. In Sel. in Ps. T. II. S. 55. heißt es bei Orig.: σὰρξ μὲν οὐκέτι ἔσται ἄλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτήρευτο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

das direkte Bewirken mit eingeschlossen liegt — in dem  
 t das durch, — *διὰ* mit dem Aff. auch das Bewirkende  
 nen (Joh. 6, 57. 1 Kor. 7, 5., Winer §. 51. c. und  
 rt citirten Philologen); hier nun, ebenso wie B. 20.,  
 der Zusammenhang in der That diese Fassung zu recht-  
 ; haben wir, uns nämlich die Wirkung des Geistes bei  
 ferstehung in der vorher angegebenen Weise vorzustellen,  
 er Ausdruck, daß Gott vermöge — d. i. durch Ver-  
 zig — des den Gläubigen inwohnenden Geistes sie auf-  
 n wird, ganz angemessen und bezeichnender, als wenn  
 t dem Gen. gesetzt wäre. Sonst könnte man sich auch  
 en, mit Orig. zu sagen: *si enim spiritus Christi*  
*t in vobis, necessarium videtur spiritui reddi ha-*  
*lum suum templumque restitui* (1 Kor. 6, 19.). An-  
 vie Beng., Dls h., verweisen darauf, daß der Geist  
*ὡς* genannt sei, die Bürgschaft, 2 Kor. 1, 22., welches  
 nicht passend ist, da das Wort vielmehr «Angelb» heißt  
 s, was wir jetzt vom Geist empfangen haben, als Un-  
 d der vollen Geistesernte, der vollendeten Kindschaft, bez-  
 t, wozu dann freilich nach B. 23. in unserm Kap. als  
 zelnes Moment auch die Verklärung des *σῶμα* gehört.  
 rf bei dieser St. die bemerkenswerthe Zusammenstimmung  
 ulinischen Lehrtypus mit den Reden Christi bei Joh. nicht  
 ähnt bleiben. Joh. 5, 21 f. wird die Auferstehung als  
 er Moment der von Christo ausgehenden  
 i Belebung der Menschheit dargestellt, und auch  
 i, 58. 4, 14. weist darauf hin.

B. 12. 13. Das *ἀρα* muß man, wie schon Chrys.  
 als begründet auf die große Verheißung in B. 11. an-  
 und nimmt man mit Dls h. an, daß auch *ἀποθνήσκειν*  
*ἦν* sich auf die vorhererwähnte Verklärung bezieht, so  
 sich B. 14. passend an, und der Zusammenhang geht  
 rbrochen fort. Der Gen. *τοῦ κ. σ. ζῆν* könnte mit  
 Bin. von *δφειλέται* abhängig gedacht werden nach der  
 ktion *δφειλέτης εἰμί τιμι τινος*, da jedoch so häufig  
 bibl. Gracität der Gen. des Inf. zur Bezeichnung der  
 vorkommt, so ist diese Fassung auch hier die einfachste  
 24.). *Ζῆν* bezeichnet demnach in prägnantem Sinne

das selige Leben mit Inbegriff der leiblichen Verklärung, ἀποθνήσκειν das Ausgeschlossenwerden von beiden, vgl. den Gegensatz von ἀποθνήσκειν und ἔην εἰς τὸν αἰῶνα Joh. 6, 49. 50. 51. 58. Die Mehrzahl der Ausleger erklärt entweder ἀποθνήσκειν «elend werden», ἔην «selig seyn», oder verbindet damit, wie schon Chrys. und Theoph., die jenseitige Unseligkeit, oder versteht darunter, wie Theod., Orst., ausdrücklich die letztere (Gal. 6, 8.). Πράξις vielleicht hier in dem obscönen Sinne, den es bei den Klassikern hat (Brenti zu Aeschines adv. Timarch. §. 30. 31.), oder auch nur, wie Kol. 3, 9., «die Berrichtungen.» So ganz allgemein konnte es jedoch wohl kaum der Ap. gebrauchen, auch Röm. 19, 18. scheint es eine üble Nebenbedeutung zu haben. Fr. Rück. verlangen die Bed. machinationes, molimina. Theod. erklärt: τὰ τῶν παθημάτων σικτήματα. — Daß der Ap. die Sünden der Sinnlichkeit hervorhebt, kann hier nicht befremden, da er es auch schon vorher R. 6, 6. 12. 7, 23. gethan, wie er denn auch 1 Theß. 4, 3. Kol. 2, 11. die Heiligung mit besonderer Rücksicht auf die Sinnlichkeit hervorhebt; um so mehr erscheint es aber motivirt, wenn der Gedanke an die leibliche Verklärung vorwaltet, in der Rücksicht auf diese hat B. auch 1 Kor. 6, 18. von der Hurerei abgemahnt<sup>\*)</sup>. Die Lesart τῆς σαρκός, welche cod. D E F G, It., Vulg. und die meisten lat. Väter nach Tert. haben, muß also um so mehr als Glossem erscheinen.

B. 14. Der Uebergang ist so zu denken: die Forderung der Fleischestriebe durch den Geist zu tödten, setzt ein ἄγεσθαι πνεύματι voraus, dieß ἄγεσθαι πνεύματι ist nur das Doktriment der Kindshaft. ἄγεσθαι wie Gal. 5, 18. gebraucht, von jenem innern Antriebe, von dem auch das θανατοῦν B. 13. angeth; andererseits findet ein solches ἄγεσθαι auch von Seiten der

<sup>\*)</sup> Was will die Bemerkung von Baumgarten-Crusius in seiner bibl. Theol. S. 361.: „Mit jener Bed. von σάρξ steht die σαῶμα bei P. in keinem Zusammenhange. Dieses Wort bedeutet Persönlichkeit, Leben überhaupt (?): Röm. 8, 10. nur durch das Präbikat θνητόν das von der Sünde beherrschte. Wenn Leib als Sitz der Sünde ist denn bei ihm gar nicht die Rede“ — ?

*υμία* statt 2 Tim. 3, 6. *Υἱὸς Θεοῦ* von *τέκνον Θεοῦ* ern verschieden, als es bestimmter das mündig gewordene bezeichnet, wie der Zusammenhang von Gal. 4, 1—6., weshalb auch Christus nicht *τέκνον*, sondern immer nur *Θεοῦ* heißt. *Υἱὸς Θεοῦ*, von einem Christen gebraucht, einer tiefsten Beziehung nach der von Gott Geborene, auch seines Wesens Theilhaftige, Joh. 1, 13. 1 Joh. 1 Petr. 1, 23., daher hier das Getriebenwerden vom : Gottes als Zeichen der Kindschaft — Kinder müssen des s Geist besitzen; damit ist denn verknüpft der Besitz der icken Liebe und der kindlichen Vorrechte, auf diese Liebe B. 15., auf die Vorrechte B. 17. hin. *Οὗτοι* steht rucksvoll und ausschließend: «diese und keine Andern.»

B. 15. Liebreiche Voraussetzung, daß die römischen Ges- eglieder in sich selbst das Zeugniß der Kindschaft tragen n. Wer durch das äußere Gesetz zum Guten getrieben steht unter einem fremden Willen, ist mithin Knecht; da is Gesetz nicht in seinen eigenen Willen aufgenommen, er es nicht, fühlt es als eine Last (Apg. 15, 10.), über es vielfach, fürchtet die Strafe, und da Furcht schwach , wird er auch kraftlos. Dagegen ist die Liebe das Prin- er Freiheit. In der Liebe macht das Kind mit Freiheit Willen des Vaters zu dem seinigen, erfüllt ihn daher mit igkeit und fürchtet nicht; so heißt es 2 Tim. 1, 7., daß Christen empfangen haben den Geist der Liebe, der Kraft er — von innen heraus wirkenden — Zucht. — *Πνεῦμα* Brot, Heum., Mi ch., de W. als affectus, als subjektive rrichtung aufgefaßt, wie Eph. 4, 23. Gal. 6, 1. (de W. vert auch 2 Kor. 4, 13. Röm. 11, 8. 2 Tim. 1, 7.), aber das *ἰσοθείας* kann doch kein anderes, als das B. 14. erwähnte *θεοῦ* seyn, vgl. auch B. 16. *αὐτὸ τὸ πνεῦμα; πν. υἱοῦ*. muß der Gottesgeist seyn, der in Folge der *υἱοῦ*. ertheilt oder in welchem sich das Kindseyn, das Adoptirtseyn nbart — nicht, wie Rück. will, der die Adoption wirkt, nur denen, die Gott zu seinen Kindern macht, giebt er i Geist, Gal. 4, 6. *ὅτι δὲ ἐξ εὐ υἱοῦ, ἐξαρτέσθην* *ὁς τ. πνεῦμα τ. υἱοῦ αὐτοῦ κ. τ. λ.* Entsprechender- würde daher *πν. δουλείας* heißen der Gottesgeist, in



welchem sich der Knechtesfing ausspricht: hier entstanden nun aber dogmatische Bedenken. Schon Chryf. klagt über die Schwierigkeit des Ausspruchs, da ja der Geist nach Joh. 7, 39 vor Christi Zeit überhaupt noch nicht vorhanden gewesen; auf der andern Seite nahmen orthodore Theologen, welche den Geist der alt- und neutestamentlichen Oekonomie ganz identificirten, daran Anstoß, daß der Gottesgeist im N. T. nur die Furcht bewirkt haben sollte, und Coc. bemerkt, daß dies nicht den vorherrschenden Charakter des Geistes im N. T. ausdrücke, sondern nur eine der mancherlei Wirkungen desselben, da ja auch im N. T. der Geist des Glaubens und der Hoffnung gewirkt habe. Fr. bringt hier wieder auf Grund der Prosopopöie (s. oben S. 366.) einen doppelten genius herbei (so auch 11, 8.), einen Genius der Knechtschaft und einen Genius der Kindschafft; Gott habe, als er das Gesetz gegeben, zugleich einen Genius des Schreckens in die Juden fahren lassen. Spricht B. wirklich von einem zweimaligen Empfangen des Geistes — in welchem Falle man die Mehrzahl der Genen als Judenchristen zu denken geneigt wäre (vgl. Gen. 1, 2. paraphr. und Wolf) — so hätte man sich über das *δοιλείας* so zu erklären wie Aug. (quaest. 55. in Gen. 1. II.): quia eodem spiritu Dei, id est digito Dei, lex in tabulis lapideis conscripta est, timor in eis sus est eis, qui gratiam nondum intelligebant, sua infirmitate atque peccatis per legem convertentur, et lex illis fieret paedagogus (vgl. Petr. 2, 3. tyr, Galv.)\*). Berücksichtigt man aber die Stellung

\*) Freilich macht diese Fassung Bedenken, wenn man den Genius der knechtischen Gesetzserfüllung so faßt, wie Aug. de spir. et litt. quicumque faciebant, quod lex inebat, non adiuvante spiritus gratiae, timore poenae faciebant, non amore iustitiae, ac per hoc coram Deo non erat in voluntate, quod coram Deo omnibus apparebat in opere, potiusque ex illo rei tenebantur, quod eos noverat Deus malle, si fieri posset impunè, committere. Die knechtische Furcht fürchtet also nicht sowohl die Sünde, als die Strafe, weshalb Grot. auf diese alttestamentl. Furcht das Wort bei Arist. anwendet: *χείρους δὲ, ὅσοι οὐ δι' αἰδῶ, ἀλλὰ διὰ φόβου αὐτὸ δράσει καὶ φεύγοντες οὐ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ τὸ λυπηρὸν.* Romm

welches nicht mit ἐλάβετε verbunden, so erscheint züglicher, mit Πίστ. zu dem ersten ἐλάβετε hinzun: sicut olim Israelitae, so daß sich auch dies ἐλάβετε, welches nachher nur rhetorisch wiederholt wird, n Zeitpunkt des Empfangens des Geistes Christi be- Der Sinn wäre dann dieser (Mey., de W. \*): «Ihr ist ihr den christlichen Geist empfinget, nicht einen Geist eichschaft empfangen, so daß abermals Fürchten herr- nüste, wie dieß in der alttestamentlichen Dekonomie der ar; sondern der Gottesgeist, den ihr empfangen habt, solcher, in welchem sich das Kindesverhältniß offenbart.» st es auch 2 Tim. 1, 7.: οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς κληρίας, ἀλλὰ δυνάμεως κ. ἀγάπης κ. τ. λ. Uebrig st dieser knechtische Geist gewiß nur als der allgemeine ter der Mitglieder des A. B. angegeben; so wie im n Zeiten eines knechtischen Verhältnisses zu Gott vor- a, so drückt sich andererseits bei Psalmisten und Prophe- s Gefühl des Kindesverhältnisses aus Ps. 16, 2. 5. 6. Ps. 23. Ps. 73, 26. Ps. 103.

ἰοθεσία bei den Griechen die Annahme von Sklaven, vandten an Kindes statt, genau in diesem Sinne It., spiritus adoptionis filiorum, ebenso Pesch. und alle Interpreteten, vgl. bes. Er. und Grot., Luth. aber B. 23. Gal. 4, 5. Eph. 1, 5. Kindshaft übersezt, er ebenso «einen kindlichen Geist»; so haben denn ich neuere Erklärer angenommen, daß ἰοθεσία geradezu

---

Fürcht eine Wirkung des Geistes Gottes seyn? Die Scholastik ieb timor mundanus, servilis, initialis, filialis, und Hugo Vict., welcher den timor servilis nicht anders faßt, als Grot., igt dann denselben folgendermaßen als effectus des Geistes Got- ervilis est, qui prohibet manum a malo opere, retenta oluntate — bonus est (idem ille timor), bonum habens n, cohibere a malo opere, hoc autem quod mala voluntas t, non est ex ipso, sed ex hominis vitio.

\*) Fr. läßt den Dr. de W., ex operosis aliorum commentariis ommentariolos raptim et inconsiderate conscribere solitum, sefer Erklärung hart an, und muß wohl nicht beachtet haben, daß t zugleich den Suprint. Meyer trifft.

die Stelle des nur in der kirchlichen Gracität gebräuchlichen *υιότης* vertrete, Mich. K. Chr. Littmann Opusc. S. 387, Koppe, Winer, Hleri zu Gal. 4, 5., Rück. Dagegen paraphrasirt noch Seml. genau: ut sciatis, jus et beneficium filiorum vobis competere, ebenso halten die Straßb. Bed. fest Fr., Mey., Dlsb., Harleß zu Eph. 1, 5. an keiner der betreffenden Stellen die Bed. « Kindesannahme » unpassend ist, da nach der neutestamentl. Lehre das Kind unserer Kinderschaft der göttliche Beschluß ist, uns Christo als Kinder anzunehmen (Eph. 1, 5. 6. Röm. 8, 29. Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 1.), so ist kein *ο* vorhanden, von dieser genaueren Bed. abzugehen. — Wie auch Luth. übersetzt, durch welchen (1 Kor. 12, *κράζω*, die laute Rede im Gegensatz zur schüchternen, Bezeichnung der Zuversichtlichkeit und Freudigkeit 2 Kor. 6, Eph. 6, 19. \*). Das *ο πατήρ* muß Erklärung von seyn; denn ebensowenig kann die Erklärung von Seml. befriedigen, wonach durch die Setzung des Namens in beiden Sprachen das gemeinsame Recht der Juden und Heiden auf die Kinderschaft ausgedrückt werden soll — dieser Grund paßt doch nicht für Mark. 14, 36. — als die Annahme von Grassm., Böhme, daß dadurch das Dringlichere der Bitte ausgedrückt werden soll — dann müßte, wie es sonst in der *αναδίπλωσις* geschieht, das Wort in einer und derselben Sprache zweimal wiederholt seyn (Matth. 7, 22.). Daß kein erklärendes *τοῦτ' ἐστὶ* dabei steht, kann dagegen nicht sprechen, daß es eine Erklärung sei, namentlich, wenn der aramäische Ausdruck mit der Beifügung des *πατήρ* öfters gebraucht wurde, ist das Wegfallen des *τοῦτ' ἐστὶ* ganz begreiflich, *ο πατήρ* ist auch nicht als Nominativ anzusehen, sondern die Erklärung ist unmittelbar in gleichem Kasus beigegeben (Winer S. 29.). Es fragt sich nun, wodurch war dem Ap. das Wort *ἄββᾶ* so bedeutsam geworden, daß er sich weder hier, noch Gal. 4, 6.

\* Der Vatername in Gebeten im N. T. ungebrauchlich, *Oratio de orat. c. 22.*: ἄξιον ἐπιμελέζερον ἐπιτηρῆσαι τ. λεγομένην παιδῶν διαθήκην, εἰ ἐστὶ που εὐρεῖν ἐν αὐτῇ εὐχὴν τινος λέγοντος τ. θεὸν πατέρα\* ἐπὶ γὰρ τ. πατρὸς κατὰ δύναμιν ἐξαιτάμεντες οὐκ εὐρομεν.

damit genügen ließ, bloß den griech. Ausdruck zu gebrauchen? — Denn daß sich bei Mark. 14, 36. dieselbe Erscheinung findet, kommt hier weniger in Betracht, da gerade Markus die Eigenheit hat, signifikante Worte des Herrn in der aramäischen Sprache zu berichten. Wenn Fr. als Grund anführt, durch, daß Christus zuerst in seinen Anreden an Gott statt sonst gebräuchlichen  $\delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$  das vertrauliche  $\alpha\beta\beta\alpha$  gebraucht sei, sei es geschehen, daß dieses Wort *hominibus christianaugusta et sacrosancta vox videretur*: so ist zu entnehmen, daß, wenn das  $\alpha\beta\beta\alpha$  von Christi eigenen Reden her schon die Evangelisten — Markus kommt aus erwähntem und nicht in Betracht — in die Reden Jesu immer oder meistens öfter  $\alpha\beta\beta\alpha$  statt  $\delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho$  aufgenommen haben würden; mit Ausnahme jener einen St. des Markus führen sie nur das Griechische an Matth. 11, 25. 26. 26, 39. Luk. 10, 21. 22, 42. 23, 34. 46. Joh. 11, 41. 17, 1 u. ö. Es bleibt denn die größere Wahrscheinlichkeit der Ansicht, daß manche aramäisch redende Judenchristen — vielleicht auch eben nur Paulus — aus demselben Grunde nicht so gern das bloße  $\delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho$  sagten, aus welchem Luth. nicht bloß «Vater», sondern «lieber Vater» übersezt hat, weil nämlich das hebräische  $\alpha\beta\beta\alpha$  kindlicher Klang. Der Dr. Fr. hält diese Meinung für *frömmere nagae* \*).

B. 16.  $\Sigma\upsilon\mu\mu\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\sigma\iota$  von St., Bulg., Pesh. im Sinne des simplex übersezt, und so auch von den lat. Vätern erklärt, nur Vigil. Taps. hat *contestatur* (s. Sabbat.), unrichtig aber giebt Corn. a Lap. an, daß die Griechen es als simplex gefaßt hätten. Zu K. 2, 15. wurde erwiesen, daß das comp. keinesweges bloß die Bed. *una testari* hat,

\*) Wie dieser Ausdruck des 15. B. einerseits als Beweis dafür angesehen werden darf, daß wir die Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, welche das N. T. lehrt, nicht im pantheistischen Sinne als unterschiedslose Einigkeit anzusehen haben, so ist er andererseits auch gegen einen den Menschen- und Gottesgeist abstrakt trennenden Deismus gerichtet, welcher weder durch unmittelbare Gewißheit dem Gefühl, noch dem Denken durch mittelbare Erkenntniß ein reales Theilhaben am Geiste Gottes zugesteht.

daß es auch im Sinne mit dem bloßen *μαρτυρεῖν* übereinstimmen könne. An vorliegender St. läßt sich jedoch die Beh. *una testari* festhalten, und es erscheint, wenn man sie festhält, unter den verschiedenen Beziehungen, welche die Ausleger dem *οὐ* geben, diejenige als die beste, nach welcher die *μαρτυρία* des Geistes in dem vorhererwähnten kindlichen Gebete gefunden wird, welches ja eben nach V. 15. ein Ausfluß des heil. Geistes ist, und durch welches die Ueberzeugung unseres Geistes \*) noch verstärkt wird, die uns schon der Glaube an das Wort Gottes in Betreff unserer Kindschafft gegeben (Thrys.\*\*), Pel., Schlicht., de W.); wäre die Uebersetzung des *αὐτό* von Eras., Luth. durch idem grammatisch richtig, so würde sie sich an diesen Sinn gut anschließen. Bedenklich macht nur die asyndetische Anreihung dieses Sazes, statt deren man bei der erwähnten Erklärung eher ein *οὐ* erwarten sollte. Erschwert dieß Bedenken stark genug, so muß man dabei bleiben, auch hier das *comp.* im Sinne des *simpl.* zu fassen, wie Luth., Beza, Mel., Cal., Crell, Grot. Und in welcher Weise äußert sich dieses Zeugniß des Geistes? Einstimmig finden es Katholiken, Protestanten und Enthufiasten in dem Gefühl des Friedens (Phil. 4, 7.), in einer gewissen *dulcedo* — Spener: «aber hievon kann wenig geredet werden, denn Niemand versteht es, als wer es fühlt. Es ist ein neuer Name, welchen Niemand kennt, als der ihn empfähet» (Offenb. 2, 17.). Es tritt aber der Protestantismus dem Enthufiasten entgegen, welcher dieses Gefühl von der objektiven Basis loslöst, und dem Papisten, welcher ihm die absolute Gewißheit abspricht. Im Gegensatz zu den Inspirirten und Schwärmern wird bestimmt, daß es nicht *ἄμυσον* sei, sondern *ἔμμεσον* \*\*\*). Gegen die

\*) Doch bemerken die griech. Ausleger ausdrücklich, daß *πνεῦμα ἡμῶν* nicht der menschliche Geist, sondern das *χάρισμα* im Christen ist.

\*\*) Thrys. sehr gut: *οὐ γὰρ ἀπὸ τ. φωνῆς ἰσχυρίζομαι ἡμῶν, φησὶν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τ. αἰτίας, ἀφ' ἧς ἡ φωνὴ τικτεται, καὶ* deutlicher liege dieser Gedanke in Gal. 4, 6.

\*\*\*) Wie Gal. sagt: *Quod mediante verbo fit. Quamvis enim in verbo dei non habeantur propositiones singulares de hoc vel illo individuo, tamen sub universalibus propositionibus indubitato quique subsumere potest, et concludere infallibiliter, applicatione ad*

Kirche, welche ausdrücklich auch im conc. Trid. sess. 6. das Anathema gegen die certitudo gratiae ausdrückt, als deren Vertreter Bellarmin das Bedenken erhebt, — möge man nun das Zeugniß in das Gebet setzen, oder in das experimentum cujusdam suavitatis et pacis — die Erfahrung hinlänglich lehre, es könne hier nicht von einer certitudo, sondern nur von einer conjecturalis die Rede seyn, insofern ja auch Sünder und Ketzer Vaterunser beten oder den Frieden zu besitzen meinen: geschehe diese Instanz beruft sich Gerhard auf die Selbstgewißheit Wahrheit \*). — Als eigenthümlich ist noch die Meinung Ambr. zu erwähnen, welcher das Zeugniß des Geistes in durch ihn gewirkten entsprechenden guten Werke setzt: spiritus dei testimonium dat, dum manet in nobis — dum vitam huic voci (?) exhibeamus, aber worin sich das Zeugniß äußere, das muß man doch aus dem Kontext entnehmen, und eine Beziehung auf den Wandel ist durch denselben nicht indicirt \*\*).

facta: et quod inde percipimus experimentum in corde, tantum fructum verbi, quod spiritus et vita est, et potentia Dei ad omnem omni credenti Joh. 6, 63. Rom. 1, 16., non est conjecturatum, sed infallibile.

\*) Er sagt in den loc. theol. T. VII. S. 109.: hypocrisis et falsitas aliorum vere piis et in Christum credentibus nequit fraudi. Qui aguntur spiritu dei, illi certe impulsus istum sentiant. Qui vere in Christum credunt, illi se credere sciunt, spiritu sancto obsignati sunt, illi certe summum hoc donum verum agnoscunt. Hypocritas imitantur etiam externa opera, absit tamen, ut propter ea dicamus, vere pios et in Christum credentes nescire, an opera ipsorum sint hypocritica vel in facta. Das Licht ist durch sich selbst klar, das wahre Denken befreit sich und ändert die Wahrheit denkend, das wahre Fühlen hat im Innern seines Inhalts auch die Gewißheit der Objektivität desselben.

\*\*) Dr. Fr. hatte in seinem „Eendtschreiben“ an mich diese Stelle von Rabbinen erklärt wissen wollen; in s. Präliminarien S. 73., wo seine Andeutung ausführt, bringt er die Erklärung zu Tage, daß die Erde des heil. Geistes im Himmel vor dem Throne Gottes liege: „man denke an erhabene Scenen, wo Gott auf seinem Throne die himmlischen Mächte sich ehrfürchtvoll vor ihm neigen und ihre Gebete nur durch Geberberden kund geben.“ Die entgegengesetzte gangbare Meinung von dem Zeugnisse des Geistes Gottes im Herzen nennt er dort

B. 17. Ueberleitung zu der Aussicht auf die vollkommene Theilnahme an den Wirkungen der Erlösung. *Κληρονόμος* von Christus selbst gebraucht Hebr. 1, 2. und von den Gläubigen Röm. 4, 14. Gal. 3, 29. 4, 7. Tit. 3, 7. Joh. 6, 17. Jak. 2, 5. bezeichnet in keiner dieser Stellen den Erben im vollen Sinne, d. i. denjenigen, der durch den Tod eines Andern in den Besitz gelangt, ist aber auch nicht ganz gleich mit «Besitzer», sondern Theilnehmer an den väterlichen Gütern, so daß man, wenn man den Vergleich streng festhalten will, mit Mey. an Luk. 15, 12. erinnern kann, wo der Vater noch bei seinem Leben die Güter an seine Kinder vertheilt, vgl. Bleek zu Hebr. 1, 1. Vermöge ihrer substantiellen Einheit mit dem Vater treten die Kinder auch in die Gemeinschaft mit dem Besitzthum des Vaters, das römische Recht faßte sie als Fortsetzer der Persönlichkeit des Vaters auf. Die Herrlichkeit des Erbes wird einerseits dadurch bezeichnet, daß es das Besitzthum Gottes, andererseits, daß es das Besitzthum des Erstgeborenen ist. Nach dem römischen Recht war das Erbe des Erstgeborenen nicht größer, als das der übrigen Kinder; damit stimmt die neutestamentl. Darstellung überein, nach welcher die Erlöseten Christo gleich werden (B. 29.)\*), womit denn auch, was Christi Eigenthum ist, das ihrige wird 1 Kor. 3, 21—23. Joh. 17, 22. In dem Miterben darf daher auch nicht das Moment hervorgehoben werden, daß Christus der eigentliche Erbe sei, der sein Erbe an die andern Gotteskinder vertheile; das Erbe erhalten sie als Adoptivkinder, und durch Christum ist es nur insofern vermittelt, als er ihnen «die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden» Joh. 1, 12. Wie nun die App. bei Erwähnung des gleichen Leidens mit Christo zu dem Hinblick auf die gleiche Verherrlichung überließen, so hier umgekehrt von dieser auf die Nothwendigkeit der Theilnahme an den Leiden 2 Tim. 1, 11. 1 Petr. 4, 23. 5, 1, indeß hatte der Ap. wohl auch die bewußte Absicht, einige

„ungereimt“, er ist jedoch, wie es scheint, zur Einsicht in die Ungerechtigkeit seiner eigenen gekommen und hat in s. Comment. dies. lbe. ausgeg. .

\*) Fr. in einer Abhandlung in den Opusculis Fritzscheorum S. 143. entwickelt die Gründe, warum anzunehmen, daß der Ap. hier und Gal. 4, 7. im Hinblick auf das römische Erbrecht geschrieben habe.

zur Beruhigung über die harte Trübsal in der Zeit für Christen einzufügen. *ἵνα* nach Mey., Fr., de W. abz. von *συμπάσχομεν* «wenn das Mitleiden den Endzweck auch mit ihm verherrlicht zu werden»; besser möchte es *ἵνα* von *συγκληρονόμοι δὲ τοῦ Χριστοῦ* abhängig zu sein, im Sinne von *ὡς*, so daß die Bedingung des Nachhalber vorangeschoben ist.

18—27. Dieses Erbe wird alles Leiden weit übertreffen, und muß mit unerschütterlicher Hoffnung von uns erwartet werden.

B. 18. Ueber *λογίζομαι* s. zu 3, 28. *Ὁ νῦν καιρὸς*, wie 3, 26., die Periode des Eintritts des Messias, nicht, wie *ὁ αἰὼν οὗτος*, im Gegensatz der zukünftigen Weltzeit. *Μέλλουσα* vorangestellt, wie Gal. 3, 23. und *δοξα* 1 Kor. 12, 22., um des Nachdrucks willen, doch könnte *ἡ* bloße Trajekt. seyn, vgl. *ἐν τοῖς οὐρανόις κυρίως οὐκ ἔστι* ed. Reiske S. 486, 10.). *Ὁὐκ ἄξια* bildet einen Gegensatz = *ἀνάξια*, indem nämlich *ἄξιος* auch absolut ohne Genetivvergleichung gesetzt wird (Thuk. 1, 142. 8, 106.). *Πρὸς τὸ ἐπιβλέπειν* «inblick auf», daher auch Bezeichnung des Maßstabes, wozu einem eine Vergleichung gemacht wird, Win. §. 51. h., ist hier zur Vermeidung des doppelten Genetiv. gesetzt, nämlich noch ein gen. comparationis dazugesetzt wäre. *κρυπταῖς* drückt hier an sich nicht aus, daß die Seligkeit schon vorhanden und nur verborgen ist: es entspricht sich für uns Alles, was noch nicht in die Erfahrung eingetreten ist, sei es schon, oder trete es erst in Zukunft ein. Doch dürfte die zu Grunde liegende Vorstellung die auch in 1 Petr. 1, 4. ausgedrückte seyn, daß die Glückseligen ewigen Seligkeit bei Gott im Himmel sind (Theoph., 1), wovon die ideelle Wahrheit die ist, daß sie in der Allzeit Gottes ruhen. Ueber den Begriff der *δόξα* s. zu 5, 2. *ἡμῶν* und nicht *ἡμῶν*, in dem Sinne «so daß wir daran theilhaben.» Eine solche Ueberzeugung von der Möglichkeit der jenseitigen Seligkeit im Verhältniß zu den Umständen dieser Zeit, wie sie P. auch 2 Kor. 4, 17. ausspricht, eine doppelte Bedeutung in dem Munde eines Mannes, *νὸς κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως,*



ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θανάτοις πολλάκις (2 Kor. 11, 23.) gewesen war. In begeisterter Rede wenden auch die Martyrer von Lyon diesen Spruch auf sich an, Euseb. h. e. V, 1.\*). — Da die Vulg. *ἀξια* hier durch *condignae* übersetzt, so gab dieser Ausspruch der evang. *ἀξια* eine passende Beweisstelle gegen das *meritum condigni* guten Werke des Wiedergeborenen; wenn Bellarmin dagegen einwandte, die *passiones* seien nicht *condignae* mit Rücksicht auf ihre Substanz, weil sie nur so kurz dauerten u. wohl aber *ex caritate*, so wurde von Gerhard mit Recht wiederholt: die *caritas* lasse sich von dem Werke selbst nicht trennen, sondern sei die Seele desselben (loc. theol. T. VIII. S. 91).

B. 19. Welches der durch *γάρ* bezeichnete Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sei, wird richtig schon Drig., Chrys., Dek. angegeben: die Größe der Herrlichkeit erweist sich daraus, daß sogar die *κτίσις* die Offenbarung Gottes söhne erwartet. Hier nun denkt sich allerdings auch wie Kol. 3, 4. und 1 Joh. 3, 1. 2., die Verherrlichung Christi als eine Entwicklung, nämlich als ein in *actu* men, was *potentia* schon jetzt in ihnen vorhanden ist; ähnlich ist der Ausdruck *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ* 1 Petr. 1, 7., der jedoch nach 2 Theff. 1, 7. und Apg. 3, 21. erklärt werden muß. Das *ἀπό* in *ἀπεκδέχασθαι*, so wie in *ἀποκαταδοκία* bezeichnet emphatisch das Abharren, welches, wie Littmann de synonym. N. T. S. 106. 231. richtig bestimmt, «bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleibt; daß dieses Moment darin liege, dafür spricht hier das *δι' ἐπιμονῆς* \*\*). Rhetorischerweise wird die Empfindung, mit welcher

\*) Bernbard. de convers. ad Cleric. c. 30.: non sunt condignae passiones hujus temporis ad praeteritam culpam, quae remittitur, ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur, ad futuram gloriam, quae promittitur nobis.

\*\*) Ueber *ἀποκαταδοκία* (abgeleitet von *δέχομαι*, *δέκω*, *domio* „auffassen“, daher „beobachten“) s. Littmann S. 106., Festschors opuscc. ed. Gall. I. Opuscc. Fritzschor. S. 150 f. Dek. Phil. 1, 20. hatte schon richtig erklärt: *ἀποκαταδοκίαν ἡγοῖ τὴν ἀσφάλην καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἣν τις καὶ αὐτὴν ἐπιμονῶν τὴν ἀσφάλην δοκεῖει κ. περισοπεῖ*; Euth. drückt die Emphase so aus: „mit ängstlicher Erwarten.“

Mensch erwartet, selbst zum Subjekt gemacht, wie 1 Petr. 1. *Ὁ θεὸς ἢ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἀπεξεδέχετο*. Zu be-  
 reiten, was *κτίσις* bedeute, wurde lange Zeit als eine schwierige  
 Aufgabe der Exegese angesehen; jetzt sind die Ausleger der  
 verschiedensten Richtungen zu demselben Resultat gekommen.  
 Den Schriften, in denen sich die Geschichte der Auslegung  
 genügt es, auf die sehr fleißige, aber bei aller Aus-  
 deutung doch nicht genau veranschaulichende, Zusammenstellung  
 Leiche zu verweisen II. S. 207., bei welchem sich auch  
 34. die sehr zahlreichen Abhandlungen angeführt finden.  
*κτίσις* bedeutet zunächst alles Geschaffene, noch bestimmter  
 diesen Begriff *πάντα ἢ κτίσις* B. 22. aus. Mit näherer  
 Bestimmung, entweder durch einen ausdrücklichen Zusatz,  
 Petr. 2, 13., oder auch durch den Kontext, kann dann  
 auch *πάντα ἢ κτίσις* zur Bezeichnung der Mensch-  
 heit gebraucht werden, Mark. 16, 15. Kol. 1, 23. Da  
 hier der *κτίσις* menschliche Empfindung beigelegt wird:  
*δέχεται, σκενάζει, σπνδόμεναι*, so haben Viele geglaubt,  
*κτίσις* hier menschliche Subjekte verstehen zu müssen.  
 Der älteste Ausleger des Römerbr., Orig., erklärt *crea-*  
*tura* durch den Beisatz *rationalis* und versteht darunter zu-  
 sammen mit Vergleichung solcher Stellen, wie 2 Kor. 5, 2.  
 1, 23., den Ap. selbst, welcher seinem geistigen Theile  
 über alles Irdische erhaben ist, aber doch noch dem äußern  
 Leben nach der Vergänglichkeit unterworfen, bis daß die  
 Sünde der Gotteskinder gesammelt seyn und dann auch ihm  
 Theil an ihrer Herrlichkeit zufallen wird; weiter dehnt  
 den terminus auch auf die Sternseelen und Engel  
 die ebenfalls noch der Vergänglichkeit insofern unterwor-  
 den, als sie in dieser vergänglichen Welt im Dienste der  
 Sünden wirken müssen (anders *περὶ ἀρχῶν* 1, 7.). Auch  
 in den proposit. ad ep. ad Rom. 53. (ed. Ben.  
 I.), in Ps. 118. (T. IV.), ad Oros. S. 437. (T. VIII.),  
 quaest. 67., versteht unter der Kreatur den Menschen,  
 in dem er noch nicht an der Erlösung Theil hat \*). Eine

\*) Ueber seine Auffassung ist öfters falsch berichtet worden. Daraus,  
 daß der Mensch Mikrokosmos ist, folgert er, daß ihm die Benennung  
 Iud., Comment. d. Röm. Br.

große Anzahl von Interpreten, welche zunächst den Sprachgebrauch des  $\pi\alpha\sigma\alpha$  ἢ  $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  wider sich haben, sind auf die Meinung gekommen, daß diese oder jene einzelne Klasse von Menschen mit dem Ausdruck gemeint sei: 1) die wiedergeborenen Christen, so namentlich die Socinianer und Arminianer, welcher Meinung der Terminus  $\kappa\alpha\tau\alpha$   $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  zu Stütze dienen sollte, 2) die Heidenchristen (Cleric, Rißfelt), die sich ebenfalls darauf beriefen, daß die heidnischen Proselyten bei den Juden Neugeschaffene genannt wurden, 3) das jüdische Volk (Findeisen, Böhme, Gersdorf), weil nach dem rabbinischen Sprachgebrauch das jüd. Volk Geschöpf Gottes genannt wurde, 4) die Judenchristen (Godel), weil der früher vom jüd. Volk gebrauchte Ausdruck ἢ  $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  Benennung der Judenchristen geblieben sei, 5) die Heiden (Lightfoot, Knatchbull, Locke, Hammond, Wetst. Seml., Schleierm. und nach ihm Usteri in den 3 ersten Aufl.). Indem wir eine größere Anzahl willkürlicher Erklärungen, welche Platt und Reich aufzuführen, ganz übergehen, da sie ohne allen Grund sind, schenken wir nur dieser letzten einige Aufmerksamkeit. Zu ihrer sprachlichen Rechtfertigung würde man nicht einmal die Nachweisung nöthig haben, daß die Rabbinen den Terminus  $\kappa\alpha\tau\alpha$  schlechtthin von den Heiden gebrauchten: so wie der Ausdruck  $\kappa\alpha\sigma\iota\mu\iota\omicron\varsigma$  in specie von der ungläubigen Welt gebraucht wurde, hätte vielleicht auch  $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  in diesem Sinne gesetzt werden können — wie wohl ein solcher Sprachgebrauch unnachweislich ist. Was die

creatura zukomme, er begreift auch die Christen mit unter dem Ausdruck, insofern sie in die letzten Worte von R. 7, 25. einstimmen müssen und der Sinnlichkeit dienen; aber der Christ ist nicht tantummodo creatura, wie der Ungläubige, und insofern bezieht er den Ausspruch vorzugsweise auf die ungläubige Menschheit. Es ist daher auch nicht ganz richtig, wenn von Reich, Mey. folgende Ausleger der neuern Zeit als übereinstimmend mit Aug. angeführt werden: Turretin, Keil, Oederl., Heum., Ammon, Vater u. a. Heum., den Mey. mit nam., will dieses von den Leibern der verstorbenen Heiligen erklärt wissen, Keil denkt an die fragilitas corporis humani, welche allen Menschen schwerlich sei u. s. w. Auch die Ausleger der ältern Zeit, Anselm, Thomas, Hugo a St. Vict., welchen insofern von Aug. ab, als es scheint, daß sie nicht insbesondere an die Heiden gedacht haben.

che anlangt, so war die damalige Heidenwelt bei dem Verfall der bürgerlichen Institute und dem Hinschwinden des alten einfachen religiösen Glaubens je länger je mehr von einer Sehnsucht nach einem vollkommeneren Zustande, nach einem goldenen Zeitalter ergriffen worden, welcher Virgil in seiner Ekloge an den Pollio den Ausdruck lieh:

Adspice convexo nutantem pondere mundam  
Terramque tractusque maris coelumque profundum: —  
Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo.

Aug. de civ. dei spricht davon, daß zu seiner Zeit sich ein tiefes Gefühl des herannahenden Unterganges der alternden Welt bemächtigt habe. Zwar kannte nun die Heidenwelt selbst das Ziel ihrer Sehnsucht nicht, doch konnte der Ap. aus ihrer Seele heraus sprechen, es sei der Zeitpunkt der Verherrlichung der Kinder Gottes, wo auch sie der Verherrlichung theilhaft werden würden, eben das Ziel jenes Verlangens. Was indessen von ihm herein gegen diese Ansicht entscheidet: sollte sich der Ap. eine Theilnahme der Heiden an der Verherrlichung der Christen ohne vorausgegangene Bekehrung gedacht haben? Dieß gewiß nicht; muß er also ihre plötzliche Bekehrung am Ende der Zeit erwartet haben, wie denn die R. 11, 26. erwähnte Bekehrung wirklich den Charakter von etwas Plötzlichem, Wunderbarem zu haben scheint. Doch ist nicht nur dieses nicht gewiß, sondern der von der Bekehrung der Heiden ebendasselbst B. 25. gebrauchte Ausdruck scheint das Plötzliche sogar auszuschließen. Woher warum hätte dann B. das punctum saliens, die Bekehrung, übergangen und sich so ausgedrückt, daß man fast nur eine unvermittelte Theilnahme an der Herrlichkeit der Christen denken kann? Es kommt dazu, daß die Ausdrücke *μαρτυρίας* und *φθορά* sich nicht wohl rechtfertigen, wenn sie weder auf die moralische Verderbniß oder auf die Fragilität der Heidenwelt bezogen werden.

Diese Ausdrücke, wie überhaupt die ganze St., rechtfertigen sich am befriedigendsten bei der Erklärung der *κλιμαξ* von der leblosen Natur; sie findet sich schon im höchsten Altertum bei Irenäus adv. haeres. IV. 31. 33., Ambr. hexaem. 4., Hilarius de trin. XII, in dem mit dem Namen des Ambrosiaster bezeichneten Kommentar des Hilar.,

bei Chryf., Eras m., den Reformatoren, bei allen neueren Interpreten, und auch Usteri lehrt in der 4. A. zu ihr jurid. Die Prosopopöie, daß der Natur Sehnen, Erwartung zugescrieben wird, kann bei einem Schriftsteller wie P., dessen Ausdruck so häufig poetischen Charakter annimmt — man vergleiche nur den Schluß dieses Kap. und von 1 Kor. 15. — nicht im mindesten auffallen, und es hätte gar nicht der Anführung solcher alttestamentlicher Beispiele wie Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. bedurft. — Schon die St. 1 Mos. 3, 17. 18. weist auf einen Zusammenhang zwischen dem Reiche der Natur und dem, welcher einerseits zu ihr gehört, andererseits ihr zum Gebieter gegeben wurde, auf ein Mit leiden der Natur mit dem Menschen hin. Es ist von neueren Philosophen die Natur der äußere, zweite Leib der Menschen genannt worden: so wie der geistig durch die Sünde herbeigeführte *πάρασ* sich im Leibe geoffenbart hat, so hat er auch den äußeren Leib, die Natur, afficirt. Est arcana quaedam, sagt Clericus, cognata et consensus, quem habent cum homine res universae<sup>\*)</sup>. In idealen Bildern weisen die Propheten darauf hin, daß die geistige Harmonie, die mit dem Messias in die Welt kommen werde, auch in Erscheinung treten werde im Gebiete der äußern Natur, Jes. 5, 11 ff. 65, 25. Zahlreiche rabbinische Aussprüche zeigen, daß die Lehre von einem משיח בשרי zur Zeit des Messias jüdisches Dogma war: es finden sich die Stellen bei Schöttgen hor. hebr. II. 62 ff. 171., Bertholdt Christol. Jud. S. 214 ff., und gröbere Ausmalungen bei Corrodi Geschichte des Chiliasmus I. S. 368 ff., Eisenmenger Entdecktes Judenthum II. S. 826 ff. Von des Erlösers eigenen Aussprüchen könnte man, obwohl nicht mit Sicherheit, hieher ziehen Matth. 19, 28. Luk. 22, 16. 18. Matth. 24, 35. Eine Veränderung des σχῆμα der gegenwärtigen Welt spricht P. auch 1 Kor. 7, 31. aus, auch 2 Petr. 3, 13. und Offenb. 21, 1 ff. gehört hieher. Im Einklang mit diesen Stellen findet auch, was der Ap. von der leiblichen Verklärung des Menschen sagt, darauf hin, daß bei der großen endlichen Katastroph

\*) Chryf.: καθάπερ γὰρ τὴν πᾶν τρέφουσα βλαστὸν, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινομένου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτῆ σὺνπολαύει τ. ἀγαθῶν, οὕτω κ. ἡ κτίσις.

der Planet, welcher dem Menschengeschlecht zur Erziehung diene, und dessen Geschichte schon bisher in die Geschichte der Menschheit verwoben war, auch der Schauplatz des vollendeten Gotterreiches zu seyn bestimmt ist. Die Vernünftigkeit dieser so großen Idee zu untersuchen und resp. zu rechtfertigen, ist nicht dieses Ortes, und wird nicht ohne tiefe Einsicht in das Wesen der Natur selbst möglich seyn \*).

\*) Wir machen nur darauf aufmerksam, daß die Philosophie auch noch in der neuesten Zeit ebensowohl zur Vertheidigung, als zur Widerlegung jener Idee aufgetreten ist. Am öftesten hat mit ergreifendem Ernst von dem Eindringen der Disharmonie, „der Willkür“, in das Reich der Natur Steffens gesprochen, und auch neuerlich wieder in seiner Religionsphilosophie II. Th. S. 65. in dem Abschnitte „über das Böse in der Natur.“ Ferner kann verglichen werden, wie sich Pabst in den Janusköpfen S. 81 f. in der Antwort auf die von Rosenkranz (in der Rec. von Kreuzhage) in den Berliner Jahrb. 1832. Nr. 113. erhobenen Fragen über diesen Gegenstand geäußert hat; endlich finden sich auch schöne Gedanken in dem Dialoge des geistreichen Franz Hemsterhuys Alexis ou sur l'age d'or in den Oeuvres philos. T. II. und in Lange Vermischte Schriften Th. I. Blicken wir auf die Empirie, so tritt uns in den Eingeweiden der Erde, in jenen riesenhaften, abschreckenden Gebilden einer untergegangenen, weniger vollkommenen Welt das Zeugniß entgegen, daß schon unsere jetzige Welt mit ihren Gebilden die Verkörperung einer früheren ist, aber auch über die Erzeugnisse der vorliegenden Natur vernehmen wir von einem großen Kenner und Liebhaber der Natur das Geständniß: „Ohne leisen Misten ist wohl keine, selbst nicht die lieblichste Form der Natur“ (G. Forster Kleine Schriften Th. 3.). Vgl. damit die herbe Anklage des epikuraisch-atheistischen Lucretius de nat. rerum - V, v. 196.:

Quodsi iam rerum ignorem primordia quae sint;

Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim

Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,

Nequaquam nobis divinitus esse paratam

Naturam rerum; tanta stat praedita culpa.

Begegnung die Idee einer Naturverklärung und somit auch für die durchgängige absolute Vollendung der gegenwärtigen Natur hat sich Rosenkranz in dem Aufsatz: die Verklärung der Natur in Bauer's Zeitschr. für specul. Phil. II. Bd. S. 257 ff. (auch in Rosenkranz Studien Thl. I.) ausgesprochen und, wie man gestehen muß, Fragen und Bedenken aufgeworfen, zu deren Beseitigung bei weitem nicht ausreicht, was Männer wie Steffens, Schubert, Pabst darbieten; ruht jedoch bei Hegel die Negation der Disharmonie in der Natur auf demselben Grunde, auf welchem die Negation der Disharmonie in der Menschenwelt beruht, soll

Sehr sinnreich sagt Luth., darauf anspielend, daß die Auferstehung der Natur nur eintreten wird, wenn das rechte Pfingsten für die Kinder Gottes gekommen, nämlich die volle Geistesernte, s. B. 23. (Sämmtliche Werke. Altenb. A. Bd. IX. S. 1415.): «Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen, dieses (das jetzige) ist sein Werkfleid, hernach wird er einen Ofterrod und ein Pfingstkleid anziehen.» Es scheint aber Dr. Luth. zweifelhaft gewesen zu seyn, ob jene Veränderung als eine objektive gedacht werden solle, oder nur als die Veränderung des Blickes, mit dem die Seligen die Gotteswelt anschauen werden: «Wenn ein Mensch fröhlich ist, sagt er in den Tischreden R. 49. S. 2, so erfreuet ihn ein klein Bäumlein, ja ein schönes Blümlein oder Sträuchlein, wenn er aber traurig ist, so darf einer schier keinen Baum recht ansehen. Himmel und Erde werden verneuet und wir Gläubige werden allzumal ein Hauße seyn»; in demselben Sinne erklärt er sich S. 5. und in der Auslegung von Ps. 8. B. 4. Dagegen führen andere Aussprüche auf die entgegengesetzte Ansicht, so die Tischreden R. 49. S. 9.

B. 20. 21. Angabe des Grundes, warum die Natur nach einer ferneren Verklärung verlangen muß: sie ist der *ματαιότης* und, wie es im folgenden Verse heißt, der *δουλεία τῆς φθογᾶς* unterworfen. *Ματαιότης* wurde nach dem Sprachgebrauch

die Kategorie „der vernünftigen Nothwendigkeit“ mit dem Uebel zugleich dem Bösen seine vernünftige Berechtigung in der Welt vindiciren, so kann der Christ nicht umhin, zu glauben, daß die Ansichten dieser Philosophie über die Disharmonie der Natur an ihrem *πρῶτον ψεῦδος* Antheil haben, und die wissenschaftliche Rechtfertigung der Idee des Bösen muß die des Uebels nach sich ziehen. Wenn der eben erwähnte Philosoph überdies von den Gläubigen den Nachweis verlangt hat, wie jede species des Naturreichs werde verklärt werden, so haben diese freilich auch in dieser Beziehung nur mit Johannes zu antworten: *οὐπω ἐφανερώθη τί λέμεθα*, aber sie dürfen auch an die Philosophie die Frage richten, ob diese sich denn jemals auf das Prophezeien der Geschichte eingelassen und sich nicht vielmehr mit der Rechtfertigung derselben begnügt habe? Calv.: Quærunt arguti sed parum sobrii homines, an immortale futurum sit omne animalium genus: his speculationibus si frenum laxetur, quorsum tandem nos abripiant? Hac ergo simpliciori doctrina contenti simus, tale fore temperamentum, et tam concinnum ordinem, ut nihil vel deforme vel fluxum appareat.

des H. L., wo die Götzen τὰ μάταια heißen, von Einigen als Bezeichnung des Götzendienstes und Sündendienstes (Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18.) überhaupt angesehen, wozu die Kreatur vom Menschen gemißbraucht worden (Tertull. de corona mil. c. 6., Luth., Spen.), auch das erklärende δουλεία τ. φθορᾶς spricht noch nicht dagegen, da auch φθορά im ethischen Sinne gebraucht wird (2 Petr. 2, 19.). Aber ἐλευθερ. c. τ. ἐλευθ. τ. δ. τ. τ. τ. τ. τ. weist auf ein Theilnehmen an Freiheit der Kinder Gottes, auf einen mit dieser verwandten Heitsbegriff, dieser findet nur statt, nicht wenn die κτ. nur als gebraucht, sondern wenn sie selbst verändert wird. ταιος im Unterschiede von κενός bezeichnet dem strengen Sprachgebr. nach das Erfolglose, dann überhaupt das Werthlose, Nüchternheit, Hinfällige (Pred. Sal. 1, 2. 14. Ps. 62, 9. 5.), und hat hier vollkommen seine Erklärung an der δουλεία τ. φθορᾶς. Alles natürliche Leben scheut den Tod, doch kann das natürliche Individuum nicht als Individuum, sondern nur als Gattung fortbauern, Ambr.: quia generat, caduca sunt\*). Οὐκ ἐκοῦσα. Buc.: cum corruptione naturā res omnes abhorreant. Im Gattungseffekte des natürlichen Lebens kann man den Beweis dafür finden, daß das individuelle Leben sich dem Untergange zu entziehen vermag. διὰ τ. ὑπ. und ὑπετάγη weist darauf hin, daß der Mensch abgesehen von ihrer Beziehung auf den Fall des Menschen, als Loos nicht bestimmt war. Da bei ὑποτάξας jeder bestimmende Zusatz fehlt, denkt man am natürlichsten an den Herrn der Natur, an Gott, und zwar mit Hinblick auf das Strafurtheil Mos. 3, 17. Da man jedoch, wenn von der göttlichen Kausalität die Rede ist, διὰ c. gen. erwarten sollte, so darf es nicht bedenklich sein, wenn unter den Neueren Schneckenburger (Beilage S. 122.) zur Meinung des Chrys. zurückgekehrt ist, welcher unter dem ὑποτάξας den Menschen versteht, um dessen Willen über die Natur das Strafurtheil verhängt wurde.

\*) Erasmi: par. sonat frustratio, quod creatura interim non consequatur, quod utcumque contendit efficere. Verbi causa, dum aliud ex alio propagans, individuis vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quantum, sed frustra.



große Anzahl von Interpreten, welche zunächst den Sprachgebrauch des  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \eta \kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  wider sich haben, sind auf die Meinung gekommen, daß diese oder jene einzelne Klasse von Menschen mit dem Ausdruck gemeint sei: 1) die wiedergeborenen Christen, so namentlich die Socinianer und Arminianer, welcher Meinung der Terminus  $\kappa\alpha\tau\eta \kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  im Stillsitzen dienen sollte, 2) die Heidenchristen (Cleric, Köstelt), die sich ebenfalls darauf beriefen, daß die heidnischen Proselyten bei den Juden Neugeschaffene genannt wurden, 3) das jüdische Volk (Findeisen, Böhme, Gersdorf), weil nach dem rabbinischen Sprachgebrauch das jüd. Volk Geschöpf Gottes genannt wurde, 4) die Judenchristen (Godel), weil der früher vom jüd. Volk gebrauchte Ausdruck  $\eta \kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  Benennung der Judenchristen geblieben sei, 5) die Heiden (Lightfoot, Knatchbull, Locke, Hammond, Wetst. Seml., Schleierm. und nach ihm Usteri in den 3 ersten Aufl.). Indem wir eine größere Anzahl willkürlicher Erklärungen, welche Flatt und Keiche aufführen, ganz übergehen da sie ohne allen Grund sind, schenken wir nur dieser letzten einige Aufmerksamkeit. Zu ihrer sprachlichen Rechtfertigung würde man nicht einmal die Nachweisung nöthig haben, daß die Rabbinen den Terminus  $\kappa\alpha\tau\eta$  schlechthin von den Heiden gebrauchten: so wie der Ausdruck  $\lambda\omicron\sigma\omicron\mu\omicron\varsigma$  in specie von der ungläubigen Welt gebraucht wurde, hätte vielleicht auch  $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  in diesem Sinne gesetzt werden können — wie wohl ein solcher Sprachgebrauch unnachweislich ist. Was die

creatura zukomme, er begreift auch die Christen mit unter dem Ausdruck, insofern sie in die letzten Worte von R. 7, 25. einstimmen müssen und der Sinnlichkeit dienen; aber der Christ ist nicht tantummodo creatura, wie der Ungläubige, und insofern bezieht er den Ausspruch vorzugsweise auf die ungläubige Menschheit. Es ist daher auch nicht ganz richtig, wenn von Keiche, Mey. folgende Ausleger der neuern Zeit als übereinstimmend mit Aug. angeführt werden: Turretin, Keil, Ddberl, Peum., Ammon, Vater u. a. Peum., den Mey. mit nennt, will dieses von den Leibern der verstorbenen Heiligen erklärt wissen, Keil denkt an die fragilitas corporis humani, welche allen Menschen beschwerlich sei u. s. w. Auch die Ausleger der älteren Zeit, Anselm, Thomas, Hugo a St. Vict., welchen insofern von Aug. ab, als es scheint, daß sie nicht insbesondere an die Heiden gedacht haben.

αὐτός «*sojar*» zu übersehen (1 Kor. 11, 14.); (Chrys.,  
 oph.: οὐχι σὸν μόνος, ἀλλὰ καὶ τὸ καταδέεσθρόν σου  
 τὸ ἀίψυχον κ. ἀναίσθητον) Küf., Bretschn. im Wör-  
 ch 3. A. Auch mir scheint es, wie Schneckenb. und  
 , daß, wenn ὅτι einen neuen Satz beginnt, und καὶ αὐτῆ  
 ie angegebene Weise erklärt wird, das Ganze um vieles  
 rast und Nachdruck gewinnt. Ὁδορά die Folge der μα-  
 ης, sie wird, wie sonst der Tod (5, 14. Hebr. 2, 15.),  
 ustand der Knechtschaft genannt, weil sie unfreiwillig und  
 unvermeidlich. Ἐλευθ. eis constr. praegn. für καὶ  
 νήσει τῆς ἐλ. τ. τ. τ. θ. Τῆς δόξης ist nicht, wie es  
 . nimmt, gen. subst. pro adj., vielmehr ist ἡ δόξα τ.  
 θ. ein selbstständiger Begriff (B. 18. 5, 2.), zu dessen  
 enten unter anderm auch die ἐλ. gehört, welche der δου-  
 entgegensteht und in diesem Zusammenhange sich aus-  
 ilich oder vorzüglich auf die ἀφθαρσία beziehen muß  
 23. ἀπολύτρωσις 1 Kor. 15, 54.)\*).

V. 22. Zur Bestätigung der Gewißheit jener herrlichen  
 rophe dient, daß wir alle den Eindruck haben, es liege  
 r Kreatur ein sehnliches Verlangen nach einer Verklä-  
 wie bei uns Unvollkommenheit die Sehnsucht weckt, so  
 hmen wir aus ihrer Unvollkommenheit die Stimme der  
 sucht. Οἶδαμεν wird am natürlichsten auf die allgemeine  
 yliche Erfahrung bezogen (R. 2, 2. 3, 19. 7, 14.), nicht  
 in specielles, etwa durch die Offenbarung vermitteltes  
 t, wie es der Jude aus dem A. T. haben konnte (Buc.),  
 n auf jene Sympathie, die der Mensch, theilweise der  
 angehörig, mit der Natur, mit ihren Schmerzen und  
 ren Freuden hat. Welches die vis compositi in den  
 3 συζεῖται καὶ συνωδίνει sei, ist nicht leicht zu be-  
 n. St., Vulg., Besc. haben die Präposition nicht  
 drückt, und es wäre möglich, daß sie in diesen, wie in  
 t Zeitwörtern im Sprachgebrauch nur zur Verstärkung

\*) Calv.: Hinc reputare convenit, quam horribilem male-  
 tem meriti simus; quum nostrorum vitiorum innoxiae omnes  
 rae a terra usque ad coelum poenas luant, nam quod labo-  
 rib corruptione, id nostra culpa fit. Ita condemnatio generis  
 i coelo ac terrae creatorisque universis impressa est.

bei Chryf., Eras m., den Reformatoren, bei allen neuesten Interpreten, und auch Usteri lehrt in der 4. A. zu ihr zurück. Die Prosopopöie, daß der Natur Sehnen, Erwartung zugeschrleben wird, kann bei einem Schriftsteller wie P., dessen Ausdruck so häufig poetischen Charakter annimmt — man vergleiche nur den Schluß dieses Kap. und von 1 Kor. 15. — nicht im mindesten auffallen, und es hätte gar nicht der Anführung solcher alttestamentlicher Beispiele wie Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. bedurft. — Schon die St. 1 Mos. 3, 17. 18. weist auf einen Zusammenhang zwischen dem Reiche der Natur und dem, welcher einerseits zu ihr gehört, andererseits ihr zum Gebieter gegeben wurde, auf ein Mittheilen der Natur mit dem Menschen hin. Es ist von neueren Philosophen die Natur der äußere, zweite Leib der Menschen genannt worden: so wie der geistig durch die Sünde herbeigeführte *πάνατος* sich im Leibe geoffenbart hat, so hat er auch den äußeren Leib, die Natur, afficirt. *Est arcana quaedam, sagt Clericus, cognatio et consensus, quem habent cum homine res universae*). In idealen Bildern weisen die Propheten darauf hin, daß die geistige Harmonie, die mit dem Messias in die Welt kommen werde, auch in Erscheinung treten werde im Gebiete der äußern Natur, Jes. 5, 11 ff. 65, 25. Zahlreiche rabbinische Aussprüche zeigen, daß die Lehre von einem *מְשִׁיחַ עוֹרֵב* zur Zeit des Messias jüdisches Dogma war: es finden sich die Stellen bei Schöttgen hor. hebr. II. 62 ff. 171., Bertholdt Christol. Jud. S. 214 ff., und gröbere Ausmalungen bei Corrodi Geschichte des Chiliasmus I. S. 368 ff., Eisenmenger Entdecktes Judenthum II. S. 826 ff. Von des Erlösers eigenen Aussprüchen könnte man, obwohl nicht mit Sicherheit, hieher ziehen Matth. 19, 28. Luk. 22, 16. 18. Matth. 24, 35. Eine Veränderung des *σχῆμα* der gegenwärtigen Welt spricht P. auch 1 Kor. 7, 31. aus, auch 2 Petr. 3, 13. und Offenb. 21, 1 ff. gehört hieher. Im Einklang mit diesen Stellen führt auch, was der Ap. von der leiblichen Verklärung des Menschen sagt, darauf hin, daß bei der großen endlichen Katastrophe

\*) Chryf.: *καθάπερ γὰρ τιθῆναι παιδίον τρέφουσα βασίλειον, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινόμενου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτῆ συναπολαύει τ. ἀγαθῶν, οὕτω κ. ἡ κτίσις.*

der Planet, welcher dem Menschengeschlecht zur Erziehung diene, und dessen Geschichte schon bisher in die Geschichte der Menschheit verwoben war, auch der Schauplatz des vollendeten Gottesreiches zu seyn bestimmt ist. Die Vernünftigkeit dieser so großen Idee zu untersuchen und resp. zu rechtfertigen, ist nicht dieses Ortes, und wird nicht ohne tiefe Einsicht in das Wesen der Natur selbst möglich seyn \*).

\*) Wir machen nur darauf aufmerksam, daß die Philosophie auch noch in der neuesten Zeit ebensowohl zur Vertheidigung, als zur Widerlegung jener Idee aufgetreten ist. Am öftesten hat mit ergreifendem Eifer von dem Einbringen der Disharmonie, „der Willkür“, in das Reich der Natur Steffens gesprochen, und auch neuerlich wieder in seiner Religionsphilosophie II. Th. S. 65. in dem Abschnitte „über das Böse in der Natur.“ Ferner kann verglichen werden, wie sich Pabst in den Janusköpfen S. 81 f. in der Antwort auf die von Rosenkranz (in der Rec. von Kreuzhage) in den Berliner Jahrb. 1832. Nr. 113. erhobenen Fragen über diesen Gegenstand geäußert hat; endlich finden sich auch schöne Gedanken in dem Dialoge des geistreichen Franz Hemsterhuys Alexis ou sur l'age d'or in den Oeuvres philos. T. II. und in Lange Vermischte Schriften Th. I. Blicken wir auf die Empirie, so tritt uns in den Eingeweißen der Erde, in jenen riesenhaften, abschreckenden Gebilden einer untergegangenen, weniger vollkommenen Welt das Zeugniß entgegen, daß schon unsere jetzige Welt mit ihren Gebilden die Erklärung einer früheren ist, aber auch über die Erzeugnisse der vorliegenden Natur vernahmen wir von einem großen Kenner und Liebhaber der Natur das Geständniß: „Ohne leisen Miston ist wohl keine, selbst nicht die lieblichste Form der Natur“ (G. Forster Kleine Schriften Th. 3.). Vgl. damit die herbe Anklage des epikuräisch-atheistischen Lucretius de nat. rerum l. V, v. 196.:

Quodsi iam rerum ignorem primordia quae sint;  
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim  
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,  
Nequaquam nobis divinitus esse paratam  
Naturam rerum; tanta stat praedita culpa.

Wegen die Idee einer Naturverklärung und somit auch für die durchgängige absolute Vollendung der gegenwärtigen Natur hat sich Rosenkranz in dem Aufsatz: die Verklärung der Natur in Wauer's Zeitschr. für specul. Theol. II. Bb. S. 257 ff. (auch in Rosenkranz Studien Thl. I.) ausgesprochen und, wie man gestehen muß, Fragen und Bedenken aufgeworfen, zu deren Beseitigung bei weitem nicht ausreicht, was Männer wie Steffens, Schubert, Pabst darbieten; ruht jedoch bei Hegel die Negation der Disharmonie in der Natur auf demselben Grunde, auf welchem die Negation der Disharmonie in der Menschenwelt beruht, soll

Allgemeinen festgehalten werden. Ἀπαρχή kann in doppeltem Sinne tropisch gebraucht werden, entweder die Erflinge der Ernte als der Gegensatz zur Ernte selbst, daher Bezeichnung eines geringeren Quantums, oder auch, weil die Erflinge der Vorzüglichste (4 Mos. 18, 12., vgl. Schneckenb. zu Job 1, 18.), zur Bezeichnung einer vorzüglichen Gabe. Hier dem kommt in Betracht, ob τοῦ πνεύματος gen. appositiv oder partitivus. Ist es Appos., so wird der Geist selbst als Erflingsgabe der vollen σωτηρία gedacht (Er., Beng., Mich., Wahl, Win. §. 48, 2.), oder als ein besonders köstliches Gut (Pel., Turret.). Ist es gen. part., so wird die ἀπαρχή entweder als diejenige Geistesmittheilung gedacht, welche den ersten Christen im Unterschiede von den späteren empfangen haben (Wetst., Reiche, de W., Olsh.), oder als die dießseitige spärliche, im Gegensatze zu der vollen Ernte des Reiches, welche dereinst erfolgen soll (Def., Calv., Beza, Spren., SemL.). Paulinische Analogieen machen uns von vorn herein geneigt, diese letztere Auffassung für die richtige zu halten. Dasselbe Bild liegt zum Grunde, wenn P. Christum den ἀποτόκοτος ἐκ τῶν νεκρῶν, (1 Kor. 15, 20.), die ἀπαρχή τῶν νεκοιμημένων nennt; ferner führt auf die Idee einer vollkommenen Mittheilung des Geistes bei der Vollendung der Christenheit B. 11., und wird dort von derselben die leibliche Barmherzigkeit abgeleitet, welche auch im vorliegenden B. als ein Element der Vollendung hervorgehoben wird; dasselbe Bild liegt in dem Ausdruck ἀγάθων κ. π. Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 25, 5., vgl. Harleß; endlich läßt sich auch nach paulinischer Anschauung das, was 1 Kor. 15, 28. verheißt, nicht anders beschreiben, als durch eine vollkommene Einwohnung des Geistes in den Gläubigen. Zwar wird dieser Auffassung entgegengehalten, daß in diesem Zusammenhange nichts von der dereinstigen vollkommenen Geistesmittheilung vorkomme, daß nur von der dießseitigen die Rede gewesen, daß man mithin eher erwarten würde, es werde von einer ἀπαρχή τῆς δόξης die Rede seyn. Man kann nicht P. die vollkommene Geistesmittheilung als ein Element der δόξα betrachtet haben? Ja, wenn gleich nachher von der Erlösung des Leibes gesprochen wird, muß man nicht wie wir eben sagten, diese als Folge der durchbringenden

des A. L., wo die Götzen τὰ μάταια heißen, von Einigen als Bezeichnung des Götzendienstes und Sündendienstes (Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18.) überhaupt angesehen, wozu die Kreatur vom Menschen gemißbraucht worden (Tertull. de corona mil. c. 6., Luth., Spen.), auch das erklärende δουλεία τ. φθορᾶς spricht noch nicht dagegen, da auch φθορά im ethischen Sinne gebraucht wird (2 Petr. 2, 19.). Aber ἐλευθερ. αἰς τ. ἐλευθ. τ. δ. τ. τ. τ. τ. J. weist auf ein Theilnehmen an der Freiheit der Kinder Gottes, auf einen mit dieser verwandten Freiheitsbegriff, dieser findet nur statt, nicht wenn die κτ. nur anders gebraucht, sondern wenn sie selbst verändert wird. Μάταιος im Unterschiede von κενός bezeichnet dem strengen Sprachgebr. nach das Erfolglose, dann überhaupt das Werthlose, Richtige, Hinfällige (Pred. Sal. 1, 2. 14. Ps. 62, 9. 39, 5.), und hat hier vollkommen seine Erklärung an der δουλεία τ. φθορᾶς. Alles natürliche Leben scheut den Tod, und doch kann das natürliche Individuum nicht als Individuum, sondern nur als Gattung fortbauern, Ambr.: quia quae generat, caduca sunt\*). Οὐχ ἐκούσα. Buc.: cum a corruptione naturā res omnes abhorreant. Im Gattungsproceß des natürlichen Lebens kann man den Beweis finden, daß das individuelle Leben sich dem Untergange zu entziehen sucht. Διὰ τ. ἰπ. und ὑπετάγη weist darauf hin, daß der Natur, abgesehen von ihrer Beziehung auf den Fall des Menschen, dieses Loos nicht bestimmt war. Da bei ὑποτάξας jeder bestimmende Zusatz fehlt, denkt man am natürlichsten an den Herrn der Natur, an Gott, und zwar mit Hinblick auf das Strafurtheil 1 Mos. 3, 17. Da man jedoch, wenn von der göttlichen Kausalität die Rede ist, διὰ c. gen. erwarten sollte, so darf es nicht befremden, wenn unter den Neueren Schneckenburger (Beitrag S. 122.) zur Meinung des Chryf. zurückgekehrt ist, welcher unter dem ὑποτάξας den Menschen versteht, um dessen willen über die Natur das Strafurtheil verhängt wurde.

\*) Eras m.: ματ. sonat frustratio, quod creatura interim non aequatur, quod utcumque contendit efficere. Verbi causa, dum aliud ex alio propagans, individuis vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam, sed frustra.

quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones et pondus oderunt.

V. 24. 25. Rechtfertigung der Sehnsucht, die die *τηρία* nur mit dem Hinblick auf eine volle jenseitige Beschickung verliehen worden ist. Da die *ἐλπίς* hier dem Besitz gegenüber gesetzt ist, wie 2 Kor. 5, 7. die *πίσις* dem *αἴματι*, so ist *τῇ ἐλπίδι* mit Nachdruck vorangestellt. Den Genetiv des Dativs kann man nicht mit Mey. durch Verweisung auf 1 Peter 5, 31. a. als Dativ der Beziehung, in der etwas stattfindet, erklären (Röm. 4, 20. 1 Kor. 14, 20.) «hinichtlich der Hoffnung», es ist Dativ der Art und Weise (Benz.), und ist Bernhardy Synt. S. 100., Win. §. 31. 4. zu vgl., s. auch R. 12, 12. \*). Ueber das Verhältniß der *ἐλπίς* zur *πίσις* vgl. Steiger Komm. zum 1. Br. Petr. S. 145. Die *ἐλπίς* ist die *πίσις* in der Richtung auf die Zukunft gedacht, daher auch letztere Hebr. 11, 1. als *ὑπόστασις ἐλπίζομένων* genannt. Chrys. zu jener St.: *ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀντιόχου εἶναι δοκεῖ, ἢ πίσις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται, οὐκ ἔστι δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτῇ ἐστιν οὐσία αὐτῶν.* — Das zweite *ἐλπίς* konkret gesetzt von dem Gegenstande der Hoffnung, wie Hebr. 6, 18. Ueber das *καί* nach dem *ἔργον* in der Bedeutung «doch» s. zu 5, 7. Die *ὑπομονή*, die Hartlichkeit, schließt das Moment der Geduld mit ein, s. 1 Kor. 13, 4. Der Ap. will also sagen: wenn in unserem Glauben das Moment der Hoffnung mit gesetzt ist, so versteht es sich, daß wir uns darein fügen, wenn wir noch nicht so bald die vollendeten Errettung theilhaftig werden.

V. 26. *Ἐσπάρτων*, nämlich entsprechend dem *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι*, außer dieser *ὑπομονῇ* werden wir auch durch den Geist unterstützt: der heilige Geist ist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen, ist ihnen immanent, R. 5, 5. Gal. 4, 6. 1 Joh. 3, 24. \*\*). *Συναντιλ. τιμί* «mit Jemandem

\*) Auch der Dat. in den Averbien *κοινῇ, σπουδῇ* z. t. l. p. so zu erklären (doch vielleicht ohne *ε* subsc. zu schreiben).

\*\*) Vgl. die schönen Worte Fenelon's: *Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans* (Oeuvres T. VIII. p. 1617.), wo es unter *autre*

en Hand anlegen», d. i. Jemandem helfen, so LXX. 8, 21. 2 Mos. 18, 22. Luk. 10, 40., mit μετὰ τινός f. 11, 17. In dem σύν liegt also allerdings angedeutet, er, dem geholfen wird, selbst thätig sei, wiewohl nicht röscherem Nachdrucke, als wenn wir sagen «die Mitthilfe versagen», s. οὐρεσπεῖν B. 28. Wenn Rück. daraus, die Schwäche nicht als thätig gedacht werden kann, schließt, σύν überhaupt seine Bed. verloren habe (Dish.), so dieß nicht zugegeben werden, denn τ. ἀσθ. ἡμ. ist = ἐν τῇ ἀσθ. ἡμῶν; aber andererseits wird man auch das ὡσαύτως als gleichzeitig mit dem δι' ὑπομ. ἀπεκθ. können, sobald man ἀσθενεία im Sing. liest, viel denkt dann B. hier an die Stunden der Glaubensschwäche, wo die Mitwirkung ein minimum ist. Nun ist nach überwiegenden Zeugnissen, cod. A B C D, Pesh., g. u. s. w. der Sing. τῇ ἀσθενείᾳ für den recipirten Plur. τὰς ἀσθενείας zu lesen, welcher vermuthlich aus Erklärung durch τὰ παθήματα hervorging (2 Kor. 10.). Der Sing. muß auf das Gefühl der Ohnmacht Glaubensschwäche bezogen und nach 2 Kor. 12, 9. erworben; wenn Ambr., Beng., Mey. insbesondere an Schwachheit der Gebete denken, so halten wir mit Rück. Beziehung für zu eng. Der Artikel vor dem Satz steht denselben zu einem Begriffe zusammen, Winer S. 3. Bei Glaubensschwäche weiß in der Angst des Gebets der Menscheng Geist weder recht, was er beten soll (τί σευξόμεθα), noch in welcher Form er beten soll (καθὸν, vom Geiste Gottes angeregte Seufzer treten an die Stelle aus eigener Einsicht hervorgehenden Gebete. Statt des j. προσευξόμεθα hat die Minderzahl der Zeugen das Fut. σευξόμεθα, beides ist grammatisch richtig, und beim Wanken der Handschriften läßt sich schwer entscheiden, welches vorzuziehen sei, Winer S. 42. 4. b. Αυτό hebt den

: l'esprit de Dieu est l'âme de notre âme. Mel.: loquitur in P. de vera et ingenti lucta, non de frigidis et otiosis cogitationibus. Ideo haec a securis non possunt intelligi, sed uli pro suo modo in suis tentationibus aliqua ex parte experiri sabant in invocatione vim hujus consolationis.



quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones et pondus oderunt.

B. 24. 25. Rechtfertigung der Sehnsucht, da die *τηρία* nur mit dem Hinblick auf eine volle jenseitige Verwirklichung verliehen worden ist. Da die *ἐλπίς* hier dem Besitz gegenüber gesetzt ist, wie 2 Kor. 5, 7. die *πίσις* dem *ἀδελφῶν*, so ist *τῇ ἐλπίδι* mit Nachdruck vorangestellt. Den Genetiv des Dativs kann man nicht mit Mey. durch Verweisung auf *Βίνερ* §. 31. a. als Dativ der Beziehung, in der etwas stattfindet, erklären (*Röm.* 4, 20. *1 Kor.* 14, 20.) «hinichtlich der Hoffnung», es ist Dativ der Art und Weise (*Benig.*), und ist *Bernhardy* *Synt.* S. 100., *Win.* §. 31. 4. zu vgl., s. auch *R.* 12, 12.\*). Ueber das Verhältniß der *ἐλπίς* zur *πίσις* vgl. *Steiger* *Komm.* zum 1. Br. *Petr.* S. 145. Die *ἐλπίς* ist die *πίσις* in der Richtung auf die Zukunft gedacht, daher auch letztere *Hebr.* 11, 1. als *ὑπόστασις ἐλπίζομένων* genannt. *Chrys.* zu jener St.: *ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνοήτως εἶναι δοκεῖ, ἢ πίσις ὑπόστασις αὐτοῖς χαρίζεται, μὴ δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτῇ ἐστὶν οὐσία αὐτῶν.* — Die zweite *ἐλπίς* konkret gesetzt von dem Gegenstande der Hoffnung, wie *Hebr.* 6, 18. Ueber das *καί* nach dem *ἵνα* in der Bedeutung «doch» s. zu 5, 7. Die *ὑπομονή*, die Hartlichkeit, schließt das Moment der Geduld mit ein, s. *R.* 5, 4. Der *Ap.* will also sagen: wenn in unserem Glau- das Moment der Hoffnung mit gesetzt ist, so versteht es sich daß wir uns darein fügen, wenn wir noch nicht so bald die vollendeten Errettung theilhaftig werden.

B. 26. *Ἐσάτως*, nämlich entsprechend dem *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι*, außer dieser *ὑπομονῇ* werden wir auch durch den Geist unterstützt: der heilige Geist ist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen, ist ihnen immanent, *R.* 5, 5. *1 Joh.* 3, 24. *1 Joh.* 3, 24. *Συναπτὴ τινί* «mit Jemandem»

\*) Auch der Dat. in den Adverbien *κοινῇ*, *σπουδῇ* z. z. l. v. so zu erklären (doch vielleicht ohne *ε* subac. zu schreiben).

\*\*) Vgl. die schönen Worte *Fenelon's*: *Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans* (*Oeuvres* T. VIII. p. 1617.), wo es unter *de*

n Hand anlegen», d. i. Jemandem helfen, so LXX. 3, 21. 2 Mos. 18, 22. Luk. 10, 40., mit *μετὰ τινός* f. 11, 17. In dem *οὐν* liegt also allerdings angedeutet, er, dem geholfen wird, selbst thätig sei, wiewohl nicht öfterem Nachdrucke, als wenn wir sagen «die Mitthilfe versagen», s. *συνοχεῖν* B. 28. Wenn Rück. daraus, «Schwäche nicht als thätig gedacht werden kann, schließt, *οὐν* überhaupt seine Bed. verloren habe (Dish.), so dieß nicht zugegeben werden, denn *τ. ἀσθ. ἡμ.* ist = *ἐν τῇ ἀσθ. ἡμῶν*; aber andererseits wird man auch das *ὡσαύτως* als gleichzeitig mit dem *δι' ὑπομ. ἀπεκθ.* können, sobald man *ἀσθενεία* im Sing. liest, viel denkt dann B. hier an die Stunden der Glaubensschwäche, wo die Mitwirkung ein minimum ist. Nun ist nach überwiegenden Zeugnissen, cod. A B C D, Besch., j. u. s. w. der Sing. *τῇ ἀσθενείᾳ* für den recipirten *ταῖς ἀσθενείαις* zu lesen, welcher vermuthlich aus Erklärung durch *τὰ παθήματα* hervorging (2 Kor. 10.). Der Sing. muß auf das Gefühl der Ohnmacht Glaubensschwäche bezogen und nach 2 Kor. 12, 9. erworben; wenn Ambr., Beng., Mey. insbesondere an Schwachheit der Gebete denken, so halten wir mit Rück. Beziehung für zu eng. Der Artikel vor dem Satz ist denselben zu einem Begriffe zusammen, Winer §. 3. Bei Glaubensschwäche weiß in der Angst des Geistes der Menschengeist weder recht, was er beten soll (*τί ζυζόμεθα*), noch in welcher Form er beten soll (*καθὸ*, vom Geiste Gottes angeregte Seufzer treten an die Stelle aus eigener Einsicht hervorgehenden Gebete. Statt des *προσζυζόμεθα* hat die Minderzahl der Zeugen das Fut. *ζυζόμεθα*, beides ist grammatisch richtig, und beim Vorkommen der Handschriften läßt sich schwer entscheiden, welches vorzuziehen sei, Winer §. 42. 4. h. *Αὐτό* hebt den

l'esprit de Dieu est l'âme de notre âme. Mel.: loquitur a P. de vera et ingenti lucta, non de frigidis et otiosis cogitationibus. Ideo haec a securis non possunt intelligi, sed illi pro suo modo in suis tentationibus aliqua ex parte experiebant in invocatione vim hujus consolationis.

Begriff des *πνεῦμα* mehr hervor, um auszudrücken, von welcher Bedeutung unser Fürbitter sei, ein Fürbitter, der am besten weiß, was uns fehlt. Das *ὑπὲρ* in *ὑπερευχόμενοι* hat schon Beza richtig erklärt, daß es nicht, wie in *ὑπεκλήθη*, *ὑπερπερισσεύειν* Steigerung des Begriffs ist, wie Del. Cr., Luth. (vertritt auf's beste), Beng. meinten, sondern = *ἐνεκα*, so daß es durch das *ὑπὲρ ἡμῶν* noch bestimmter ausgedrückt wird. Dieß letztere fehlt indes in wichtigen Autoritäten, cod. A B D F G und mehreren Vätern, und wenn es Fr. nicht gesetzt hat, so läßt sich freilich leicht begreifen, wie es als erklärende Glosse in den Text eingedrungen sei; doch vermißt man es auch ungern, da ohne dasselbe das bloße *ὑπερευχόμενοι* fahl erscheint. *στεναγμός* kann nicht geradezu durch *preces* erklärt werden, obwohl selbst Wahl für das Verb. die Bed. *preces* angegeben hat. Für *ἀλάλητος* bietet sich, gemäß der dreifachen Bed. der Verbalien auf *τός* (vgl. zu *τὸ γνωστόν* 1, 19.), eine dreifache Bed. dar: 1) das, was nicht ausgesprochen wird (*Κορυπε*, *ὀδὸ κλ.*\*)), 2) das, was nicht ausgesprochen werden kann (so die Meisten), 3) act., was nicht spricht, d. i. stumm, diese Bed. hat Fr. angenommen (LXX. Hiob 38, 14. Sir. 18, 33.). Da sie die ungebräuchlichere ist, und die andern gleich sehr in den Zusammenhang passen, so gehen wir lieber auf diese zurück. Uebersetzen wir unausgesprochene Seufzer, so wäre dieß soviel wie lautlose, welche bei tiefer Besenkung in Gott lautlos aufquellen und wieder untergehen; es ließe sich mit Fr. vergleichen Cic. ad Att. 2, 21.: *sed cum occulte suspirassent, postea jam gemere ad extremum vero loqui omnes et clamare ceperunt*. Da sich indes im N. T. *ἀνεκδήγητος*, *ἀνεκλάλητος*, *ἄρρητος* in der zweiten Bedeutung finden (2 Kor. 9, 11. 1 Petr. 1, 8. 2 Kor. 12, 4.), und da auch diese einen passenden Sinn giebt, so ist sie vorzuziehen. Zundchst hat man festzuhalten, der Geist wird als derjenige gedacht, welcher nicht was uns noth thut\*\*), aber in den Menscheng Geist tritt nicht

\*) *ὀδὸ κλ.*: „deshalb nicht wirklich ausgesprochen, weil wir nicht wissen, was zu unserm Besten dient.“ Beza hat *ineffabile* und ist mit Unrecht von Mey. hier mit angeführt.

\*\*) Eubw. de Dieu vergleicht 1 Kor. 2, 3.: *ἡμεῖς τὸ πνεῦμα*

sen des mit ihm verbundenen Gottesgeistes, vermöge seines Hithums, nur als Gefühl ein, welches er sich nicht zu bestimmten Begriffen zu entwickeln vermag, daher äußern sich die Hhle in Seufzern und nicht in Rede, können sich nicht ausprechen. Sie stehen in Betreff der Ueberschwenglichkeit, freizuch in Betreff der Klarheit, in ähnlichem Verhältniß ausgesprochenen Gebete, wie die Musik zur bestimmten . B. spricht von demjenigen Zustande, welchen die Mystiker dunkeln Glauben nennen\*). Daß das *συσενάζειν πνεῦμα* dem Sinne nach ein *πνεύματι σενάζειν* ist, 1 Tim. 4, 1. *τὸ πνεῦμα λέγει = οἱ πνεύματι φερόμεναι*, vgl. *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυσήρια* 1 Kor. 14, 2., f keiner Bemerkung, wengleich Fr. neuerdings, um zu zeigen, daß, während der Mensch gänzlich schweige, nur der Geist zu seufzen anfange, sich auch auf die Stellen zu denen nicht verschmäht hat, wo die *impuri Daemones hominum corpora ingressi loquuntur et clamant\*\**). Aug.

*Θεοῦ ἐλάβομεν, ἐνὰ εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*, hier ist von den Heilswahrheiten die Rede, welche in den Aposteln klaren Bewußtseyn kommen.

\*) Molinos Guida spirituale, Venetia 1785. l. I. c. 3.: Questa, che è gran martirio, e non picciol dono di Dio, ritrovasi l'anima priva de' sensibili gusti, che haveva, il carico colla sola santa fede per i caliginosi et deserti sentieri della beatitudine, alla quale però non può arrivarsi, che per questo paese ben sicuro mezzo. Onde procura di star costante, e non tornare indietro, benchè ti manchino nell' orazione il discorso, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera pazienza!

\*\* Dr. Fr. hatte in seinem Senseschreiben an mich eine eigentliche Erklärung dieser St. angedeutet, welche die Präliminarien B. ausführen, es sei nämlich — nach jüdischen Vorstellungen — der Geist vor dem Throne Gottes stehend und durch Seufzer und Gebete sein Mitgefühl mit den Gläubigen kundgebend zu denken. Er setzt diese Ansicht auf und bekennt sich zu der entgegengesetzten, er a. a. D. „ungereimt“ nannte. Seine Gründe sind folgende: weil Gott „der die Herzen durchforscht“ genannt werde, denn könne ja auch das Herz des heil. Geistes gemeint seyn, der in Worten äußere, quae mente sua abdidit, sondern 1) weil ist, der heil. Geist unterstütze zugleich mit der constants expectatio, olud. Comment. d. Röm. Dr.

Tract. VI. in Job. §. 2.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit, quia nos gemere facit; nec parva res est, quod sp. s. nos docet gemere, insinuat enim nobis quia (quod) peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare, et in ipso desiderio gemimus \*).

und diese eine mente concepta sei, 2) weil das N. T. an vielen Stellen die Vorstellung ausspricht, daß dem Christen der heil. Geist in ihm gegeben sei.

\*) Wäre das Auge nicht sonnenhaft, so könnte es die Sonne nicht schauen, wäre der Mensch nicht Gott verwandt, so könnte er Gott nicht suchen. Hierin liegt denn der Grund, daß auch das Gebet, welches ja nur eine der verschiedenen Arten Gott zu suchen ist, nur aus dem Zusammenschließen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen begriffen werden kann. Diese Wahrheit ist auch außerhalb des Christentums von der muhammedanischen Mystik mehrfach so schön ausgedrückt worden, daß ich mir nicht versagen kann, zwei in den früheren Auflagen mitgetheilte Stellen auch hier wieder aufzunehmen. Dschelaleddin singt im Methnawi (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 146.) von einer muhammedanischen heiligen Dakki:

آن دعاى بيخود آن خود ديگر است  
آن دعا زو نيست گفت داور است  
آن دعا حق ميکند خود او فنا ست  
آن فنا وآن اجابت از خدا ست

Solch Gebet gleich andrem Beten halte nicht!  
Dieß Gebet traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.  
Sieh', es betet Gott und er steht tief versenkt,  
Gott Versenkung ihm und auch Erhöhung schenkt.

Die zweite Stelle aus dem Methnawi des Dschelaleddin (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 13.) ist folgende:

Uah! rief einst Jener Nacht' lang trüb im Schmerz,  
Bis gebetsfroh süß die Lipp' ward, weich das Herz.  
Da in Arglist sprach der Wöl' ihm: Schwage du!  
Doch nicht Ein: Die bin ich! spricht Gott selbst dazu.  
Grambewegt entsank das Herz ihm, schwand der Sinn.  
Sieh'! da trat Nachts Chiser (Name des Elias, den die Morgenländer als Rathgeber der Menschen schildern) lieblich vor ihm hin  
Sprach: warum, Kind! jetzt dein Herz zu beten scheut?  
Sag', was ist's, daß deine Lieb' dich jezo reut?

B. 27. Ὁ ἔσεινῶν τὰς καρδίας vgl. Ps. 139, 1. — Mensch, welcher keine Laute oder wenigstens keine beste Rede vernimmt, würde diese Seufzer nicht verstehen. ἅ θεόν nach der fast allgemein recipirten Erklärung «Gott ist», d. i. dem göttlichen Willen angemessen, mit Vergleich von 1 Joh. 5, 14. 2 Kor. 7, 10., so schon Besh., Iox. am Rande, Chrys., Luth. ὅτι ist alsdann kausal, dem οἶδε muß man alsdann mit Calv., Flatt den Begriff des Anerkennens, wohlgefälligen Erkennens geben, 4, 15. Es entsteht indessen das Bedenken, ob wohl, dieses der Sinn wäre, Gott gerade mit dem Prädikat Herzenskündigers belegt seyn würde. Da dieses eigentlich Anführung eines Grundes, warum Gott erkennt, überz macht, so empfiehlt sich die Auffassung von Grot., Reiz welcher Fr. beigetreten, ὅτι «daß» zu übersetzen mit Ahme der bekannten Attraktion, wie 1 Joh. 4, 8. ὁ μὴ τῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν, ἡ θεόν heißt dann nur bei Gott, und der ganze Satz ist Irung von οἶδε — πνεύματος. Man möchte dieser An von der Stelle beitreten, wenn der Begriff der Fürbitte so nude, sondern auf eine signifikantere Weise ausget wäre, wenn z. B. statt ὑπὲρ ἁγίων stünde: ὑπὲρ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Es kommt dazu, daß man καὶ αὐτὸν statt ἡ θεόν erwarten sollte; die Stelle des Joh. reicht zur tfernung nicht hin, da sich dort ein bestimmter Grund Ven läßt, warum ὁ θεός noch einmal wiederholt wurde. kehren daher zu der gangbaren Auffassung des ὅτι zu: es durfte ja wohl der Ap. ein kausales Moment hinzuz n, wenn es gleich logisch nicht mit Strenge gefordert wer-

---

Ach! versteht Der: Nimmer hört' ich: Sie mein Sohn!  
 Bin verstoßen, dacht' ich, ach! vom Gnabenthron.  
 Dieser spricht: Geh' eilend hin! — so sagte Gott —  
 Sprich zu ihm, der schwer versucht in tiefer Noth:  
 Sagst du: Herr, komm! selber heißt das: Sie, mein Kind!  
 Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.  
 Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe ist.  
 In dem: Herr, komm! stets ein: Sie, Sohn! schlum-  
 mernd ist.

Begriff des *ἄρρητος* mehr hervor, um anzudeuten, von welcher Bedeutung unser Fürbitter ist, ein Fürbitter, der es besser weiß, was uns fehlt. Das *ἄρρητος* in *ἄρρητος* hat schon Beza richtig erklärt, daß es nicht, wie in *ἄρρητος*, *ἄρρητος* Steigerung des Begriffs ist, wie *ἄρρητος* Fr. Duth. (vertritt auf's Beste), Beng. meinten, sondern *ἄρρητος*, so daß es durch das *ἄρρητος* noch bestimmter ausgedrückt wird. Dieß letztere fehlt indes in wichtigen Ausdrucks-cod. A B D F G und mehreren Vätern, und wenn es *ἄρρητος* gesetzt hat, so läßt sich freilich leicht begreifen, wie es als erklärende Glosse in den Text eingebracht sei; doch vermißt man es auch ungern, da ohne dasselbe das bloße *ἄρρητος* fahl erscheint. *ἄρρητος* kann nicht geradezu durch *preces* erklärt werden, obwohl selbst Wahl für das Verb. die Ved. *preces* angegeben hat. Für *ἄρρητος* bietet sich, gemäß der dreifachen Ved. der Verbalten auf *ἄρρητος* (vgl. zu *ἄρρητος* 1, 19.), die dreifache Ved. dar: 1) das, was nicht ausgesprochen ist (*ἄρρητος*, Glöckl. \*), 2) das, was nicht ausgesprochen worden kann (so die Meisten), 3) act., was nicht spricht, d. i. stummt, diese Ved. hat Fr. angenommen (LXX. Job 38, 14. Sir. 18, 33.). Da sie die ungebräuchlichere ist, und die andern gleich sehr in den Zusammenhang passen, so gehen wir lieber auf diese zurück. Uebersetzen wir unausgesprochene Seufzer, so wäre dieß soviel wie lautlose, welche bei tiefer Besenkung in Gott lautlos aufquellen und wieder untergehen; es ließe sich mit Fr. vergleichen Cic. ad Att. 2, 21.: *sed cum occulte suspirassent, postea jam gemere, ad extremum vero loqui omnes et clamare coeperunt*. Da sich indes im N. T. *ἀνεκδήγητος*, *ἀνεκλάλητος*, *ἄρρητος* in der zweiten Bedeutung finden (2 Kor. 9, 11. 1 Petr. 1, 8. 2 Kor. 12, 4.), und da auch diese einen ganz passenden Sinn giebt, so ist sie vorzuziehen. Zunächst hat man festzuhalten, der Geist wird als derjenige gedacht, welcher was uns noth thut\*\*, aber in den Menscheng Geist tritt dieß

\*) Glöckl.: „deshalb nicht wirklich ausgesprochen, weil wir nicht wissen, was zu unserm Besten dient.“ Beza hat *inofficiables* und ist mit Unrecht von Mey. hier mit angeführt.

\*\*) Eudw. de Dien vergleicht 1 Kor. 2, 3.: *ἡμεῖς τὸ πνεῦμα*

en des mit ihm verbundenen Gottesgeistes, vermöge seines  
 sthums, nur als Gefühl ein, welches er sich nicht zu be-  
 iten Begriffen zu entwickeln vermag, daher äußern sich die  
 hle in Seufzern und nicht in Rede, können sich nicht aus-  
 en. Sie stehen in Betreff der Ueberschwenglichkeit, frei-  
 auch in Betreff der Klarheit, in ähnlichem Verhältnis  
 ausgesprochenen Gebete, wie die Musik zur bestimmten

ß. spricht von demjenigen Zustande, welchen die Mysti-  
 n dunkeln Glauben nennen \*). Daß das *συνελάζειν*  
*πνεῦμα* dem Sinne nach ein *πνεύματι συνάζειν* ist,  
 Tim. 4, 1. *τὸ πνεῦμα λέγει = οἱ πνεύματι φερό-*  
*ναι*, vgl. *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυσήρια* 1 Kor. 14, 2.,  
 f keiner Bemerkung, wengleich Fr. neuerdings, um zu  
 fen, daß, während der Mensch gänzlich schweige, nur der  
 Geist zu seufzen anfange, sich auch auf die Stellen zu  
 en nicht verschmäht hat, wo die *impuri Daemones ho-*  
*m corpora ingressi loquuntur et clamant* \*\*). Aug.

*θεοῦ ἐλάβομεν, ἐνὰ εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν,*  
 hier ist von den Heilswahrheiten die Rede, welche in den Aposteln  
 klaren Bewußtseyn kommen.

\*) Molinos Guida spirituale, Venetia 1785. l. I. c. 3.:  
 sta, che è gran martirio, e non picciol dono di Dio, ritrosi  
 l'anima priva de' sensibili gusti, che haveva, il ca-  
 colla sola santa fede per i caliginosi et deserti sentieri della  
 ttione, alla quale però non può arrivarsi, che per questo pe-  
 se ben sicuro mezzo. Onde procura di star costante, e non  
 are in dietro, benchè ti manchi nell' orazione il di-  
 so, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera  
 patienza!

\*\*) Dr. Fr. hatte in seinem Senseschreiben an mich eine eigen-  
 liche Erklärung dieser St. angedeutet, welche die Präliminarien  
 3. ausführen, es sei nämlich — nach jüdischen Vorstellungen — der  
 Geist vor dem Throne Gottes stehend und durch Seufzer und Ge-  
 sein Mitgefühl mit den Gläubigen kundgebend zu denken. Er  
 jekt diese Ansicht auf und bekennt sich zu der entgegengesetzten,  
 er a. a. D. „ungereimt“ nannte. Seine Gründe sind folgende:  
 weil Gott „der die Herzen durchforscht“ genannt werde, denn  
 könne ja auch das Herz des heil. Geistes gemeint seyn, der  
 in Worten äußere, quae mente sua abdiderit, sondern 1) weil  
 ft, der heil. Geist unterstütze zugleich mit der constants expectatio,  
 olud. 3. Comment. 3. Rom. Dr.



Tract. VI. in Job. §. 2.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit, quia nos gemere facit; nec parva res est, quod sp. s. nos docet gemere, insinuat enim nobis quia (quod) peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare, et in ipso desiderio gemimus \*).

und diese eine mente concepta sei, 2) weil das N. X. an vielen Stellen die Vorstellung ausspricht, daß dem Christen der heil. Geist in ihm gegeben sei.

\*) Wäre das Auge nicht sonnenhaft, so könnte es die Sonne nicht schauen, wäre der Mensch nicht Gott verwandt, so könnte er Gott nicht suchen. Hierin liegt denn der Grund, daß auch das Gebet, welches nur eine der verschiedenen Arten Gott zu suchen ist, nur aus dem Zusammenschließen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen begriffen werden kann. Diese Wahrheit ist auch außerhalb des Christenthums von der muhammedanischen Mystik mehrfach so schön ausgedrückt worden, daß ich mir nicht versagen kann, zwei in den früheren Auflagen mitgetheilte Stellen auch hier wieder aufzunehmen. Dschelaleddin singt im Methnawi (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 146.) von einer muhammedanischen heiligen Dakki:

آن دعای بیخود آن خود دیگر است  
آن دعا زو نیست گفت داور است  
آن دعا حرف میکند خود او فنا ست  
آن فنا وآن اجابت از خدا ست

Solch Gebet gleich andrem Beten halte nicht!  
Dieß Gebet traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.  
Sieh', es betet Gott und er steht tief versenkt,  
Gott Versenkung ihm und auch Erhöhung schenkt.

Die zweite Stelle aus dem Methnawi des Dschelaleddin (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 13.) ist folgende:

Uah! rief einst Jener Nacht' lang trüb im Schmerz,  
Bis gebetsfroh süß die Lipp' ward, weich das Herz.  
Da in Arglist sprach der Wd' ihm: Schwage du!  
Doch nicht Ein: Die bin ich! spricht Gott selbst dazu.  
Stambewegt entsank das Herz ihm, schwand der Sinn.  
Sieh'! da trat Nachts Chiser (Name des Elias, den die Morgenländer als Rathgeber der Menschen schildern) liebeich vor ihm  
Sprach: warum, Kind! jetzt dein Herz zu beten scheut?  
Sag', was ist's, daß deine Lieb' dich jezo reut?

B. 27. Ὁ ἔρουντων τὰς καρδίας vgl. Ps. 139, 1. —  
 : Mensch, welcher keine Laute oder wenigstens keine be-  
 merkte Rede vernimmt, würde diese Seufzer nicht verstehen.  
 τὰ θεόν nach der fast allgemein recipirten Erklärung «Gott  
 ist», d. i. dem göttlichen Willen angemessen, mit Verglei-  
 ch von 1 Joh. 5, 14. 2 Kor. 7, 10., so schon Besh.,  
 Lox. am Rande, Chrys., Luth. Ὅτι ist alsdann kausal,  
 dem οἶδε muß man alsdann mit Calv., Flatt den Re-  
 begriff des Anerkennens, wohlgefälligen Erkennens geben,  
 4, 15. Es entsteht indessen das Bedenken, ob wohl,  
 dies der Sinn wäre, Gott gerade mit dem Prädikat  
 Herzenskündigers belegt seyn würde. Da dieses eigentlich  
 Anführung eines Grundes, warum Gott erkennt, über-  
 zugs macht, so empfiehlt sich die Auffassung von Grot., Reiz-  
 welcher Fr. beigetreten, ὅτι «daß» zu übersetzen mit  
 Ahme der bekannten Attraktion, wie 1 Joh. 4, 8. ὁ μὴ  
 τῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν,  
 ὁ θεὸν heißt dann nur bei Gott, und der ganze Satz ist  
 Äußerung von οἶδε — πνεύματος. Man möchte dieser An-  
 von der Stelle beitreten, wenn der Begriff der Fürbitte  
 so nude, sondern auf eine signifikantere Weise ausge-  
 t wäre, wenn z. B. statt ὑπὲρ ἀγίων stünde: ὑπὲρ τῶν  
 ὡν αὐτοῦ. Es kommt dazu, daß man καὶ αὐτὸν statt  
 τὸν θεόν erwarten sollte; die Stelle des Joh. reicht zur  
 ifertigung nicht hin, da sich dort ein bestimmter Grund-  
 ben läßt, warum ὁ θεός noch einmal wiederholt wurde.  
 kehren daher zu der gangbaren Auffassung des ὅτι zu-  
 es dürfte ja wohl der Ap. ein kausales Moment hinzu-  
 n, wenn es gleich logisch nicht mit Strenge gefordert wer-

Ach! verseht Der: Nimmer hört' ich: Sie mein Sohn!  
 Bin verstoßen, dacht' ich, ach! vom Gnadenthron.  
 Dieser spricht: Geh' eilend hin! — so sagte Gott —  
 Sprich zu ihm, der schwer versucht in tiefer Noth:  
 Sagst du: Herr, komm! selber heißt das: Sie, mein Kind!  
 Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.  
 Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe ist.  
 In dem: Herr, komm! stets ein: Sie, Sohn! schlum-  
 mernd ist.

den konnte, *κατὰ Θεόν* wird man aber besser in der Unbestimmtheit fassen, wie es Luth. in seiner Uebersetzung in der Stelle 2 Kor. 7, 9. 10. ausdrückt, wieder auf das Göttliche weisend, so daß das Moment der göttlichen Ursächlichkeit bei diesem Gebet mit eingeschlossen ist. So liegt denn der doppelte Gedanke in den Worten: 1) Gott versteht den lautlosen Seufzer, denn er ist, wie Aug. es ausdrückt, dem Menschen näher, als dieser sich selbst ist. 2) Er versteht ihn auch, weil derselbe göttlicher Art ist, in Gott seinen Grund hat und Gottgefälliges erfleht. — Liegt hierin nicht: Gott weiß sich in uns! — aber allerdings auch in sich.

3) V. 28—39. Was uns aber auch treffe, es kann uns nichts mehr Schaden bringen: mit seinem eingebornen Sohne hat uns Gott das Unterpand für alle andern Güter gegeben, und keine Anfechtung kann uns ferner von der Liebe Christi scheiden.

V. 28. Nach der gewöhnlichen Ansicht wird ein dritter Umstand aufgeführt, der den kämpfenden Christen in seiner Angst aufrecht erhält, wogegen nach Calv. der Satz, trotz des *δέ*, einen Schluß aus dem Vorhergegangenen enthalten soll: *ex supradictis nunc concludit, tantum abesse, quin salutem nostram remorentur hujus vitae aerumnae, ut sint potius ejus adminicula*. Allerdings schließt sich ein dritter Verhütungsgrund mit diesem fortschreitenden *δέ* an, und zwar ist mit Rück. zu sagen, daß nun erst der Hauptpunkt des christlichen Trostes folgt. Die Phrase, mit welcher die Christen bezeichnet werden, ist ein öfter vorkommender term. solennis, 1 Kor. 2, 9. Jak. 1, 12. 2, 5., woraus indeß ebensowenig als bei den Namen *ἄγιοι, ἐκλεκτοί* folgt, daß es schlechthin = *homines christiani* wäre. *Πάντα* wird man nach dem Zusammenhang und mit Vergleichung von V. 35—37. auf die Leiden beziehen, wiewohl es nicht unzulässig wäre, mit Rück. zu sagen, im begeistertsten Aufschwunge habe der Ap. hier wirklich den Satz ganz allgemein aussprechen wollen. Wenn Aug. de corrept. et grat. c. 24. zu zeigen sucht, daß auch die Sünden der Gläubigen mit unter diesem Alles begriffen seien, so ist dieß der Sache nach richtig, wenngleich nicht hier vom Ap. auszudrücken beabsichtigt. Hätte er *τὰ πάντα* gesetzt, so könnte

dem Artikel die *vis αναφορικῆ* beilegen, und dann mit mehr Entschiedenheit das Alles auf das Vorhererwähnte Anken, vgl. Beza zu Kol. 3, 8. Als eine Anwendung Ausspruches ist es anzusehen, wenn B. Phil. 1, 19. 20. ihr überzeugt erklärt, daß durch seinen Tod nicht minder, urch sein Leben, Christus werde verherrlicht werden; in eben Sinne sagt Tert. im Apolog.: *plures efficimur, es a vobis metimur, semen et sanguis Christiano-* und Aug. in seinen *sententt.*: «Greift der Feind nach Schwert, so greifen wir zur Geduld; greift er zu Schmach Spott, so üben wir Freundlichkeit und Liebe.» Wie beim en Christen Leiden Miüberschwemmungen sind, nach der Boden nur fruchtbarer wird, so auch bei der Gemeinde . *Συνεργεῖν τινι* oder *εἰς τι*, so viel als *συνεργός* wird von den neueren Lexikographen theils mit der Bed. *socius sum*, theils mit der von *adjuvo*, *prosperere facio* aufgeführt, s. Bretschn. Lex. 3. A.\*). Auch wie bei *συναντιλαμβάνεσθαι* B. 26., *συνεράζειν* B. 22., *ἔργου* 2, 15. ist die Frage aufgeworfen worden, ob eine Bed. behalte. Wird das Wort geradezu «helfen» ist, so scheint es, daß sie verwischt sei. Aber es liegt wo man von Hülfe (Mit-hülfe, auch im Lat. *conferre ad*) in der Natur der Sache, daß man den, welchem gewirkt, als einen Strebenden denkt (s. zu *συναντιλαμβ.*), dieses Moment tritt deutlich in den von Bretschn. unter *ed. adjuvo* aufgeführten Stellen Mark. 16, 20. Jak. hervor. So ist denn von Seiten der Sprache nichts die Behauptung zu sagen, daß auch hier die Gottliebend- solche gedacht werden, welche von den äußeren Erleb- in ihrem Streben unterstützt werden, ja man könnte auch ferner, das gerade hier gewählte Prädikat der Chri- ergirend, sagen, daß nur unter Voraussetzung der es liebt Alles zum Besten wirkt (Chrysf., Cr.). Zwar

\*) Er führt aus hellenistischen Schriftstellern folgende Stellen an: 1. 12, 1. *ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ*, test. XII. Patr. p. 624. *συνεργεῖ τῇ ἀπλότητι μου*, p. 679. *τὸ γὰρ μῖσος συνεργεῖ ὄντι*, Jos. de bell. Jud. VI. 1. 5. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνεργουμένους*.

meint Fr., es müsse alsdann heißen: οἴδαμεν δὲ, ὅτι τῇ ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ τῇ ἐν τοῖς ἀγίοις πάντα σ. ἔ. ἀγ., allein B. 26. hatte er selbst in umgekehrter Weise das τὸ πνεῦμα συναντιλ. τῇ ἀσθ. ἡμ. erklärt: συναντιλαμβ. ἡμῖν ἐν τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν. Wiewohl nun die erwähnte Auffassung zulässig ist, so ist doch zuzugeben, daß ebensowohl auch bloß der Sinn: «es trägt Alles zum Besten bei» in den Worten liegen kann. Reiche, Mey., Dlsb. denken hier, wie bei dem συσπράττειν, an das Zusammenwirken aller Dinge; diese Annahme scheint uns aber, da συνεργεῖν τιμι in der erwähnten Bed. so sehr häufig vorkommt, durchaus unzulässig. Ἀγαθόν könnte auch den Art. haben, wie er sich denn in cod. A und einigen andern Zeugnissen wirklich findet und von Lachm. aufgenommen worden, doch kann er eben so gut fehlen, und es heißt dann «zu etwas Gutem.» — Mit der Apposition τοῖς — οὖσιν beginnt eine Gedankenreihe, auf welche sich nächst R. 9. vorzüglich die Vertheidigung der Prädestination gegründet hat.

Zur Aufrichtung des kämpfenden Gläubigen weist der Ap. darauf hin, daß mit dem Akte seiner κλησίς, der selbst in einem ewigen Rathschlusse ruhe, auch auf eine über alle Zeit erhabene Weise seine bereinstige Verherrlichung mitgesetzt sei, und daß eben darum auch alles Leid dem Gläubigen nicht schaden könne. Die κλητοί sind also von dem Ap. als solche gedacht, in denen ein Alles überwindender göttlicher Sinn ruht (1 Joh. 3, 9.), der durch Alles, was von außen kommt, nur scheinbar gehemmt, eigentlich aber gefördert wird. Wo dieses der Fall ist, versteht es sich von selbst, daß das Kluge dessen, für welchen die Succession der Zeit keine Grenze ist, im Anfange auch das Ende sieht — um so mehr, da er, wenn auch nicht formaliter, doch materialiter, im Anfange auch schon das Ende gesetzt hat. Nun kommt es darauf an, ob den κλητοῖς diese Zusicherung nur unter der Voraussetzung gegeben, daß sie sich in der Gemeinschaft mit dem, zu dem sie berufen sind, erhalten, oder, ob ihnen schlechthin verheissen wird — wie die reformirte Dogmatik es ausdrückt: renatus non potest finaliter gratia excidere, Calv. Instit. I. III. c. 24. B. 35. fragt: τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τ. ἀγάπης τ. Χρι-

ſ? und es heißt mit Rückſicht auf die Erwählung Iſraels: *ισταμέλγητα τὰ χαρίσματα κ. ἡ κλησις τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 29. Auch abgesehen von den paulinischen Stellen dienen mehrere andere dieser calvinischen Lehre zum Anhalt, so namentlich Joh. 10, 29. 1 Joh. 2, 19. Dennoch hat die lutherische Dogmatik in der Beurtheilung dieser Frage das Richtige getroffen, wenn sie von der Behauptung ausgeht, bei Begriff des *ἐκλεκτός* — und wie wir sagen, auch des *κλητός* — und jener *πρόβητα τὰ ἐμὰ* und *ἡμεῖς*, von denen die johanneischen Stellen sprechen — sei nicht a priori, sondern a posteriori zu bestimmen, und begreife im Sinne des Joh. wie es B. das Moment der *finalis perseverantia* mit in sich\*). Den Socinianern, welche die calvinistische Beweisführung leicht und kurz durch die Bemerkung zurückzuschlagen meinten, daß ja vom Ap. selbst in dem τ. *ἀγαπ. τ. θ.* die Bedingung für die *κλησις, πρόγνωσις* u. s. w. ausgesprochen werde (Crell u. der St., Bötkel de vera rel. l. 5. c. 17.), konnte zwar mit vollkommenem Rechte von den Calvinisten entgegnet werden, daß dieß eine offenbare Umkehrung des paulinischen Geankens sei, indem ja vielmehr die Gottliebenden durch den Gedanken der ewigen *κλησις* getröstet werden sollen, aber, wenn dem auch so ist, so folgt doch daraus noch nicht, daß das *ἀγαπᾶν* absoluterweise als Ausfluß der *κλησις* zu denken sei; vielmehr hat die *κλησις* nicht nur das *ἀγαπᾶν τ. θεοῦ*, sondern selbst die *fin. perseverantia* zur Voraussetzung. Wenn dieß auch nicht eben hier von B. selbst ausgesprochen ist, so läßt sich doch diese Voraussetzung aus den verwandten Worten Christi erweisen. Daß jene *πρόβητα τὰ ἐμὰ* in Joh. 10, 29., von denen Christus sagt, Niemand könne sie aus der Hand des Vaters reißen, voraussetzlich keine anderen sind, als die, bei denen das Bleiben in Christo statt findet,

\*) Describimus autem, sagt Gerhard loc. theol. VIII. §. 171., electos non a priori ab absoluto quodam decreto, sed a posteriori, i. e. a finali perseverantia in vera dei agnitione, fide et studio sanctitatis. Breviter renatos et totaliter (i. e. cum ex filiis grales fiunt filii irae) et finaliter (b. h. ohne Wiederbringung) per peccata mortalia gratia dei excidere posse dicimus, electos totaliter, non autem finaliter.

ist ja damit gesagt, daß sie als solche beschrieben werden, die Christi Stimme hören und ihm folgen: diese sind denn auch nur, insofern sie dieses thun, vor jedem Abfall sicher\*). So gebraucht nun B. hier auch das Prädikat des *κλητός* den nur von denen, welche sich nicht selbst von Christo lossagen: für diese giebt es durchaus nichts in der Welt, wodurch sie von ihm getrennt werden könnten. Auch die nachfolgende *Evocation* drückt nichts Anderes aus, als, wie Beng. sagt: *Dem, quantum in ipso est, a gradu ad gradum perducere suos*. Mit Recht berufen sich die lutherischen Dogmatiker darauf, daß B. 35—39. alle Arten von Fährlichkeiten und Gewalten aufgeführt werden, die außer dem Christen sind und seine Verherrlichung zu verwehren scheinen, nicht aber die *peccata contra conscientiam* (Gerhard I. l. S. 193.), und in diesem Sinne ist nun auch der Ausspruch R. 11, 29. zu fassen, vgl. die Erklärung bei Gerhard. So ist denn das Moment der menschlichen Selbstbestimmung bei der Realisation des göttlichen Gnadenrathschlusses dadurch noch nicht gefährdet, wenn den *κλητοί* mit Zuversicht die Realisation ihrer *σωτηρία* verheißen wird, sobald dies nur unter der Voraussetzung geschieht, daß sie sich nicht selbst von der Gemeinschaft Christi losreißen, in welchem Falle sie dann aber auch der Ap. nicht als *κλητοί* anerkennen würde; dagegen scheint es dadurch allerdings gefährdet, daß die *κλησις* ihrem letzten Grunde nach selbst wieder auf eine göttliche *πρόθεσις* zurückgeführt wird. Denn zu geschweigen, daß danach schon die *vocatio externa* den Anschein eines willkürlichen Beschlusses Gottes hat, so erscheint wenigstens die *vocatio interna*, die

\*) Wenn es Matth. 7, 18. von dem guten Baume heißt, daß er nur gute Frucht hervorbringen könne, so ist dabei doch ebenfalls das Gut bleiben vorausgesetzt. Und auch P. erweist I Thess. 2, 5. die *ἐκλογή* der Gemeinde eben daraus, daß das Ev. *ἐν δυνάμει* bei ihnen gewirkt hat. Die calvinistische Exegese kehrt freilich auch hier überall das Verhältniß um, sie leugnet z. B. nicht, daß das Hören und Befolgen von Christi Stimme ein Kriterium zur Erkennung der *πρόθεσις* Christi sei, nur sei jenes nicht Ursach, sondern vielmehr Folge von diesem. Als Ursach bleibt dann allerdings nur jener grundlose Grund übrig, der mehr als einen Grund gegen sich hat — das *absolutum decretum*.

Wirksamkeit des heil. Geistes, lediglich vom göttlichen Beschlusse abhängig. Doch läßt auch dieses sich nicht sagen. Steht nämlich einerseits fest, daß «Gott will, daß allen Menschen geholfen werde» (1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9.), andererseits, daß es keine andere Ursache der Verdammniß giebt, als die Verwerfung des gehörten Evangeliums (Röm. 9, 32. 10, 3. 3—16. Mark. 16, 16. Joh. 3, 36.), so kann es auch kein göttliches decretum geben, nach welchem die *vocatio externa* an Einige zu gelangen bestimmt wäre, und — läßt sich immer nicht leugnen, daß, wie Platos Geist in Platos Worten enthalten ist, so auch das Wort von Christo Träger des Geistes Christi ist, so kann auch von keiner Versagung des Geistes die Rede seyn, wo die Mittheilung des *κῆρυγμα* statt findet, so ist jene von Aug. und Calv. angenommene Trennung der *vocatio externa* und *interna* (l. I. §. 8.) unzulässig, und es kann überhaupt keine andere Ausschließung aus dem Reiche der Gnade geben, als diejenige, wodurch die Menschen, weil sie die Finsterniß mehr lieben als das Licht, sich selbst ausschließen (Joh. 3, 18. 20.). Was aber die dogmatisch-philosophische Frage über das Verhältniß freier Selbstbestimmung des Menschen zum göttlichen Wissen wie zur göttlichen Allmacht betrifft, so kann ich nupmehr auf J. Müller in s. Lehre von der Sünde verweisen S. 534 f., wo diejenige Ansicht der Sache dogmatisch vertreten wird, welche ich auch schon in den früheren Ausgaben dieses Kommentars geltend gemacht hatte.

Der solenne paulinische Terminus *καλεῖν*, *κλητός* hat zunächst zu seiner Ergänzung *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* 1 Theff. 2, 12. und dann bei weiterer Entfaltung des Inhaltes dieses Begriffs *εἰς κοινωνίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν* u. s. w. 1 Kor. 1, 9. 1 Tim. 6, 12. 2 Theff. 2, 14. 1 Petr. 5, 10. Es ergibt sich hieraus, daß der Sache nach die Bemerkung von Döderlein richtig ist: *plenaque vocibus καλεῖν, κλησις, κλητός dignitatis, excellentiae notionem subesse* (Instit. theol. II. S. 681.). Passend zum Vergleich ist das Prädikat *ἐπηρά* von Israel gebraucht Jes. 48, 12. Wird *καλεῖν* durch «einladen» übersetzt, so drückt dieses schon einigermaßen das Moment der freien





29. — allein, daß das Prädikat *κλητός* ihm den bezeichnender, welcher den Ruf angenommen, darf doch aus 1 Kor. 1, 24. Sicherheit geschlossen werden \*). — *Κατὰ πρόθεσιν*, hat — wie wir sagen würden — durch die Grenzen der nicht beschränkt — wie der Ap. es ausdrückt — vor der den Heilsrathschluß der Erlösung gefaßt, Eph. 1, 11. . 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. Röm. 16, 25., vgl. ἡ κατ' ἡν πρόθεσις Röm. 9, 11. Nun könnte die Einrede Reiche als begründet erscheinen: da nicht Einiges nicht ewigem Rathschluß geschehe, mithin das *κατὰ πρόθεσιν* Allem ohne Ausnahme gelte, so habe die Hervorhebung *πρόθεσις* der Gläubigen oder der Erlösung keine Bedeutung. Allerdings hat wohl auch B. mit dem Ausdrucke mehr wollen, als worauf er zunächst führt, denn dadurch, daß Andere der Zeit nach als sekundär im Verhältniß zu der Fühlung der *κλητοί* dargestellt wird, wird es auch der Zeit nach als das Sekundäre bezeichnet, und dies ist es gewesen, was ihn veranlaßt hat, so häufig die Erlösung als ewigen Rathschluß zu bezeichnen. Da der Begriff, am Ende einer Entwicklung sich explicirt, auch schon das Ende Princip von Anfang an gewesen, und da am Ende der Entwicklung das in Christo vollendete Gottesreich steht, darf die Dogmatik mit Recht sagen, jenes prae der Zeit ist ein prae der Beziehung, d. h. also, die Entwicklung der Menschheit sei mit Rücksicht auf Christum gelegt. An sich ist durch das Begründetseyn der *κλησις* der göttlichen *πρόθεσις* noch nicht mit Nothwendigkeit der Zweck des Menschen bei Erreichung seines Zieles ausgeschlossen. Da sich ja noch fragt, ob nicht für die *πρόθεσις* auch

\*) Die *κλητοί* sind hier einzelne *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες*, die den *κατὰ πρόθεσιν* gegenübergestellt werden, an welche darum nicht minder die Einlassung ergangen ist. Die *κλητοί* sind — wie auch das *αὐτοί* zeigt — diejenigen, welche B. 21. *οἱ πιστεύοντες* heißen und dort dem *κόσμος* gegenüber stehen. Aehnlich verhält es sich mit Röm. 9, 24. — Auf einem falschen Wege gelangte zu demselben Ziele Aug., indem er de corrept. et c. 23. durch den Zusatz *κατὰ πρόθεσιν* diejenigen *κλητοί* ausschließlich bezeichnet glaubt, an welche nicht bloß die *vocatio externa*, sondern auch die *interna* gelangt ist.

ein Bestimmungsgrund im Menschen liege; das sogleich folgende *προέγω* scheint dieß auch zu bestätigen \*).

V. 29. Es folgt die Exposition des *τοῖς* — *οἷον*. Die Erklärung des *προέγω* hat für die Prädestinationsfrage eine besondere Wichtigkeit erhalten. Die verschiedenen Ansichten über die leikalische Bed. des Wortes führen zwar nicht mit Nothwendigkeit eine verschiedene Ansicht der Sache herbei; das noch müssen wir von ihnen ausgehen. Im Interesse der freien Selbstthätigkeit des Menschen ist dem *προγινώσκω* von den Auslegern die Bed. des Vorherwissens vindicirt worden, Theoph., DeL., Aug. (prop. 55.), Pel., die lutherischen Interpreten Buc., Valb., Hunnius, Cal., unter den Neueren Heum., Reich., Neand., Mey., Wahl, Breitsch. (im Lex. 3. A.); im Interesse der Prädestination wird von Calv., Beza, Petr. Martyr die Bed. «anerkennen», «lieben» vertheidigt; nicht durch dogmatisches Interesse bewegt, sondern aus Rücksicht auf den Sprachgebrauch hatte ich mich in den früheren Ausgaben für die Bed. «bestimmen», «bestimmen» erklärt, und Rück., de W., Fr. sind dieser Auffassung gefolgt. Indes kann man, wie wir sehen werden, zur prädestinarianischen Auffassung der Sache gelangen, wenn man von der Worterklärung «vorherwissen» ausgeht, und anderseits haben viele von denjenigen Interpreten, denen daran lag die menschliche Selbstthätigkeit festzuhalten, die Bed. «anerkennen», «lieben» vertheidigt: Orig., Cr., Grot., Lint., Mosh., Ernesti. Ich hatte geglaubt, die Bed. «bestimmen» annehmen zu müssen wegen des Gebrauches von *προγινώσκω* Ap. 2, 23. 1 Petr. 1, 2. 20., und Rück. stützt sich vor

\*) Von Orig. ist die Rettung der menschlichen Freiheit auf demselben Wege versucht. In der in den Philocal. c. 25. aufgestellten griechischen Exposition zu Röm. 1, 2, wo er die *πρόθεσις* als *πρόθεσις θεοῦ* faßt, stützt er sich auf die *πρόγινωσις* des freien Willens (Opp. ed. de la Rue T. IV. S. 463.); dagegen findet sich in der Auslegung bei S. K. in der lat. Uebers. bei Erklärung des *κατὰ πρόθεσιν* jene Kunst, welche Chryf. und seine Anhänger ergriffen haben, es wird nämlich das propositum von der bona voluntas der Menschen, quam cum dei cultum gerunt, verstanden. In demselben Sinne sagt auch Pel., es sei die *πρόθεσις* das decretum dei eos salvandi, quos praescivimus credituros; ebenso Hammond, Clericus.

Ich auf das von der Erwählung Israels gebrauchte ὁ ἄνω Röm. 11, 2., wo allerdings diese Bed. äußerst pass-  
scheint. Bevor wir entscheiden, ist zu bemerken, daß  
Annahme weder an jener St., noch hier irgend dazu  
n kann, die Bedingung des Glaubens von Seiten des  
schen auszuschließen. Noch stärker, als der Ausdruck τὸν  
θεοῦ, ὃν προέγνω — falls dieß nämlich heißt «wel-  
er vorher beschloffen hatte» — ist die Phrase λαῖμα  
ἐκλογῆν χάριτος in R. 11. B. 5.: nichts desto weniger  
damit auf Seiten des Menschen nicht die πίστις, sondern,  
B. 6. zeigt, nur das Verdienst der Werke ausgeschlossen \*).  
wunnte B. auch hier Rechtfertigung und Seligkeit ausschließ-  
auf die göttliche πρόθεσις und das göttliche decretum  
führen, ohne damit auszuschließen, daß es vom Menschen  
age, sich solcher göttlichen Gnade als Organ hinzugeben.  
bei näherer Erwägung muß ich jetzt meine frühere Ansicht  
die Bed. des Wortes προέγνω zurücknehmen — we-  
ens so lange, bis Belege dafür beigebracht werden, daß  
σκεῖν τινά im griech. Sprachgebrauch bedeuten konnte  
«den Beschluß über Jemand fassen» — wie Hr. hier über-  
«über die er einen Vorbeschluß gefaßt.» Daß man ab-  
e hätte sagen können, wie R. 11, 2., ὃν προέγνω, «wel-  
er vorher beschloffen hatte», im Sinne von «über welches er  
r den Beschluß gefaßt», ist mir zweifelhaft, und ebenso könnte  
i dem vorliegenden Ausspruche diese Bed. mit nur rechtferti-  
wenn es anginge, den Ausdruck συμμόρφους κ. τ. λ. zu  
γνω hinzuzunehmen, welches aber auch aus dem Grunde  
angeht, weil προώριος ein selbstständiges Glied in den hier

\*) Es kommt lediglich darauf an, ob in dem Begriffe des recht-  
nden Glaubens, wie er vom Ap. gefaßt wird, etwas Verdienstliches  
und die Antwort hierauf hängt wieder von der Fassung des Wortes  
nie nst ab; ist nur diejenige Handlung verdienstlich, wodurch ich  
eigen, dem ich sie erweise, einen Dienst leiste, — wie dieß im  
selbst und im Sprachgebrauch begründet ist — so kann der Glaube  
e freie in Christo dargebotene Gnade, wodurch Gott ebensowenig  
Gutes erwiesen ist, als der Quelle, woraus der Wanderer seinen  
stüllt, nimmermehr verdienstlich heißen. Das geschaffene Wesen,  
s sich dazu hergiebt, Organ Gottes zu werden, gewinnt dadurch  
lbt Leben und Seligkeit und ehrt sich selbst.

auf einander folgenden Worten ist. Es kommt hiezu auch noch dieß, daß sich doch *προώριος*, welches hier als selbstständiges Glied auftritt, nur auf eine subtile Weise von *προέγνω* unterscheiden ließe. Ich glaube daher jetzt, daß hier und II, 2 die Bed. «vorherwissen» anzunehmen sei, vielleicht mit der *adsignificatio* «anerkennen», welche sich durch Stellen, wie 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. rechtfertigen läßt. In diesem Falle bedarf es dabei nicht der Ergänzung durch *ἀξιους τῆς κλήσεως, πισούς κ. τ. λ.* Welchen Gott anschaut, in dem schaut er, worin die Besonderheit wesentlich mitbedingt ist, die Willensrichtung. Daß dieses Moment von Ap. bestimmt gedacht worden sei, läßt sich freilich nicht behaupten, da ihm in diesem Zusammenhange nichts darauf ankam; sein Gedanke hier war nur, daß, über alle Schranken der Zeit erhaben, Gott bei den ächten Berufenen die Summe bereits beigelegt schaue. Da indes *προώριος* den Begriff begehrt, so darf man doch nicht das *προέγνω* als eine Unmöglichkeit ansehen, deren Bedingungen ausschließlich in Gott gelegen, in dem sonst es immer ein Bestimmen wäre, und fragte man wozu, so müßte doch etwas dem *συμμόρφους εἶναι* Ähnliches hinzugebacht werden, so daß sich beide Sätze nur auf subtile Weise unterscheiden ließen \*). Die nun Gott als geeignet anschaut, die bestimmt er auch dazu, dem Bilde dessen, der im ursprünglichen Sinne Gottes Sohn ist, ähnlich zu werden; denn die Menschwerdung Gottes in Christo ist nur der Anfang der — wie es auch Luth. nennt — «Vergottung» des Menschen; auf denselben Gedanken weist 1 Joh. 3, 2 hin.

\*) Von Dlsch., welcher zu der St. den Satz vertheidigt, daß „Gott selbst erst die Entscheidung der Frommen schafft“, wird der Unterschied beider Begriffe darcin gesetzt, daß *προγινώσκειν* mehr die Vollheit des göttlichen Wissens, *προώριος* des göttlichen Willens *προόρασις* beides zusammenfasse. Allein wenn das Wissen sich das gewöhnliche Objekt lediglich selbst schafft — wie jene Erklärung von Dlsch. setzt — so hört auch jeder Unterschied vom Bestimmen auf. Fr. hat im Unterschied nur so herauszubringen gewußt, daß *προορθεῖν* die Vollheit noch einmal, aber mit einem technischen Ausdrucke, sage: *nam in quibus Deus sententiam ante a tulit, iis etiam (ut et technice voce utar, et, quod Dei sententia ornamentum complexa sit, etiam) filii sui, quam referrent, similitudinem praedestinavit*.

aß *αὐτόν* auf Christum und nicht auf Gott zu beziehen. Idee der brüderlichen Einheit der Erlöseten mit dem Er spricht der Hebräerbrief aus R. 2, 10 — 14.; die Theile der Gläubigen an der *δόξα* ihres Erlösers wird ver in Joh. 12, 26. 17, 21. 22. 24. 2 Tim. 2, 12. Kol. 1 Kor. 15, 49. Phil. 3, 21. Da in *πρωτότοκος* der Natur der Sache nach, auch das Moment des Vorliegt (Ps. 89, 28. Kol. 1, 15.), so ist es wohl auch nicht auszuschließen, wenngleich es durch den Zusammen eher zurückgewiesen, als gefordert wird; in der Sache gerechtfertigt, denn schon dadurch, daß der Erlöser stets Sohn ist, die Erlöseten aber Söhne werden und durch werden, bleibt ihm der Vorrang. *Σύμμορφος* kann somit dem Gen. als dem Dat. verbunden seyn, s. zu 6, 5. 5 das hinzugesetzte *τ. εἰκόνας* wird noch mehr zu erkennen gegeben, daß, was Christus ist, sich in ihnen ausdrücken Calv., Pisc., Grot. u. a. setzen diese *conformitas* sondere in die gleiche *conformitas malorum, obedientiae gloriae*, aber richtiger Beng.: *conformatem cum Dei subsequitur conformitas cum eius cruce loria*.

B. 30. Die Handlungen Gottes, welche bis hieher er ut wurden, fallen nach der beschränkten menschlichen Ansicht ich in die Vergangenheit, und der Vor. konnte nicht be den, nunmehr folgt aber in *ἐδόξασ* eine Handlung, die der Zukunft anzugehören scheint. Sind vielleicht auch diese göttlichen Akte, die Berufung, Rechtfertigung und Ver ichung vom Ap. als vorzeitliche gefaßt, gleichwie die vor henden? Allerdings fehlt hier das *πρό*, aber könnte dies nicht weggelassen seyn, um seine Häufung zu vermeiden, s sich aus dem Vorhergehenden hinlänglich ergänzen ließ? zu so scheint keiner der Ausleger diese Aoristen gefaßt zu n, wiewohl es auf dasselbe hinauskommt, wenn man sämmt Aoristen präsentisch übersetzt, und dieses dann entweder Calv., Crell, Heum. u. v. A. aus hebräischem Sprach auch rechtfertigt, oder, wie dies neuerlich von Kölln. ge en, aus dem griech. Gebrauch des Aor. in allgemeinen en. Die auf diese sprachliche Auffassung gegründete Erkl.

des Vor. läßt sich nicht rechtfertigen, wengleich dieselbe auch neuerlich Holzhausen in seiner Erklärung des Briefs an die Eph. mehrmals in Anwendung gebracht, und auch auf den griech. Sprachgebrauch kann man sich nicht berufen, da das *οὕτως* hier nicht gleich *οὕτως* ist, so daß man einen allgemeinen Satz vor sich hätte, sondern ganz bestimmte Subjekte bezeichnet. Die andere Erklärung, welche den Vor. in der B. des Prät. anerkennt, läßt sich zwar nicht mit entscheidenden Gründen zurückweisen, denn es konnte ja der Ap. allerdings auch die berufende Thätigkeit Gottes als eine vorzeitliche vorstellen; allein die Weglassung des *πρό* darf man doch wohl nicht als zufällig ansehen, gewiß hat sich der Ap. nicht aus euphonischen Gründen geschaut, dasselbe zu häufen, da ja solche Häufungen in der *ἀναγορά*, wie z. B. gleich nachher die *εις*, den Satz nur emphatischer machen, auch ist doch allerdings gerade die Berufung ein Akt, den man sich am wenigsten als außer aller Zeit liegend denkt. Vorzüglicher ist daher die Annahme, daß mit den zwei Voristen *ἐκάλει* und *ἐδικαίωσε* der Ap. das zeitliche Gebiet betritt und eben deshalb von dem *πρό* nicht weiter Gebrauch macht. Und wie ist dann der Vor. *ἐδόξασε* anzusehen? Dieselbe Frage läßt sich bei Joh. 17, 22. aufwerfen. Bezeichnet er vielleicht die schon angefangene Herrlichkeit? — wie denn Chryf., Theod., Ambr., Cr. dabei an die schon erfolgte Mittheilung des heiligen Geistes denken, und Bisc. sagt: *partim jam glorificavit*, ut 2 Cor. 3, 18., *partim vero glorificabit* Eph. 5, 27. Phil. 3, 21. Aber die *δόξα* ist doch nicht lange vorher B. 18. und ebenso 5, 2. als Endziel des christlichen Stadium dargestellt worden und als Gegenstand der *ἐλπίς*. Grot. erklärt *decrevit gloria decorare* mit irriger Berufung auf Eph. 1, 4. Joh. 17, 5. 2 Tim. 1, 9. Am richtigsten faßt man den Vor. hier ebenso, wie Joh. 17, 22. das Perf. gefaßt werden muß: in dem, was Gott bereits für die Christen gethan, in ihrer *δικαίωσης* namentlich ist die *δόξα*, wengleich noch verhüllterweise, mitenthaltend (Kol. 3, 3.), vgl. Mey., Rück. 2. A.

B. 31. 32. Wie am Schlusse von R. 11. erhebt sich die Rede auch hier zu fast dichterischer Begeisterung, so daß Cr. sagt: *quid unquam Cicero dixit grandiloquentius?*

Ähnlichem dichterischem Aufschwunge schließt 1 Kor. 15, 54 f.  $\epsilon \tau \alpha \upsilon \tau \alpha$  hatte schon Grot. mit Verweisung auf Aristoph. r. *propterea* genommen, Mey. « zu Folge dessen »,  $\beta$  der Sinn wäre: was sollen wir daraus schließen? Der  $\tau$ chgebrauch würde dieß wohl zulassen (s. Abresch Anim- r. Aeschyll. II. S. 229.); aber es entsteht auch ein treff- Sinn, wenn man mit Beng. erklärt: *Ultra non pos- us ire, cogitare, optare*. Der Ap. hat das Höchste esprochen, was nur der Mensch von Gott erwarten kann, fragt nun sofort in specieller Anwendung, ob nun wohl irgend eine Schreckens- oder Leidensmacht sei, wodurch Christ, der in ein solches Verhältniß zu Gott gesetzt ist, schüchtern werden könne. Was vorher von der göttlichen *Λωσις* der Gläubigen gesagt war, setzte das versöhnende u Christi voraus, und dieses Moment wird nun von P. rgehoben: es ist Gott, den diejenigen Mächte zum Wi- cher hätten, die es etwa wagten, wider die Gläubigen ttreten, es ist ein Gott, der nach der Fülle seiner Liebe es von allem seinem Besitz den Auserwählten vorenthalten

Das  $\gamma \epsilon$  in *ὄγος* hebt ein einzelnes von mehreren zu er- nenden Momenten in der Betrachtung Gottes hervor, « der *Ἰδιος* könnte zwar in der abgeschwächten Bed. bloß soviel suus seyn (auch im Latein. *proprius* = *suus*, s. *Bremi Sueton. Octav. c. 5.*) Tit. 2, 9. Eph. 5, 22., aber es u berücksichtigen, daß es sich häufiger auch im N. T. in trengeren Bed. findet, Röm. 11, 24., 14, 4. 1 Kor. 7, 2. m. 2, 6., und außerdem, daß bei Joh. es gerade dazu „ das eigenthümliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn iberücken Joh. 5, 18. Der einzige Sohn, *ὁ υἱὸς μονογεν-* bildet den Gegensatz zu den Adoptivöhnen, welche aus Aufopferung des eigenen Sohnes, aus dem Preisgeben den in das Leiden zum Besten derselben, die Größe der : Gottes ermessen können. *Ἰλαρόδωκεν* nicht gerade *εἰς δό-* w, sondern nach Joh. 3, 16. 17. *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν κ. τ. λ.*, Win. comm. de verb. comp. pro simpl. in N. T. usu 14. erklärt: *largitus est, quem sibi retinere poterat.* *ἴστωρ* hebt noch hervor, daß unter den Erlöseten jedweder gleichen Antheil an dem Erlöser habe. In dem Größeren



ist das Kleinere mit enthalten; so ist denn schon vorausgesetzt, daß Gott kein anderes Gut den Gläubigen vorenthalten will, daß mithin auch keine Leidensmacht Zweifel an der vereinigten vollen Manifestation der göttlichen Gnade an den Gläubigen erwecken dürfe. Der Ausdruck, alle Güter werden  $\sigma\upsilon\upsilon$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}$  mitgetheilt, ist von dem üblicheren, daß Gott  $\epsilon\upsilon$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}$  den Gläubigen alles Gute erweist (Phil. 4, 19.), nur der Auffassung, nicht der Sache nach verschieden, und es ist richtig, was Beng. zu dem *condonavit* bemerkt: *quae ex redemptione consequuntur, ipsa quoque gratuita sunt.* Zu *καί* bemerkt Beng.: *addit ἐπιτασιν argumentum a majori ad minus.*

B. 33. 34. Das ewige Leben ist den Gläubigen gemäß, es kann ihnen rechtlicher Weise nicht mehr verloren gehen. Bei die Interpunktion anlangt, so theilen sich auch noch in neuerer Zeit die Ansichten. Von Aug. war *de doctr. christ.* III 1 und *ad Simplic.* I. III. qu. 5. in Vorschlag gebracht worden, diejenigen Sätze, welche von Andern in B. 33. und 34. als Abweisungen angesehen werden, ebenfalls als Frage zu fassen, und dieser Ansicht hat sich beinahe eine eben so große Zahl der Interpreten angeschlossen, als der entgegengesetzten: Cr., Seml., Koppe, Griesb., Knapp, Lachm., Reich, Kölln., Dlsb., Mey., wogegen als Frage und Abweisung übersezt wird von Luth., Calv., Beza, Rück., Fr. u. v. A. Die Einen wie die Andern berufen sich auf den größeren Nachdruck bei ihrer Fassung, aber es hat Mey. auch die Mühsung zu der von ihm erwählten Interpunktion nachweisen zu können geglaubt. Da nämlich B. 32. und 35. fragend geantwortet werde, so sei das Natürliche, auch B. 33. und 34. dieses anzunehmen. Von Fr. ist indeß mit Recht entgegnet worden, daß B. 35. nicht fragend geantwortet, sondern mit den Worten  $\text{ἀλλυς κ. τ. λ.}$  die erste Frage  $\text{τις καὶ ἡμῶς κ. τ. λ.}$  nur fortgesetzt werde, und daß daraus, daß B. 32. der erste fragende Satz durch einen zweiten verstärkt werde, — denn eine Antwort ist es eigentlich nicht — nicht folge, daß B. 33. und 34. dasselbe stattfindet. Im Gegentheil erscheinen die Fragen zu gehäuft, wenn sämtliche Sätze B. 31—35. nur Fragen enthalten sollen; auch erwartet man, daß das

ter, wie sonst so oft (auch B. 31. und 35.), die negative Ort schon in sich schliesse. Wir ziehen es demnach vor, - 33. und 34. Frage und Abweisung anzunehmen. Der -θεοῦ in ἐκλεκτῶν θεοῦ, wie Joh. 6, 45. oder wie in 3hrase κλητοὶ Χριστοῦ (s. zu 1, 6.), «die als ἐκλεκτοὶ angehören.» Im letzteren Falle wird die ursprüngliche ebenso, wie Matth. 20, 16., mehr verwischt, und die all- ne Bed. «Liebliche Gottes» tritt mehr hervor; die Bes- gung zu dieser Annahme zeigen die Belege bei Bretsch. n. v.; hätte der Ap. den Begriff der Erwählung markiren n, so hätte er von dem verb. fin. Gebrauch machen n. Durch die zweite Frage, in der die Verdammung t wird, wird die erstere gesteigert. Schon Calv. bemerkt finig, daß man eigentlich die Erwählung Christi in der Abweisung, und das θεός ὁ δικαίων als Abweisung der n Frage erwarten sollte, da die Fürsprache der Anklage, Rechtfertigung dagegen der Verdammnis gegenübersteht. Hat sich aber das Verhältniß wohl so zu denken: an wem keinen Mafel findet, der kann von Menschen nicht an- t werden; wen Christus, durch dessen Vermittelung der die Welt richtet (Röm. 14, 10.), versöhnt hat und vertritt, wen irgend sollte dieser verdammt werden? Ueber das tniß der Auferweckung Christi zum Versöhnungsstode s.

25. Wenn Fr. auf Veranlassung des ἐν δεξιῇ τοῦ die Meinung bekämpft, daß die App. sich Christum nicht H im Himmelszelt gedacht hätten, sondern nur figürlich en, so hat dieses eine theilweise Wahrheit, aber auch nur Heilweise, s. über dergl. Ausdrücke meinen Komm. zum en die Hebr. 2. U. S. 99 ff. Daß für Christum der tel noch etwas Anderes ist, als der blaue Aether, zeigen n wie Joh. 3, 13. 1, 52.

B. 35. 36. Diese objektiv den Erlöseten zugewandte Gottes kann ihnen weder durch Drangsale, noch auch te steigernd B. 38. 39. hinzufügt — durch irgend etwas :es abwendig gemacht werden; denn kraft dessen, der sie bt, überwinden sie alle gegnerischen Mächte (B. 37.). c wir jedoch diesen bis jetzt noch nicht genau bestimmten erörtern, müssen wir darauf Rücksicht nehmen, daß statt

τοῦ Χριστοῦ einige Zeugnisse τοῦ Θεοῦ darbieten. Zwar sind es nicht viele, cod. 7. 74. 76. 91., Matth. n. Schol. in 39. 42., Orig. zu der St., Basil. an einigen Stellen, Theoph., Def. u. s. w., dennoch hat die Beweisführung von Fr. Wahrscheinlichkeit, daß diese Lesart, die von den Editoren nur Eras. in ed. 5. aufgenommen hat, die richtigere sei. Zu den äußern Zeugnissen kommt nämlich cod. B. hinzu, welcher ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ ἔ hat, der Zusatz τῆς ἐν Χ. Ἰ. könnte aus B. 39. heraufgenommen seyn, jedenfalls liegt darin ein Zeugniß für τοῦ Θεοῦ; ferner ist zu beachten, daß B. 39., wo ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ steht, zur Unterstützung von B. 37. 38. dient, und mithin erweist, daß der ἀγαπήσας nicht Christus, sondern Gott ist, und da sich nun wieder B. 37. auf B. 35. zurückbezieht, so scheint es, daß auch dort τοῦ Θεοῦ die ursprüngliche Lesart war und mit τοῦ Χριστοῦ vielleicht um des 34. B. willen vertauscht wurde. Doch ist die Frage, ob die Rückbeziehung von B. 39. auf B. 37. 38. so logisch streng sei. Da zumal die ἀγάπη τ. Θεοῦ stattfindet ἐν Χριστῷ, so ist ein Identificiren der Liebe Gottes und Christi und ein Vertauschen beider wohl möglich. So wird die Erlösung bald auf die χάρις Χριστοῦ zurückgeführt (s. zu 5, 15.), bald auf die χάρις τοῦ Θεοῦ, wie das Gericht bald Gott, bald Christo beigelegt wird, wie vorzüglich im 1. Br. Joh. die Beziehung auf Gott und auf Christus so häufig zusammenschießt. Von größerer Wichtigkeit ist die Entscheidung der Frage, ob der Gen. Θεοῦ als gen. obj. «Liebe zu Gott» zu fassen sei (Orig., Chrys., Theod., Pel., Cr., Heum.), oder ob mit den meisten Aeltern und Neuern der gen. subj. anzunehmen, so daß von der Liebe Gottes zu uns die Rede wäre. Dieß Letztere wird man von vorn herein voraussetzen, da, wie Mey. sich ausdrückt, die Worte von B. 31. an diese Fassung vorbereitet haben. Aber einer gewissen Dunkelheit des Sinnes, die alsdann überwaltet, sind die meisten Ausleger sich nicht bewußt geworden. In welchem Sinne hält es B. für denkbar, daß die Trübsale oder die nachher erwähnten Kreaturen die Gläubigen von der Liebe Gottes trennen können? Es liegt nahe, mit Calv., Rück., de W. an das Bewußtseyn der objectiv vorhandenen

iebe zu denken, in welchem den, der seine Erlösung als eine  
 ige weiß, kein noch so bitteres Ereigniß wankend zu machen  
 a Stande ist \*). Aber wird nicht diese Auffassung, wie aus-  
 sprechend sie auch ist, schon dadurch zweifelhaft, daß der Ap.  
 icht bloß von Gefahren und Trübsalen sagt, sie könnten  
 aus von der Liebe Gottes nicht scheiden — wobei man aller-  
 dings an das Bewußtseyn der Liebe denkt — daß er das-  
 selbe auch in Betreff aller andern Kreatur sagt? Und sollte  
 auch B. 37. das Siegen durch den — oder kraft dessen —  
 der uns so geliebt hat, ein Siegen durch das Bewußtseyn  
 seiner Liebe seyn? Es scheint nicht, und ist nun dort vielmehr von  
 einem Siege durch die Machtwirkung des uns Liebenden die  
 Rede, so scheint dieß auf die «Liebe zu Gott» zurückzuführen.  
 Wenn nämlich die Machtwirkung Gottes in Christo bewirkt,  
 daß uns nichts von der Liebe Gottes scheidet, wie anders ge-  
 schieht dieses, als dadurch, daß er uns vor Abfall bewahrt,  
 d. i. unsere Gegenliebe erhält? Freilich läßt sich ers-  
 widern, warum soll man aber jene Machtwirkung in etwas  
 Anderem suchen als in der Macht, die eben das Bewußtseyn  
 der Liebe Gottes zu uns ausübt? (vgl. Baumg.). So wäre  
 der Sinn: vom Bewußtseyn der Liebe Gottes kann uns nichts  
 trennen, denn durch dieses Bewußtseyn selbst widerstreben wir  
 der Versuchung zum Zweifel und Abfall \*\*). Allein deutlich  
 ausgedrückt ist dieser Sinn in B. 37. gewiß nicht. Immer  
 leitet dieser B. auf den Gedanken, daß — falls das Scheiden ein

---

\*) Gal v.: qui enim persuasus est de divina erga se bene-  
 volentia, potius est in gravissimis afflictionibus subsistere: quae ho-  
 mines ideo tantopere cruciari solent, vel quod Dei providentia  
 contingere eas non cogitant, vel quod signa esse irae Dei inter-  
 pretantur, vel quod arbitrantur se a Deo destitutos, vel quod nul-  
 lum exitum exspectant, vel meliorem vitam non meditantur aut  
 aliud simile. Animus vero hujusmodi erroribus purgatus facile re-  
 quiescit et conquiescet. Porro sensus hic verborum est: quicquid  
 eveniat, standum nobis in hac fide esse, Deum, qui nos semel  
 amore suo complexus est, nunquam abjicere nostri curam.

\*\*\*) Xretius: deinde percurrit res maximas, quae ad de-  
 lectionem sollicitare poterant pios — causae magnae sunt,  
 et maior in nobis constantiae Dei dilectio suavior, qua nos diligit  
 a Christo Jesu.

Scheiden vom Bewußtseyn der Liebe Gottes ist — die Thätigkeit der Liebe, wodurch dieses verhindert wird, eine von dem Bewußtseyn selbst verschiedene sei. Sollte daher nicht das Richtige seyn, diesen Ausdruck im Sinne von 1 Kor. 10, 13. anzulegen? Von der Liebe Gottes kann uns nichts trennen, denn kraft seiner Liebe (oder kraft der Liebe Christi) ordnet er alle Mächte der Welt so, daß sie dem gläubigen, ächten Christen zum Heil dienen, vgl. B. 28. 2 Kor. 6, 9. — Was schon die Frommen im alten Bunde erduldet, erdulden auch die Christen (Matth. 5, 12.), daher macht er von jenem Ausdruck Ps. 44, 23. Gebrauch.

B. 37. Ἀλλά, im Sinne von imo vero, führt die absolute Widerlegung ein. ὑπερνικᾶν, analog den sonst von ἡ geliebten comp. mit ὑπέρ, s. zu 5, 20., von Luth. gut übersetzt: «wir überwinden weit» \*). Die Lesart δὲ τὴ ἀγαπήσαντα ἡμᾶς hat starke Zeugnisse für sich: cod. DEF, Vulg., Aeth.; für den Gen. sprechen die oriental. Zeugen. Zu Gunsten des Aff. läßt sich anführen, daß sich der Gen. eher erwarten ließ und daher nicht leicht in den Aff. verwandelt werden konnte, andererseits konnte der Aff. von solchen eingeführt oder, wenn er durch einen Schreibfehler entstanden war, begünstigt werden, welche die ἀγάπη τ. Θεοῦ von der Liebe zu Gott verstanden (Fr.), vgl. Seml. und Koppe. Was das Subjekt in ἀγαπήσας anlangt, so dürfte nach dem, was wir vorher bemerkten, die Ansicht den Vorzug verdienen, nach welcher Gott das Subjekt ist. Ist der Aff. die richtige Lesart, so kann derselbe im Sinne des Gen. genommen werden, vgl. zu B. 11., es kann aber auch der Unterschied gemacht werden, daß durch den Gen. Gott als die dem Christen immanente innerliche Ursache des Sieges bezeichnet wird, durch den Aff. dagegen als der äußere Veranlasser des Sieges, der denselben durch Lenkung der Umstände herbeiführt.

\*) Beza umschreibt: amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur, nedum ut animum despondeamus. Aret.: Infinitis partibus superiores sumus, adeo ut interdum irrideant tyrannorum saevitiam, in faciem quoque redarguant imo provocent et alia insolita aliquando edant, ut hostes cum rubore cogantur abire. Chr yf. vergleicht Apg. 4, 16.

B. 38. Noch höher hinauf schwingt sich der Ap. in seiner Zuversicht; nicht nur keine Art der Leidensmacht wie die B. 35. erwähnten, sondern überhaupt keinerlei Macht vermag es Liebesband aufzuheben. Mit gleicher Erhebung, wie die es Ap. selbst, werden diese Worte von Orig., Chrys., Theod. kommentirt. Das erste der zweitheiligen Glieder erinnert noch an die vorher aufgeführten Leidensmächte durch die Voraufstellung des *θάνατος* vor *ζωή*; hätte nicht in dem Ap. das Vorhergehende nachgeklungen, so würde er wohl *ζωή* vorangestellt haben, wie er es 1 Kor. 3, 22. thut. Da sich in dreien dieser zweitheiligen Satzglieder ein Gegensatz findet, so konnte dieß wohl auf den Gedanken bringen, ein solcher Gegensatz finde auch in dem *οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί* statt, so daß jenes die bösen, dieses die guten Engel bezeichne, wie vorher Tod und Leben (Beng., Wolff); aber wenn gleich sich nicht wird behaupten lassen (wie ich in den frühern Ausgaben gethan, auch Mey.), daß *ἄγγελοι* ohne einen bestimmenden Zusatz nie von den bösen Engeln stehen könne, — der Gebrauch von *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* Eph. 6, 12. Kol. 2, 15. (1 Kor. 15, 24.) macht dieß zweifelhaft — so müßte doch hier der Gegensatz angeedeutet seyn. Dagegen würde der Sprachgebrauch nicht hindern, nach dem Vorgange von Clem. Alex., mit Grot., Reiche bloß an böse Engel zu denken, weil nur bei diesen die Absicht einer solchen Trennung der Christen von Gott vorausgesetzt werden könne; da jedoch der Ap. hypothetisch spricht (Gal. 1, 8. 9.), und in dem, was er hier nennt, nur das Moment der Macht hervorzuheben beabsichtigt, so ist wenigstens nichts, was dazu nöthigte\*). — Wäre *οὔτε δυνάμεις* nach *οὔτε ἀρχαί* zu setzen, so könnte dieses nur als Bezeichnung einer andern Engelordnung angesehen werden, aber diese Stellung, welche das Wort in der Besch., bei Orig. an einem Orte, Chrys., Bulg. (daher auch Luth.) und vielen späteren minusc. hat, ist doch zu wenig verbürgt. Lesen wir es nun mit den überwiegenden Autoklitten A B C D E F G hinter *οὔτε μέλλοντα*, so ließe

\*) Orig. sagt: ait Paul. hyperbolice; non solum per ea, quae cadere possunt, sed ne per ea quidem, quae evenire omnino non possunt, ullo pacto a Dei caritate deflectimur.

es sich an dieser St. nur halten, wenn man ihm, wie auch versucht worden, eine andere Bed. beilegte (Glöckl.: «Wunder», Mey.: «Kräfte im Allgemeinen»). Aber es läßt sich eine passende andere Bed. nicht auffinden, der Sprachgebrauch «Kräfte» für «Engel» ist bei den Hellenisten, im Rabbin., Syr., selbst im Samaritan. —  $\text{ἰσχύς, ἰσχυρὰ}$  — so stark, daß an einen andern zu denken willkürlich wäre, und unter allen Umständen würde immer noch der Anstoß zurückbleiben, daß wir hier kein zweitheiliges Verglied hätten: es entsteht daher der starke Verdacht der Unächtheit dieser Worte und erhält die größte Unterstützung durch die sehr große Beschribenheit in den Uebersetzungen und bei den Vätern, indem Ephräm Syr. *οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε ἐνεργεῖα οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις οὔτε ἄγγελοι* liest, Hesil.: *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις* u. s. w. Man wird also annehmen müssen, daß *οὔτε δυνάμεις*, da es gewöhnlich mit den andern Engelklassen verbunden gefunden wird, von Abschreibern hinzugesetzt wurde und nachher durch Irrthum an eine falsche Stelle gerieth.

B. 39. *Ἐνεσῶτα, μέλλοντα, ὑψώματα* und *βάθος* die Dimensionen der Zeit und des Raumes, dienen zur umfassendsten Bezeichnung des Alls der Dinge, so daß es unzulässig ist, sie auf die Weise einzuschränken, wie die Mehrzahl der Erklärer es gethan hat; allerdings aber will der Ap. diese Termini konkret genommen wissen, so daß Luth. richtig «Gegenwärtiges, Zukünftiges, Hohes, Tiefes» übersetzt. Daß *κτίσις* hier nicht die Schöpfung, das Universum bedeuten kann, als wollte Paulus sagen: «und wenn noch eine ganz andere Schöpfung neben der sichtbaren und unsichtbaren vor uns auftauchte» (Chryl., Thom. Aqu., Glöckl.), läßt sich aus dem *τις* erweisen; *κτίσις* bezeichnet die einzelne Kreatur (1 Petr. 2, 13.), werden die vorangehenden Termini konkret genommen, so liegt in dieser Fassung um so weniger eine Schwierigkeit. — Die Vermittlung der Liebe Gottes zu uns findet in Christo statt, Kap. 5, 5. 6.

#### Paraphrase von Kap. VIII.

Wenn dem nun so ist (wie am Schluß von K. 7. gesagt wurde), so ist keine Verdammung über denen, die in Christo sind, denn das Princip des Geistes des Lebens hat in Christo Jesu euch von dem Principe der Sünde und des Todes befreit. Was nämlich dem Gesetz, insofern es durch die ungeistliche Natur des Menschen geschwächt, ...

iglich war — Gott hat durch Sendung seines Sohnes in einer der sündlichen Menschen-  
 ular ähnlichen Menschheit, und um die Sünde aufzuheben — insofern er in dieser Natur  
 eine Menschheit darstellte — die Sünde in der menschlichen Natur verurtheilt und ab-  
 zühn, damit die Forderungen des Gesetzes in uns (in denen nunmehr der Geist Christi  
 ein Wandel bestimmt) vollkommen erfüllt werden. Wir wandeln nämlich geistlich, da  
 wir nach Leben und Frieden trachten und solches nur durch das geistliche Krachten be-  
 wirkt wird. Das ungeistliche Krachten ist ja — da es dem Gesetze Gottes sich nicht unter-  
 wirft und auch sich nicht zu unterwerfen vermag — eine Feindschaft gegen Gott, und die  
 in einem ungeistlichen Zustande sind, können des Wohlwollens Gottes nicht theilhaft wer-  
 den. Ihr aber seid nicht mehr ungeistlich, sondern geistlich, wenn anders der Geist Got-  
 tes auf bleibende Weise in euch waltet. Wer aber den Geist Christi nicht hat, gehet  
 Ihn auch nicht an — wenn dagegen Christus in euch Wohnung gemacht hat, so ist zwar  
 jetzt noch in Folge der Sünde der Leid eine todte unverklärte Masse, während der Geist  
 durch die Gerechtigkeit schon Leben ist; wenn jedoch der Geist in euch wohnt, der Christi  
 persönlichen Leid unfertlich machte, so wird der, welcher dies bei Christo that, auch eure  
 persönlichen Leiden mit Lebenskräften erfüllen, kraft seines euch inwohnenden Geistes. —  
 Denn sind wir denn verpflichtet, meine Brüder, nicht im ungeistlichen Sinne, un-  
 geistlich zu leben, denn dann sind wir dem Tode verfallen; wenn ihr aber durch den Geist  
 des Leibes erlötet, dann bekommt ihr am Leben Antheil. Nur solche nämlich,  
 die unter dem treibenden Einflusse des Geistes stehen, können Kinder Gottes genannt  
 werden, da ja Kinder ihres Vaters Geist haben müssen. Der Geist nämlich, welchen ihr  
 empfangen habt, ist ja nicht ein Geist des Nechteszustandes, so daß ihr auch unter dem  
 neuen Bunde euch fürchten müßtet, vielmehr habt ihr den Geist des Kindeszustandes  
 empfangen, ihr könnt frei und unerschrocken rufen: „Vater.“ Der göttliche Geist selbst  
 legt in den Tiefen unseres Geistes durch ein unaussprechliches Gefühl kindlicher Zuversicht  
 das Zeugnis ab, welches wir aus Gottes Wort entnehmen, daß wir Gottes Kinder sind.  
 Nun haben Kinder auch Erbrecht, so sind wir Erben Gottes zugleich mit Christus, falls  
 wir nämlich wie er leiden, um auch wie er verherrlicht zu werden. — Müßen wir auch jetzt  
 noch leiden, so bin ich doch überzeugt, daß diese Leiden in keinem Verhältnisse stehen zu  
 der zukünftigen Herrlichkeit. Erwartet doch die gespannte Sehnsucht der Schöpfung die  
 Periode der Enthüllung der Gottessohne. Es ist nämlich die Schöpfung — nicht freiwillig,  
 sondern wegen des, der sie unterwarf — einem vergänglichem Zustande unterworfen wor-  
 den mit Hoffnung auf die Zukunft; denn sogar die vernunftlose Schöpfung wird befreit  
 werden von dem ihrer Anlage widerstrebenden knechtischen Zustande des Verderbens, und  
 ihren Antheil erhalten an dem Zustande der Freiheit, dessen die Kinder Gottes in ihrer  
 Bekräftigung theilhaft werden sollen. Wir wissen nämlich, daß die gesammte Natur all-  
 gemein seufzt und Wehen empfindet Jahrhunderte lang bis zu diesem Augenblicke. Ja auch  
 wir, obwohl wir bereits die ersten Genden des Geistes empfangen haben, auch wir seuf-  
 zen tief in unserm Innern, die volle Kindchaft erhaltend, wann auch unser Leid der Er-  
 löhung wird theilhaftig geworden seyn. In der Weise der Hoffnung nämlich haben wir  
 die Erlösung empfangen. Nun ist das Gesoffte, wenn man es sieht, nicht mehr Gegen-  
 stand der Hoffnung; wenn wir nun hoffen, was wir nicht sehen, so geziemt sich, es mit  
 Geduld abzuwarten. Aber wenn wir in unserm Glauben schwach sind, so kommt  
 auch der Geist zu Hülfe, denn während wir in unserm Rethen nicht wissen, was und  
 wie wir beten sollen, so treibt der Geist in uns Seufzer hervor, die wir nicht in Worte  
 zu fassen vermögen, die dann ein stellvertretendes Gebet für uns sind. Und ob sie in  
 Worte nicht gefaßt werden können, so versteht doch der Herzenstündiger den Sinn des  
 Geistes, und — wie sollte er nicht, da der Geist nach Gottes Sinn die Heiligen ver-  
 steht? — Ueberdies wissen wir, daß denen die Gott lieben, auch Alles zum Guten mit-  
 theilen muß, den nach göttlichem Beschlusse Berufenen; denn die, welche Gott noch vor  
 der Zeit als geeignet erkannte, die hat er auch vor der Zeit bestimmt, in das Bild seines  
 Sohnes erklärt zu werden, so daß er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei, und  
 die er vor der Zeit bestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die  
 hat er auch gerecht gesprochen und hat sie damit auch schon der Verherrlichung theilhaftig  
 gemacht. Bleibt uns nun wohl Größeres zu wünschen übrig? Wenn Gott für uns ist,  
 wer kann dann noch etwas gegen uns ausdrücken? Der doch seines eigenen Sohnes nicht ge-  
 schont, sondern ihn für uns Alle zum Besten gegeben, wie sollte er nicht mit dem Geschenke  
 auch alles Andere uns schenken? Wermag Jemand die Auserwählten Gottes anzuliegen?



Gott der Richter selbst spricht sie frei; vermag Jemand sie zu verdammen? Christus hat durch Tod und Auferstehung die Sünde hinweggenommen, sitzt nun selbst zu Gottes Rechten und vertritt uns. Vermag eine Gefahr oder irgend eine Macht uns von der Liebe Gottes zu trennen? In allen Gefahren siegen wir vielmehr weit, kraft dessen, der uns geliebt hat. Denn ich habe die Ueberzeugung, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, so daß nichts mehr im Stande ist, uns von der Liebe Gottes in Christo loszureißen.

## Kapitel IX.

So hat der Ap. die Nothwendigkeit und zugleich die Größe der göttlichen Heilankunft dargelegt, daß aber so Wenige von Israel daran Antheil erhalten haben, erregt das Bedenken, ob nicht die von Gott seinem Bundesvolke gegebene Verheißung ja nicht geworden sei (R. 8.). Diesem Einwande begegnet er in dem Abschnitt R. 9—11, und wir haben uns hier den Zusammenhang und Fortschritt dieses Abschnittes zu entgegenwärtigen \*). Es schmerzt den Ap. tief, daß ein so großer Theil Israels von der Gnadenankunft Gottes ausgeschlossen bleibt, doch ist darum die Verheißung noch nicht ja nicht geworden (vgl. das ähnliche Bedenken R. 3, 3.). Von Anfang an hat die göttliche Verheißung nur das rechte Israel vor Augen gehabt, und schon in der äußeren Hebräertradition wurden nur die auf dem Wege wunderbarer Zeugung entstandenen Nachkommen Abraham's, die Kinder Isaak's, als Bundesglieder angesehen. Ja unter diesen wurde wieder dem Jakob vor dem Tode das Erstgeburtsrecht mit allen seinen Segnungen zuerkannt, ohne auf beiderseitige Werke Rücksicht zu nehmen. Von Seiten Gottes liegt hierin kein Unrecht, denn Erbarmen ist der letzte Grund, wenn er Jemand Wohlthat erweist, nicht aber ein Wollen und Laufen des Menschen. Wie Moses nicht durch sein Gottes Willen gemahes Wollen und Laufen, sondern aus reinem Erbarmen Wohlthat empfängt, so verhärtet Gott andererseits das ihm widerstrebende Wollen und Laufen eines Pharaos, und macht ihn in dieser seiner Verhärtung zum Werkzeuge seiner eigenen Herrlichkeit. So erweist sich Gott als unabhängig vom menschlichen Wollen, wenn er segnet und wenn er über den Widerspenstigen die Verhärtung verhängt. Mit Gott kann der Mensch darüber nicht rechten, denn wenn es auf Gottes Recht ankommt, muß der Mensch sich Alles gefallen lassen. Hat er aber nicht statt des Rechtes das Erbarmen wirklich walten lassen, wenn er es zunächst an den Gefäßen des Zorns selbst erweist, indem er sie mit Langmuth trug, und wenn er dann die Gefäße des Erbarmens nicht bloß an den Juden, sondern aus allem Volke sich berief, wie er dies auch schon vorher durch die Propheten verkündigt hat? (R. 9, 1—29.). Wie steht es nun? durch den Unglauben ist ein Theil ausgegeschlossen. Nicht an Gott hat es gelegen, denn es ist ihnen ja das Evangelium gepredigt worden, und vorherverkündigt, daß das Gott entfremdete Volk gerettet, das ungläubige Israel aber verworfen werden sollte (R. 9, 30, 10, 21.). Hat nun aber deshalb Israel aufgehört, Gottes Volk zu seyn? Nimmermehr! Es ist ja in dieser Zeit eine nicht geringe Anzahl in das Reich Gottes aufgenommen worden, aber freilich nur die auserwählte Schar derjenigen, die auf dem Wege der Gnade und nicht der Werkthat Eintritt suchen, die Uebrigen aber hat Gott der Verstockung übergeben, der sie sich selbständig gemacht haben (R. 11, 1—10.); doch hat an ihrem Falle Gott nicht seine Hand, ihr Anstoß wird durch seine Gnade nur die Veranlassung eines Segens. Ihr Anstoß bringt nämlich das Heil zu den Heiden, und wenn am Ende die Masse der Heiden eingegangen ist, so wird auch ganz Israel selig. Sie sind Bundesvolk nach einem Beschluß, der von Seiten Gottes keiner Aenderung unterliegt. So sind sie allzumal, Heiden und Juden, dem Unglauben preisgegeben, mit der endlichen Absicht, sich Alles zu erbarmen.

\*) Vgl. Usteri in dem Abschn. *ή και εκλογήν προθεσίας του θεου*, paulin. Lehrbegr. S. 265 f. 4. X.

Welche Liebe der Weisheit und Erkenntniß in Gottes Wegen! Welcher Mensch vermag er zu rathen oder zu hindern! Er ist der Anfang, das Mittel und das Ende aller Dinge.

Der Kern des Streites zwischen calvinischer und remonstrantisch-lutherischer Aufassung dieses Abschnittes liegt in der Frage, ob der Ap. hier von der Freiheit Gottes handle, den Glauben zu geben, wenn er will, oder die Gerechtigkeit und Heilnahme am Gottesreich zu schenken, wenn er will, wie dieses in den Acta Syn. Dordrac. Remonstr. ausgesprochen wird: Ubi enim loquitur scriptura ad hunc modum, sicut dari ex aut non ex operibus? Ubi aut quando haec quaestio mota est? Contra scriptura N. T. passim, et imprimis epistolae Paulinae, abunde agunt ad imputando inestitiam. Ferner sind die zwei Sätze im Auge zu behalten, welche Mel. nach der analogia fidei jeder Untersuchung über die Prädestination als unumstößliche Axiome voranzustellen verlangt: 1) quod Deus non sit causa peccati, 2) quod promissio universalis (Ez. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Röm. 5, 18. 19. 2 Petr. 3, 9.). — Für die dogmatische Interpretation des Kap. auf reformirter Seite vgl. unter dem Erzeugten Galo., Beza, Pareus, unter den Dogmatikern Polanus, Syll. dissert., Rard exerc. ad N. et V. T. Exerc. IV., Raresius in der hydra Socinianismi III. S. 485 f. 501 f., von Seiten der lutherischen Theologie Galov und Walbala als Interpreten und Gerhard als Dogmatiker loc. theol. I. IV., die umständliche lutherische Interpretation lernt man am besten kennen aus den Acta Dordracena Remonstr. und Limborch zu dem Abschnitt. Aus neuerer Zeit gehört hieher die mit Geistesebene Schrift: Versuch einer dogmatisch-hermeneutischen Entwicklung des 9. Kap. im Brief an die Römer von Deß 1839. Streubel Nachweisung der in Röm. 9. liegenden Sätze, als zu Gunsten eines unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbare, in der Wülfinger Zeitschr. für Theologie 1836. S. 1.

## Inhalt und Theile.

1) Mein Schmerz über Israels Ausschließung ist groß, denn sie sind meine Volksgenossen, sie sind von Gott hoch gewürdigt, B. 1—5. 2) Gottes Verheißung ist darum nicht zu nichte geworden, denn er hat die Macht, zu bestimmen, wer zum wahren Israel gehöre, B. 6—13. 3) Steht es durchaus bei ihm, wem er Wohlthat erweisen will, so liegt darin keine Ungerechtigkeit, alle göttliche Wohlthat ruht in seinem Erbarmen, und kommt es auf sein Recht an, so kann er aus dem Menschen machen, was er will, B. 14—21. 4) Er hat aber sein Erbarmen reichlich genug erwiesen, wenn er die Gefäße des Zorns langmüthig ließ, und den Gefäßen des Erbarmens aus Juden und Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit zu Theil werden ließ, B. 22—29. 5) So liegt die Grund der Ausschließung Israels lediglich in seinem Unglauben, B. 30—33.

1) B. 1—5. Mein Schmerz über Israels Ausschließung ist groß, denn sie sind meine Volksgenossen, sie sind von Gott hoch gewürdigt.

B. 1. Es ist bekannt, welche Feindschaft sich der Ap. in der strengeren judenchristlichen Partei durch seinen Gegenstand gegen die Rechtfertigung aus dem Gesetz zugezogen (Apg. 21.), ja daß er von ihnen geradezu als πλάγος bezeichnet wurde, wie dieß schon aus dem 2. Brief an die Korinther her-

vorgeht, nach der Ansicht Baur's auch aus den Elementinen und selbst aus einer St. des christlichen Geschichtschreibers von jüdischer Abkunft Hegefippus (Tübing. Zeitschr. 1831. S. 4. S. 172.), über welche jedoch Neander eine andere Ansicht hat, s. Kirchengeschichte Th. 3. S. 1139. g. A. Da nun der vorangegangene dogmatische Theil abermals die Kraftlosigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung mit solchem Nachdruck gezeigt hatte, und da der Ap. im Begriff stand, den faktischen Ausschluß Israels vom Gottesreich auszusprechen\*), so lag hierin für ihn die Aufforderung, nicht minder nachdrücklich zu bezeugen, daß er nichts desto weniger dem jüdischen Volke noch mit ganzem Herzen zugethan sei, und wie wahrhaft diese Gefühlsäußerung gewesen, tritt auch noch im Verfolge nachdrücklich hervor, 1. 10, 1. 11, 14. — *Ev Χριστῷ* bezeichnet das Element, in welchem sich das Bewußtseyn des Verf. bei dieser Versicherung bewegt (Kap. 14, 14. 2 Kor. 2, 17. 11, 10. 12, 19.). Die Worte als Eidesformel zu nehmen (Beng., Rössl., Kölln., Reiche), ist auch schon sprachlich unzulässig, da zwar nach dem Hebr.  $\text{אֲנִי וְיְהוָה}$  im N. L. *ὁμοῦσαι ἐν τινι* vorkommt, daraus aber noch nicht geschlossen werden kann, daß auch *ἐν τινι* für sich gebraucht, eine Eidesformel abgegeben habe. Noch weniger zu rechtfertigen ist es, wenn Griesb., Knapp, Koppe auch *ἐν τινι* *ἐν τινι* als Eidesformel genommen wissen wollen, da es sich so natürlich an *συνμαρτυροῦσης* anschließt, indem ja auch das Gewissen noch eine trügliche Norm bleibt, so lange es nicht vom Geiste Gottes, dem Principe der objektiven Wahrheit, ganz erfüllt ist (vgl. 1 Kor. 4, 4.)\*\*). Daß *ὄν* auch hier im verb. comp. seine volle Bed. behalte, würde freilich erwiesen seyn, wenn man mit Mey. und Fr. als Sinn annehmen dürfte: «mit mir», d. i. «übereinstimmend mit mir,

\*) Des Ap.'s Rede ist also, was die Rhetoren eine *προσκαταῖσις*, deprecatio nennen, s. Ernesti Lex. rhetor. Gr. S. 294.

\*\*) Ueberdies würde noch zu beweisen seyn, daß ein Eid bei dem heiligen Geiste gebräuchlich gewesen, denn wenn Vegetius de re militari II. 5., worauf Etäublin, vom Eide S. 70. verweist, von einem Eide der christlichen Soldaten bei Gott, Christo und dem heiligen Geiste spricht, so ist dieses eben nur ein Eid bei dem dreieinigen Gotte.

Liebe der Weisheit und Erkenntniß in Gottes Wegen! Welcher Mensch vermögen rathen oder zu hindern! Er ist der Anfang, das Mittel und das Ende aller Dinge. Der Kern des Streites zwischen calvinischer und remonstrantisch-lutherischer Auf- dieses Abschnittes liegt in der Frage, ob der Ap. hier von der Freiheit Gottes, den Glauben zu geben, wem er will, oder die Gerechtigkeit und Theilnahme am Gottesreich zu schenken, wem er will, wie dieses in den Acta Syn. re. Remonstr. ausgesprochen wird: *Ubi enim loquitur scriptura ad hunc modum: Ubi enim ex aut non ex operibus? Ubi aut quando haec quaestio mota Contra scriptura N. T. passim, et imprimis epistolae Paulinae, abinde agunt putando in iustitiam.* Ferner sind die zwei Sätze im Auge zu behalten, welche nach der analogia fidei jeder Untersuchung über die Prädestination als unumstößliche voranzustellen verlangt: 1) *quod Deus non sit causa peccati*, 2) *quod ratio universalis* (Ch. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Röm. 9, 18. 19. 2 Petr. — Für die dogmatische Interpretation des Kap. auf reformirter Seite vgl. unter: *Georg Calv., Beza, Pareus*, unter den Dogmatikern *Polanus, Syll. dia- Marck exerc. ad N. et V. T. Exerc. IV.*, *Marxsius* in der *hydra Sociniana*. II. S. 485 f. 501 f., von Seiten der lutherischen Theologie *Calov* und *Wal- als Interpreten* und *Gerhard* als Dogmatiker *loc. theol. I. IV.*, die umfängliche Interpretation lernt man am besten kennen aus den *Acta Dordracena Re- und Limborch* zu dem Abschnitt. Aus neuerer Zeit gehört hieher die mit *Ge- erne Schrift: Versuch einer dogmatisch-hermeneutischen Entwicklung des 9. Kap. f an die Römer* von *Wed* 1839. *Steudel* *Nachweisung der in Röm. 9. Uegen- se, als zu Gunsten eines unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbare, in der c Zeitschr. für Theologie* 1836. S. 1.

### Inhalt und Theile.

1) Mein Schmerz über Israels Ausschließung ist groß, denn sie eine Volksgenossen, sie sind von Gott hoch gewürdigt, B. 1—5. des Verheißung ist darum nicht zu nichte geworden, denn er hat nicht, zu bestimmen, wer zum wahren Israel gehöre, B. 6—13. Ist es durchaus bei ihm, wem er Wohlthat erweisen will, so liegt keine Ungerechtigkeit, alle göttliche Wohlthat ruht in seinem Erbarmen, und kommt es auf sein Recht an, so kann er aus dem Menschen machen, was er will, B. 14—21. 4) Er hat aber sein Erbarmen reichlich genug erwiesen, wenn er die Gefäße des Zorns langmüthig und den Gefäßen des Erbarmens aus Juden und Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit zu Theil werden ließ, B. 22—29. 5) So liegt der Grund der Ausschließung Israels lediglich in seinem Unglauben, B. 30—33.

1—5. Mein Schmerz über Israels Ausschließung ist groß, denn sie sind meine Volksgenossen, sie sind von Gott hoch gewürdigt.

B. 1. Es ist bekannt, welche Feindschaft sich der Ap. gegen die strengeren judenchristlichen Partei durch seinen Gegenstand die Rechtfertigung aus dem Gesetz zugezogen (Apg. 1.), ja daß er von ihnen geradezu als *πλάγος* bezeichnet wird, wie dies schon aus dem 2. Brief an die Korinther her-

kärt (Matthä §. 509. 505. Kühner §. 821. A. 1. 2.), oder das Imp., als unvollendete Zeit, deren Vollendung von Bedingungen abhängig, zu fassen «ich wollte, wenn es erlaubt wäre» (Bernh. Syntax S. 373. Kühner §. 438.). Die erstere Erklärung bei Reiche, de W., Mey. zu Ap. 25, 22., die letztere schon bei Phot.\*), dann bei Fr., und auch de W. neigt sich dahin, ihr den Vorzug zu geben, ohne jedoch Gründe anzuführen. Es spricht für sie der Umstand, daß ἐβουλόμεν, ἠυχόμεν in Beispielen vorkommt, wo der Wunsch nicht als ein völlig negirter, sondern als fortdauernd gedacht werden muß (Gal. 4, 20. Ap. 25, 22., vgl. Winer §. 42. 2.); an diesen Stellen und auch hier denkt man sich am besten das Imp. als Bezeichnung des von Bedingungen abhängigen Wunsches\*\*). — Ἀνάθημα und ἀνάθεμα bezeichnen beide ein Weihgeschenk für die Götter; die Behauptung der Atticisten, daß jenes attische, dieses hellenistische Schreibung sei, hat Lobeck in den Paralip. II. S. 391. aufs Neue gegen Schäfer gerechtfertigt. Nun wurde den Göttern aber auch das Verdammliche geweiht, um es nämlich zu verderben, daher entspricht in den LXX. ἀνάθεμα dem hebr. חַרְמָה Jes. 7, 1. 12., und so auch im N. T. Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 12, 3. 16. 22., vgl. Ap. 23, 12. 14. Matth. 26, 74. חַרְמָה nämlich bezeichnet das, was Gott nicht nahen darf, das Profane, welches eben darum der Vernichtung bestimmt ist; von der bloßen Ausschließung kommt es nirgend vor, auch Esr. 10, 8. behält es seine Bed. Die Formel ἀνάθεμα ἀπὸ τ. Χριστοῦ leitet nun am natürlichsten auf die Annahme einer constructio praegn., vgl. καταργεῖσθαι ἀπὸ R. 7, 2. Gal. 5, 4., so daß der Sinn nur der sein

\*) Phot. unterscheidet es ausdrücklich von εὐχομαι und sagt: ἠυχόμεν, εἰ ἐνεχώρει, εἰ ἐνεδέχετο, εἰ τις μοι ταύτην ἐδώκεν τὴν ἀρεσιν κ. τ. λ.

\*\*) Koppe, Bölln. und auch noch Rück. meinen, daß auch hier ἄν fehle, aber es ist bei den Philologen anerkannt, daß zwischen ἐβουλόμεν und ἐβουλόμην ἄν der Unterschied statt findet, daß jenes den Wunsch als einen erreichbaren und darum auch noch in der Gegenwart fortdauernden, dieses als einen in der Gegenwart unerreichbaren bezeichnet, so daß P., wofern er seinen Wunsch als einen bedingungslos noch vorhandenen bezeichnen wollte, ἠυχόμεν ohne ἄν schreiben mußte, vgl. die Beispiele bei Hermann de particula ἄν Opusc. IV. S. 61 f.

meiner ausdrücklichen Versicherung.» Dagegen wird treff- von Rück. bemerkt: «aber nicht mit ihm gab das Ge- n das Zeugniß, sondern ihm selbst verhalf es zu der Zu- ht, daß er ohne Selbsttäuschung die Wahrheit rede.» Wir n also das comp. auch hier so fassen, wie wir es 2, 15. ten; in diesem Falle, wo vom Gewissen die Rede ist, auch noch die Redensart *οὐνοῖδά μοι*, *conscius sum* verglichen werden, welche ursprünglich gleichsam ein es und ein bewusstes Ich im Menschen setzte — man sagen, das immanente Princip des *θεῖον* und den sub- n Menschengestalt — und im Zusammenstimmen von bei- es Kriterium der Wahrheit fand.

**V. 2.** *Ὅτι* bezeichnet das Object, auf welches jenes is gerichtet ist, vgl. 2 Kor. 11, 10. und dieselbe concise ickweise mit *ὅτι* in andern Verbindungen, wie Joh. 9, 17. Matth. 16, 8.

**V. 3.** Bestätigung seines Schmerzes durch die Versiche- daß er der größten denkbaren Selbstverleugnung für Je- thig seyn würde. Ueber *αὐτοῦ ἐγώ* — welches nach sb., Lachm. mit cod. A B D E F nicht nach *ἡρώ-* sondern nach *ἀνάθεμα εἶναι* zu stellen — und dessen asis an dieser Stelle s. zu 7, 25. *Ἡρόμην* von der 3. optabam übersezt (danach Luth.), und von Mehreren , Abkl., Heum.) als Prät. auf einen ehemaligen, c Zeit seines Pharisäismus vom Ap. gehegten, Wunsch :n; Heum.: «ich bin tief betrübt, denn ich habe ges ht, daß ich durch einen Damm möchte genöthigt werden, e und Christ zu seyn und zu bleiben.» Da jedoch *ἡρώ-* auch optativisch genommen werden kann, so würde dann o weniger ein *ποτέ* fehlen (Herv. schiebt iamdudum auch würde der Vor. stehen, und überdieß erwartet man für seinen gegenwärtigen Schmerz einen gegenwärtigen is. Vielmehr ist das Imperf. hier, Gal. 4, 20. und 25, 22. entweder aus dem klassischen Sprachgebrauche klären, nach welchem die Sprache den Wunsch, der in Gegenwart nicht ausführbar ist, als einen vorübergegan- bezeichnet und in die Vergangenheit verlegt, wie man *ἐχρην*, *προσῆκεν* u. s. w. = oportuit, debebam er-

klart (Matthia §. 509. 505. Kühner §. 821. A. 1. 2.)  
 oder das Imp., als unvollendete Zeit, deren Vollen-  
 dung von Bedingungen abhängig, zu fassen «ich wollte, wenn  
 es erlaubt wäre» (Bernh. Syntax S. 373. Kühner §. 438.).  
 Die erstere Erklärung bei Reiche, de W., Mey. zu Ap.  
 25, 22., die letztere schon bei Phot. \*), dann bei Kr., und  
 auch de W. neigt sich dahin, ihr den Vorzug zu geben, ohne  
 jedoch Gründe anzuführen. Es spricht für sie der Umstand,  
 daß ἐβουλόμην, ἠύχόμην in Beispielen vorkommt, wo der  
 Wunsch nicht als ein völlig negirter, sondern als fortdauernd  
 gedacht werden muß (Gal. 4, 20. Apg. 25, 22., vgl. Winter  
 §. 42. 2.); an diesen Stellen und auch hier denkt man sich  
 am besten das Imp. als Bezeichnung des von Bedingungen  
 abhängigen Wunsches \*\*). — Ἀνάθημα und ἀνάθεμα be-  
 zeichnen beide ein Weihgeschenk für die Götter; die Behauptung  
 der Atticisten, daß jenes attische, dieses hellenistische Säch-  
 tung sei, hat Lobeck in den Paralip. II. S. 391. auf's Neue  
 gegen Schäfer gerechtfertigt. Nun wurde den Göttern aber  
 auch das Verdammliche geweiht, um es nämlich zu verderben,  
 daher entspricht in den LXX. ἀνάθεμα dem hebr. עֲרֵיָהוּ  
 7, 1. 12., und so auch im N. T. Gal. 1, 8. 9. 1 Kor. 12, 3. 16, 22,  
 vgl. Apg. 23, 12. 14. Matth. 26, 74. עֲרֵיָהוּ nämlich bezeichnet  
 was Gott nicht nahen darf, das Profane, welches eben durch  
 der Vernichtung bestimmt ist; von der bloßen Ausschließung  
 kommt es nirgend vor, auch Esr. 10, 8. behält es seine Be-  
 deutung. Die Formel ἀνάθεμα ἀπὸ τ. Χριστοῦ leitet nun am natürlich-  
 sten auf die Annahme einer constructio praegn., vgl. ἀνάθεμα  
 γείσθαι ἀπὸ Κ. 7, 2. Gal. 5, 4., so daß der Sinn nur der sein

\*) Phot. unterscheidet es ausdrücklich von εὐχομαι und ἠύχόμην, εἰ ἐνεχώρει, εἰ ἐνεδέχετο, εἰ τίς μοι ταύτην ἐδώκεν ἢ ἀπέπεσε κ. τ. λ.

\*\*) Koppe, Bölln. und auch noch Rück. meinen, daß auch ἠύχόμην und ἐβουλόμην ἄν der Unterschied statt findet, daß jenes den Wunsch als einen erreichbaren und darum auch noch in der Gegenwart fortdauernden, dieses als einen in der Gegenwart unerreichbaren bezeichnet, so daß P., wofern er seinen Wunsch als einen bedingungslos noch vorhandenen bezeichnen wollte, ἠύχόμην ohne ἄν schreiben mußte, vgl. die Beispiele bei Hermann de particula ἄν Opusc. IV. S. 61.

dem natürlichen Momente kommt nun aber das höhere hinzu, es nahe Verhältniß gerade dieses Volkes zu Gott. Das ge-  
 lufte καὶ und das mehrmals wiederholte ὦ giebt der Rede  
 ne erhöhte Bewegung. Die Prerogativen bestehen in ihrem  
 lamen, in sechs Privilegien, die ihnen von Gott verliehen,  
 n den ausgezeichneten Mitgliedern, welche das Volk zu den  
 stigen zählt, und unter diesen Christus. Der Name Ἰσραήλ  
 ist ehrenvoll, insofern er auf die Benennung «Gottes-  
 ämpfer» 1 Mos. 32, 29. zurückweist, vgl. 2 Kor. 12, 29.  
 Hll. 3, 5. Joh. 1, 47. Der Begriff der Sohnschaft von  
 n alttestamentlichen Theokraten wie alle anderen, die sie mit  
 n neutestamentlichen Theokraten gemein haben, natürlich mit  
 n geringerm Umfange des Gehalts prädicirt, und vornehmlich  
 n auf das äußere Verhältniß der Angehörigkeit und des Schutzes  
 n beschränkt; Israel wird der Erstgeborne Gottes genannt 2 Mos.  
 , 22., Gottes Sohn 5 Mos. 14, 1. Was die Frage an-  
 ningt, ob δόξα ein allgemeines Prerogativ bezeichne, oder  
 n einen einzelnen Vorzug, so fehlt es zu ihrer Entscheidung an  
 n zureichenden Gründen. Das Erstere, daß damit nur im Allge-  
 n einen die Herrlichkeit Israels ausgedrückt wäre, glaubt Fr.  
 n Kraus mit Nothwendigkeit schließen zu dürfen, daß das der  
 n δόξα beigeordnete *υιοθεσία* offenbar ein sehr umfassendes Prä-  
 n dikat sei, indem ja die Adoption der Grund der gleich nachher  
 n erwähnten Vorrechte und Würden sei, die δόξα aber fasse die-  
 n selben in den allgemeinen Begriff der Majestät zusammen.  
 n Hätte nun die Adoption bei den alttestamentlichen Theokraten  
 n dieselbe Bedeutung, wie bei den Christen, so wäre auch dieses  
 n Argument anzuerkennen; da jedoch von keinem bestimmten Mo-  
 n mente der Annahme des Volkes zur Kindschaft die Rede ist  
 n — wie etwa der Akt der Gesetzgebung sich als ein solcher Mo-  
 n ment hätte fassen lassen — da das Prädikat «Kinder Gottes»  
 n im Volke nur sparsam und mehr in zufälliger Weise beigelegt  
 n wird, so läßt sich auch nicht sagen, daß der Ap. die *υιοθεσία*  
 n nothwendig als den Grund aller speciellen Vorrechte hätte be-  
 n rufen müssen. Ebenso wenig kann man auf der andern Seite  
 n die Rückf. Mey. urgiren, daß die δόξα deshalb etwas Spe-  
 n cielles sei, weil alle übrigen Prerogativen speciell sind, denn  
 n könnten auch die ersten beiden mit allgemeinerer Bedeutung



vorangestellt seyn. Wir wagen hienach nicht zu entscheiden. Heißt  $\delta\delta\zeta\alpha$  nichts weiter, als die Majestät, so giebt man ihm am besten eine Beziehung, welche der Rindschaft verwandt ist, nämlich eine Beziehung auf die Auszeichnung Israels durch das nahe Verhältniß zu Gott, wie sie in 5 Mos. 4, 7. 33 liegt, und namentlich wird man dann Ps. 147, 19. 20. vergleichen können, wo der Besitz der Gesetzgebung als Ausweis des nahen Verhältnisses zu Gott angegeben wird; in diesem allgemeinen Sinne wird das Wort erklärt von Est e, Gal, Kölln., Bed, Fr. Glaubt man eine specielle Prærogative darunter verstehen zu müssen, so denkt man dann am richtigsten an die  $\text{בְּרִית}$  über der Bundeslade — auch 1 Sam. 4, 22.  $\text{בְּרִית}$  unter dem  $\text{בְּרִית}$  nicht die Bundeslade selbst zu verstehen (wie Beza, Pisc., Grot.), sondern die Schechina, vgl. Hebr. 9, 5. —  $\text{Αἰ διαθήκαι}$  kann nicht die Gesetzgebung bezeichnen (Beza, Pisc., Grot., Seml.), auch schon deshalb nicht, weil diese ohne Zweifel in der  $\text{νομοθεσία}$  mit eingegriffen sind, sondern nur — den wiederholten Bund der verschiedenen Patriarchen Sir. 44, 11. 2 Raff. 8, 15. Gen. 2, 12. —  $\text{Ἡ νομοθεσία}$  ist der Akt der Gesetzgebung auf Sinai, aber auch — ebenso im Deutschen — der Inhalt desselben, das Gesetz selbst 2 Raff. 6, 23., vgl. Theodor. in 4 Reg. T. I. S. 523.:  $\delta\ \text{προφήτης}\ \text{τὴν}\ \text{εὐαγγελικὴν}\ \text{νομοθεσίαν}\ \text{πεπλήρωκεν}$ . Wenngleich es nun möglich wäre, daß P. den Akt der Gesetzgebung selbst als eine Auszeichnung des Volkes erwähnt hätte (Gal. 3, 19. Hebr. 12, 28. Seml. Mey.), so erwartet man doch um vieles mehr, unter den Vorzügen das Gesetz selbst aufgezählt zu finden (R. 2, 17.). — Wie Beng. bemerkt, so entsprechen  $\eta\ \text{λατρεία}\ \text{καὶ}\ \alphaἱ}\ \text{ἐπιγγελίαι}$  per chiasmum der  $\text{νομοθεσία}$  und den  $\text{διαθήκαι}$ , so daß das erstere den alttestamentlichen Kultus bezeichnet, welcher sich auf die Gesetzgebung gründet (Hebr. 8, 5.) und als ein vorzügliches Stück hervorgehoben wird, die letzteren auf die  $\text{διαθήκαι}$  gehen, bei denen Zusagen von Seiten Gottes und Verpflichtungen von Seiten der Menschen statt fanden. Die Veranlassung zu diesem Chiasmus glaubt Fr. darin entdeckt zu haben, daß sich der Ap. einen Uebergang zur Erwähnung Christi bahnen wollte, weshalb auch bei den  $\text{οἱ}\ \text{πατέρες}$  vorzugsweise

a. Abraham zu denken sei. Folgte die Erwähnung Christi unmittelbar auf die der *ἐπαγγελία*, so möchte man dieser Ansicht beitreten; da dieses jedoch nicht der Fall ist, auch *οἱ πατέρες* nicht willkürlich auf Abraham beschränkt werden kann, so kann sie keine Billigung finden.

B. 5. Es stammen aus diesem Volke die Väter, um deren willen Gott dem Volke ewig den Bund hält (R. 8, 20.), und — der größte von Allen, Christus; dies ist denn auch die höchste Gnabenerweisung Gottes an Israel \*). Der Artikel *κατὰ σάρκα* ist Akk., und dient dazu, wie es Kud. richtig ausdrückt, den adverbialen Beisatz *κατὰ σάρκα* vom Prädikatsverbum zu lösen und dem ganzen Satz zuzueignen. Seine Bed. hat schon Cr. richtig erkannt: habet expressivum vim excipiendi. Alioqui poterat Christus simpliciter natus ex Judaeis nec aliud fuisse quam homo, hinc articulus velut excludit hanc cogitationem, τὸ κατὰ σάρκα h. e. duntaxat quod attinet ad corpus humanum. Das *κατὰ σάρκα* hat keine andere Bed., als die zu R. 1, 3. nachgewiesene.

Die Lesart bietet bei den folgenden Worten nirgends eine erhebliche Variante dar; was man in dieser Hinsicht angeführt hat, beruht entweder auf schlechteren Ausgaben des Textes der Kirchenväter \*\*), oder auf unrichtiger Auffassung derselben, oder auch auf Uebereilung der Citationen, wie wenn Brot. angiebt und Schlicht. ihm nachspricht, daß der Syr. *κατὰ σάρκα* nicht gelesen habe (vgl. Mill und Matth. ed. maj. u. dem B.). Die zur Veränderung der Lesart gemachten Vorschläge sind aus dogmatischem Vorurtheile hervorgegangen, die Socinianer (Grell \*\*\*), Whiston, Taylor haben statt *ὁ ὢν*

\*) Neque enim, sagt Calv., nihil aestimandum est, cognatione carnali cum mundi servatore cohaerere; nam si honoravit univrsorum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum conjunctionis vinculum.

\*\*) Gram. hatte angeführt, daß in Stellen des Hilarius, Ipprian, Chrys. das Wort „Gott“ fehle, daß aber die bessern Handschriften es an jenen Stellen haben, zeigt die krit. Abh. von Baumgarten, Comm. ad Rom. IX, 5. a. 1746. S. 31.

\*\*\*) Nicht im Komm. zum Br. an die Röm., sondern in dem

die Lesart  $\omega\upsilon\delta$  «denen auch Gott der Hochgelobte angehört» vorgeschlagen. Die gangbare Erklärung der alten Kirche bei Iren., Orig., Tert., Athan., Chryf., Theod. findet in den Worten eine Doroogie Christi, den der Ap. gerade an dieser St. mit dem erhabenen Prädikate  $\epsilon\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$  belegt, um die Israel zu Theil gewordene Auszeichnung desto mehr hervorzuheben; ebenso nach dem Vorgange aller orthodoxen älteren Interpreten in neuester Zeit Rück. 1. A., Uf., Beck, Olsh., und auch de W. erklärt sie für die in grammatischer Hinsicht am meisten natürliche. Unter den Interpreten\*) hat zuerst Er. in den Annotationes (5. A.) noch zwei andere Interpunktionsweisen vorgeschlagen, nämlich  $\delta\ \omega\upsilon\ \epsilon\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$  mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so daß die folgenden Worte  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  u. s. l. eine Doroogie Gottes wären, oder, wofür er sich am meisten bestimmt, nach  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\nu\kappa\alpha$

Komm. zu dem Anfange des Ev. Joh., welcher unter dem Namen Iulianus erschien; im Br. an die Römer begnügt er sich, Deus nach der recipirten socinianischen Erklärung im Sinne von dominus zu interpretiren. Baumg. behauptet, Schlicht. habe zuerst in Vorschlag gebracht,  $\omega\upsilon\ \delta$  zu lesen, dieß scheint jedoch kaum richtig, da dieser nur eine Zeitlang Kollege von Crell gewesen ist, doch an dreißig Jahr später starb, und seinen Komm. über den Brief lange nach dem von Crell und noch länger nach jener Schrift über den Anfang des Johannesen. schrieb. Ueberhaupt kann Schlicht. nicht, wie es geschieht, als patronus des  $\omega\upsilon\ \delta$  angeführt werden, da er eigentlich mehr dagegen als dafür ist.

\*) Cod. 5. und 47. hatten nach  $\sigma\acute{\alpha}\nu\kappa\alpha$  Punkt gesetzt; sie sah aus dem 11ten und 12ten Jahrh. Cod. 74. aus derselben Zeit hat nach  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$  interpungirt, cod. 77. nach  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ . Const läßt sich wohl keiner der Alten anführen, der mit Bestimmtheit die Worte auf Gott bezogen, denn Ambr. und Pseudo-Aug. in Quaest. ex N. T. sprechen nur hypothetisch — si quis non putat, sagt Ambr., de Christo dictum, qui est Deus, de personam, de qua dictum est etc. Nach Reiche's Angabe soll „Theod. in den Catenen und Chryf. zu unsrer St. die Worte offenbar von Gott dem Vater erklären.“ In welcher catena die Worte des Theod. sich finden sollen, weiß ich nicht, wie aber Reiche meinen kann, Chryf. erkläre die Doroogie von Gott dem Vater, begreife ich nicht. Er sagt:  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\rho\ \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\iota\ \epsilon\gamma\gamma\eta\sigma\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\acute{\iota}\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \pi\iota\sigma\eta\eta\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\tau\omicron\ \tau\omicron\ \sigma\pi\omicron\upsilon\delta\eta\eta\ \sigma\omega\sigma\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\beta\acute{\omicron}\theta\eta\sigma\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\upsilon\ \delta\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\upsilon\ \epsilon\upsilon\lambda\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \alpha\lambda\omega\upsilon\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\eta\eta\ \tau\eta\eta\ \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\omicron\upsilon\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ .

Colon zu setzen und die übrigen Worte als eine selbstständige Doxologie Gottes zu betrachten, womit der Ap. ausdrücken will: haec omnia (quorum antea mentio facta) deum stabili consilio procurasse ad redimendum genus humanum. Der Gottheit Christi, bemerkt er, geschehe durch die Struktur kein Eintrag, da ja der λόγος in der Gottheit mit begriffen ist. Als einen Einfall, den er indes selbst sivo-um nennt, erwähnt er eine quarta lectio, nämlich die Parenthese der Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός in dem Sinne, als wären dieselben ein solcher plötzlicher Ausbruch in die Bewunderung Gottes, wie bei Thomas. Da zugestandenermaßen sie zuerst erwähnte Konstruktion die natürlichste ist, so ist zunächst zu prüfen, ob ihr erhebliche Einwendungen entgegen-  
 gesetzt werden können. Ὁ ὢν ist bei derselben in ὅς ἐστι aufgelöst, wie Joh. 1, 18. 12, 17. (ὁ ὢν = ὅς, ἦν) 2 Kor. 1, 31., so daß Christus nicht sowohl ὁ ἐπὶ πάντων θεός genannt wird, als vielmehr mit Weglassung des Artikels ἐπὶ πάντων θεός. Ἐπὶ c. gen. Bezeichnung der Herrschaft, wie Eph. 4, 6., und πάντων nicht als masc. zu nehmen (vgl. 1pg. 10, 36. Röm. 10, 12.), als bezöge es sich auf die Patriarchen (Beza, Grot.), oder alle Menschen (Fr.), sondern als neutr., da diese Bestimmung Gottes doch seine Erhabenheit ausdrücken soll, und man also den Begriff des παντοκράτωρ zu erwarten berechtigt ist. Ein dogmatisches Interesse, dieses hohe Prädikat Christi festzuhalten, kann eigentlich nicht statt finden, da derselbe dogmatische Inhalt in vielen andern Stellen liegt\*); ein Interesse, der Stelle einen andern Sinn zu geben, um Christo das Prädikat zu rauben, kann bei den neuesten rationalistischen Interpreten eigentlich auch nicht statt finden, da ja, was P. von Christus glaubt, aufgehört hat, blinde Kraft für sie zu besitzen — so müßte also die Untersuchung voraussetzungslos geführt werden können. Von vielen unter denjenigen neuern Auslegern, welche sich der

\*) Usteri 4. X. S. 324.: „Der Streit kann sich nicht auf den Inhalt des Prädikats, sondern bloß auf das Wort selbst beziehen, und die Entscheidung beruht nicht auf dem dogmatischen Zusammenhang des P., sondern lediglich auf dem Sprachgebrauche und der kritischen Beachtung der einzelnen Stelle.“

Autorität des Ap. entschlagen haben, von Usteri S. 423. und von Rück. in der 1. A. wurde die ältere Auffassung, von den letzteren unbedenklich, von dem ersteren mit einigem Bedenken in Schutz genommen; aber auf's neue wurde sie mit Entschiedenheit bekämpft von Reiche, Kölln., Mey., Fr., so daß auch de W. in der 2. A. sich wieder mehr davon abgewandt hat. Der Beweis für die Unrichtigkeit der herkömmlichen Erklärung wird allein aus dem paulinischen Lehrbegriff entnommen, und nur ein sehr untergeordnetes Moment wird dem Umstand beigelegt, daß man hier dem τὸ κατὰ σάρκα gegenüber das κατὰ πνεῦμα vermissen könnte, welches R. 1, 3. nicht findet. Nach der Idee des strengen Monotheismus, sagt Mey. mit Berufung auf 1 Kor. 8, 4. 1 Tim. 2, 5. Eph. 4, 6, konnte Christus nicht vom Ap. ὁ Θεός genannt werden; «hätte P. diese Vorstellung gehabt, würde er nicht bei seiner Verehrung gegen den göttlichen Herrn ihn oft so genannt haben?» Sollte — fährt er fort — Θεός ohne Artikel, wie Ust. will, nur ein übermenschliches höheres Wesen bezeichnen, «so hätte P. noch weniger Bedenken tragen können, ihm noch häufiger dieses Prädikat zu ertheilen.» Und dieser Widerspruch gegen den sonstigen paulin. Lehrbegriff werde noch durch das ἐν παντί erhöht, wie aus der Vergleichung von 1 Kor. 8, 4. Eph. 4, 5. 6. erhelle; die Stellen aber, welche man sonst als P. für den Gebrauch des Θεός von Christo anführe, 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 3. 2, 13. 3, 5., seien falsch aufgefaßt worden. Fr. in seiner Behandlung dieser Stelle geht von der Voraussetzung aus, daß Joh. 1, 1. das Prädikat Θεός, von Christo gebraucht, nur einen secundarius deus bezeichne, in welchem beschränkteren Sinne dann auch P. nach seinem Lehrbegriff (Kol. 1, 15 ff. Eph. 1, 21 ff.) dem Erlöser das Prädikat Θεός hätte geben können, aber der Augenschein zeige, daß er es an keiner einzigen Stelle gethan habe, und so lasse sich denn auch an der vorliegenden jene *πια* interpretiren — denn unter diesem Namen wird sie von Fr. aufgeführt — nicht halten. Ueberall heiße Gott «unser Vater», Jesus «unser Herr», und jeder etwa noch obwaltende Zweifel werde durch 1 Kor. 8, 6. beseitigt, wo P. ausdrücklich unterscheidet ἓνα Θεὸν πατέρα und ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. — Es

son zu setzen und die übrigen Worte als eine selbständige Prologie Gottes zu betrachten, womit der Ap. ausdrücken will haec omnia (quorum antea mentio facta) deum illi consilio procurasse ad redimendum genus humanum. Der Gottheit Christi, bemerkt er, geschehe durch die keine Eintrag, da ja der λόγος in der Gottheit mit enthalten ist. Als einen Einfall, den er indeß selbst frivolannt, erwähnt er eine quarta lectio, nämlich die Parenthese der Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός in dem Sinne, als dieselben ein solcher plötzlicher Ausbruch in die Bewunderung Gottes, wie bei Thomas. Da zugeständenermaßen erst erwähnte Konstruktion die natürlichste ist, so ist zu prüfen, ob ihr erhebliche Einwendungen entgegengebracht werden können. Ὁ ὢν ist bei denselben in ὁς ἐστὶ auf wie Joh. 1, 18. 12, 17. (ὁ ὢν = ὁς ἦν) 2 Kor. 1, 15, so daß Christus nicht sowohl ὁ ἐπὶ πάντων θεός wird, als vielmehr mit Weglassung des Artikels ἐπὶ θεός. Ἐπὶ c. gen. Bezeichnung der Herrschaft, wie 1, 6., und πάντων nicht als masc. zu nehmen (vgl. D., 36. Röm. 10, 12.), als bezöge es sich auf die Patriarchen (Beza, Grot.), oder alle Menschen (Fr.), sondern S neutr., da diese Bestimmung Gottes doch seine Eigenschaft ausdrücken soll, und man also den Begriff des παντοκράτορος zu erwarten berechtigt ist. Ein dogmatisches In-dieses hohe Prädicat Christi festzuhalten, kann eigentlich statt finden, da derselbe dogmatische Inhalt in vielen Stellen liegt\*); ein Interesse, der Stelle einen andern Sinn zu geben, um Christo das Prädicat zu rauben, kann bei den meisten rationalistischen Interpreten eigentlich auch nicht haben, da ja, was P. von Christus glaubt, aufgehört habende Kraft für sie zu besitzen — so müßte also die Meinung voraussetzungslos geführt werden können. Von unter denjenigen neuern Auslegern, welche sich der

\*) Usteri 4. X. S. 324.: „Der Streit kann sich nicht auf den des Prädicats, sondern bloß auf das Wort selbst beziehen, und die Scheidung beruht nicht auf dem dogmatischen Nebenzusammenhange, sondern lediglich auf dem Sprachgebrauche und der kritischen Bedeutung der einzelnen Stelle.“

die Voraussetzung der Schöpfung ist, führt nur auf ein korrelates Verhältniß, in welchem zwar dem Begriff nach der Sohn das posterius des Vaters ist, d. h. für uns nur nach dem Begriff des Vaters entsteht, der Sache nach aber mit dem Vater gleichen Antheil an der Ewigkeit hat. Danach ist nun zu theilen, daß, wenn die Stelle, welche wir behandeln, eine Doroogie Christi enthält, *θεός* ohne Artikel auch bei *β.* nicht als Bezeichnung eines Untergottes angesehen werden darf. Sagt man, daß der Ap. dadurch mit dem strengen Monotheismus des Judenthums in Opposition trete, so ist dieß richtig, sobald man damit nichts Anderes meint, als daß bei dieser Ansicht von Christo die unendliche Kluft aufgehoben werde, welche das Judenthum zwischen Gott und den Menschen setzt (vgl. Schaller der historische Christus S. 39 ff.); soll jedoch der Sinn jener Behauptung der seyn, daß diese Christologie einen Dualismus setze, so ist dieß unrichtig, da ja auch die paulinische Christologie auf dem Satze ruht, daß «der Vater dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selber» (Joh 5, 20.)\*). Und wenn *β.* doch wieder andererseits Christus als *εἷς κύριος* von Gott unterscheidet, so wird dieses durch jene erstere Ansicht nicht ausgeschlossen, vielmehr verhält es

\*) Auch in der spätern jüdischen Theologie wird der Messias als *הַמְּשִׁיחַ* bezeichnet (Sommer Theol. Sohar. thes. VIII. pag. 35 vgl. Bertholdt Christologia Judaeorum S. 132 ff.). Nach dem Sohar spiegelt sich der Alte in dem *אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ*, dem Kleinen in die Höhe, von diesem ergießt sich das Licht auf die Geschöpfe, und alle senden ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu (Idra Rab. Sect. VII. §. 126.). Im Buche Jezira heißt es od. Rittang. Amstod. 1644. §. 2.: die zweite Intelligenz ist die erleuchtende, sie ist die Stamme der Schöpfung, *הַיְהוָה הַשֵּׁנִי הַשֵּׁנִי*, der mit der Einheit gleich ist, der über alle Häupter erhaben. Der Messias führt den allerhöchsten Namen Jehova und auch den Namen *הַקְּדוֹשׁ*, d. i. *הַקְּדוֹשׁ הַקְּדוֹשׁ הַקְּדוֹשׁ*, welcher Terminus mit der paulinischen Doroogie übereinstimmt (Sommer Theol. Sohar. S. 78. Mai Theol. Jud. VIII. §. 1. Schöttgen horae hebraicae II. S. 8.). Bei dem späteren Alter der Bücher, welche sich dergleichen findet, muß freilich unentschieden bleiben, ob die jüdische Theologie zur Zeit des Ap. sich schon eines ähnlichen Lehrtypus bedient habe: unbedenklich aber können diese Zeugnisse zum Beweise gebraucht werden, daß der Monotheismus auch einen Juden nicht abhalten konnte, den Messias auf diese Weise mit Jehova zu identificiren.

damit ebenso, wie wenn Joh. 17, 3. Christus τὸν μό-  
 αληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστὸν  
 einander stellt. Κύριος in der a. St. bezeichnet nicht  
 λόγος, sondern das menschliche Individuum (vgl. die  
 gung von Röm. 10, 9.), welches von Gott unterschle-  
 ft, insofern es der Menschheit angehörig und entstanden,  
 andererseits mit ihm identisch, insofern sich die Unendlich-  
 Gottes ihm mitgetheilt hat und durch ihn für die Mensch-  
 vermittelt wird. So vermögen wir denn nicht die dogma-  
 a Bedenken anzuerkennen, welche gegen die Beziehung der  
 e auf Christus erhoben worden sind. Dagegen erscheint  
 ings das bestrebend, wenn der Ap. diese absolute Ein-  
 des Vaters und des Sohnes anerkannt hat, daß er nur  
 ieser einzigen Stelle von dem Prädikate Θεός Gebrauch  
 ht haben sollte. Daß andere neutestamentl. Schriftsteller,  
 Joh., Petrus, diese formula docendi kennen, daß bei  
 sich auch Analogien auf Christum finden (2 Petr.  
 8. Offenb. 5, 12 f. 1 Petr. 4, 11.), könnte für diesen  
 gel nicht entschädigen. Nun liegen die Stellen der Pasto-  
 ese vor, wo dem Anschein nach Christus nicht nur Θεός,  
 rn selbst ὁ μέγας Θεός genannt wird, vorzüglich 1. 3.  
 l., worüber sich eine Abh. in meinem literar. Anz. 1837.  
 4. 5. 7. mit Gelehrsamkeit verbreitet; indess sind diese  
 en doch nicht über jeden Einwand erhaben (Winer S. 19.  
 nm.), und in der St. 1 Tim. 3, 16., wo allerdings  
 die richtige Lesart ist, wird doch Christo nicht gerade das  
 ikat Θεός gegeben\*). Aber die St. Eph. 5, 5. hätte  
 von den neueren Kommentatoren unserer St. übersehen  
 n sollen: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ, zu  
 er schon Beng. schreibt: articulus simplex (nämlich  
 vor Χριστοῦ) summam majestatem indicans und St. d.

\*) Noch immer stimmen die neueren Kritiker unbedenklich der von  
 ft. und Griesb. adoptirten Lesart θε. bei, ohne auf die höchst  
 ge und entscheidende Beweisführung für das Gegentheil Rücksicht zu  
 n, welche von dem engl. Theologen Henderson in dem Buche:  
 reat mystery of Godliness incontrovertible. A critical exami-  
 n of the various readings in 1 Tim. 3, 16. Lond. 1830. ge-  
 worden ist.



sagt: «Viele, und zwar namentlich neuere Ausleger, gehen freilich stillschweigend darüber hin, aber man könnte dies fast als ein Zeichen ansehen, daß sie nur zu gut gesehen, was in den Worten liegt», auch Harkeſ erkennt als die allein zulässige Auslegung des Ausdrucks *θεός* an, *θεός* als Prädikat Christi zu fassen, ebenso wie *θεός* *καὶ πατήρ* nichts anderes heißt als: «dem, welcher Gott und Vater ist.»

Für die von cod. 71. adoptirte und von Cr. vorgeschlagene Interpunktion nach *πάντων* haben sich nach dem Vorgange einiger socinianisch gesinnten Engländer, wie Esté, Clarke, unter den deutschen Auslegern Wetſt., Amm., Stolze, de W. entschieden, die von cod. 5. 47. befolgte und von Cr. gebilligte Interpunktion nach *σάρκα* ist von den Socinians Felbinger, Enjeddin, von Seml.\*), Kölln., Reiche, Fr., Mey. angenommen worden. Prüfen wir zuerst die zweite Auffassung. Sie erweckt zunächst das Bedenken, daß das *εὐ κατὰ σάρκα* des Gegensatzes entbehren würde, den man hier zu erwarten berechtigt ist. Es ist ja allerdings richtig, daß der Autor es nach Umständen seinem Leser überlassen kann, sich einen Gegensatz hinzuzudenken, allein hier ist es doch dem Endzwecke des Ap., den Vorzug recht geltend zu machen, der Israel zu Theil geworden, unstreitig angemessener, die hohe Würde dessen, der aus diesem Volke stammt, nicht zu verschweigen, sondern recht hervorzuheben; die von Fr. und Reiche zum Beweise, daß der Gegensatz auch fehlen konnte, angeführten Stellen 1 Kor. 1, 26. Gal. 4, 5. lassen sich hier gar nicht vergleichen. Es kommt dazu, daß die Auszeichnung Gottes durch das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* gerade hier nicht passend wäre, da es den Anschein bekommt, als sollte dadurch hervorgehoben werden, daß Gott eine höhere Dignität, als Christo gebühre (de W.). Soll die Dorologie, wie die gewöhnliche Annahme ist, durch den Gedanken veranlaßt seyn, welche hohen Vorzüge Gott seinem Volke zu Theil werden ließ, so sieht man nicht, was gerade hier das Prädikat der Allmacht Gottes

\*) Seml. veranlaßte einen lebhaften, in vielen Aufsätzen pro und contra geführten Streit um die St., die Schriften finden sich aufgeführt bei Reiche II. S. 269.

Diese Erwägung scheint auch Fr. bewogen zu haben, von der gewöhnlichen Fassung abzuweichen und zu erklären: *deus, qui praeest omnibus hominibus, i. e. qui gentilibus et daeis consultit*, womit B. schon auf jenen ausgleichenden Fluß R. 11, 32. hingewiesen habe; wie würde indeß dieser Ausleger einen andern Interpreten angefahren haben, der sich einen solchen Einfall erlaubt hätte! — der vorliegende Sentenzzusammenhang enthält ja nicht die mindeste Hindeutung auf, daß der Ap. hier an die Fürsorge Gottes auch für die Heiden gedacht habe. Noch ein Gegengrund gegen jene Erklärung ist zuerst mit Jugendkraft von Faustus Socinus erörtert worden, ungeachtet die Verschweigung desselben seiner Sache besser gebient hätte. In dem libellus de divinitate et spiritus Sancti Opp. II. S. 581. erklärt er, alle bis dahin gegen die Interpunktion des Gr. vorgeschlagenen Gründe nicht haltbar ansehen zu müssen und nur durch das eine bis das andre noch von keinem Ausleger beigebrachte Moment von derselben zurückgehalten zu werden, daß in den Dorologien des Gr. das *benedictus*, da es so viel sei als *benedictus sit*, immer dem Nomen vorangestellt werde. Von spätern Vertheidigern ist dann dieses Argument fleißig angeführt, namentlich von Flatt in den opuscul. S. 394. ausführlich, obwohl nicht mit der nöthigen Schärfe behandelt worden; den neuesten dagegen, namentlich von Kölln., Dtsch., S. 2. A.), Fr., wird dasselbe für nichtig erklärt — wie indeß glauben, nicht mit Recht. Zuvörderst ist zu bemerken, daß, wenn gleich im Griechischen der beabsichtigte Nachdruck entscheidet, ob Subjekt oder Prädikat vorangestellt werden soll, im Hebräischen das Prädikat, weil es ein Neues bezeugt, an sich als nachdrucksvoll angesehen wird, und darum die Voranstellung selbst dann gewöhnlich ist, wo es nicht einen Nachdruck hat (Ewald Gramm. 3. A. S. 554.). Der erklärt es sich, daß die Formel  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$  oder  $\text{אֱלֹהֵינוּ יְהוָה}$  als viersigmal (nach Buxtorf's Koncordanz) im A. T. vorkommt, ohne daß an Einer Stelle das Subjekt angefügt wäre. Aber auch im Griechischen ist in Sätzen, in Exclamationen oder optativischen Sätzen die Kopula oder nicht ausgedrückt ist, zum Unterschiede von dem bloß

erzählenden Satz, die Voranstellung des Prädikats, eben und der Nachdruck darauf liegt, das Natürliche (Harles zu Eph. 1, 3.); s. bei Harles die Belege, daß weder die LXX, noch die Apokryphen, noch das N. T. von diesem Gebrauch abweichen. Nur an einer Stelle, Ps. 68, 20., findet sich *κύριος ὁ Θεὸς εὐλογητός, εὐλογητός κύριος ἡμέραν καὶ ἡμέραν*\*). Gegenüber einer so großen Zahl anderer Stellen des N. T. und auch mehrerer des A. T. (Luk. 1, 68. 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3), wo überall das «gesegnet» voransteht, kann die abweichende Stellung in dieser St. keine große Beweiskraft haben, zumal da sie sich bloß im griechischen Texte findet, und daraus zu erkennen seyn dürfte, daß der Ausleger, der größeren Emphase willen, da er die Formel zweimal setzte, eine verschiedene Wortstellung zu wählen vorzog. Nimmt man diese Momente zusammen, welche von verschiedenen Seiten her gegen die Beziehung der Dorologie auf Gott streiten, so wird man sich ihrer Annahme nicht geneigt erklären können. Die Interpunktion nach *κατὰ* wird zwar von mehreren derselben nicht getroffen — das *κατὰ σάρκα* erhält bei ihr seinen Gegensatz in dem *ὅτι ἐν παντί*, das bei der ersten Auskunft sich nicht rechtfertigende Prädikat von Gottes Allmacht wird entfernt — aber es läßt der Anstoß der Voranstellung des *Θεός* und kommt hinzu die abrupte Art, in welcher die Dorologie alsdann eintritt, und würde sich *ἐν παντί* doch nur dann als Prädikat ansehen lassen, wenn man es als masc. nähme und die vorhererwähnten *πατέρες* zurückbezohe, in welchem Falle

\*) Zwar führt Hr. auch noch LXX. 3 Kön. 10, 9. 2 Sam. 4 & Hiob 1, 21. Ps. 112, 2. als Beispiele der Voranstellung des *κατὰ*, und macht die verschiedene Stellung von der Absicht des Schriftstellers, dem Subjekt oder dem Prädikat den Nachdruck zu geben, abhängig; allein es wird die Sache dadurch verändert, daß jene Stellen sämtlich *κατὰ* sind, wo das Verb. *γένοντο* oder *ἔσω* vorangegangen, an welches sich die Regel nach das Subst. anschließt. Was übrigens die Meinung anlangt, daß *ἐν παντί* nur voranstehet, wo es den Nachdruck habe, so läßt sich in mehreren Stellen in utramque partem disputiren: so dürfte Hiob 1 nicht mit Unrecht geurtheilt haben, daß Ps. 135, 20., wo vorher von Götzenbildern die Rede gewesen, der Nachdruck die Voranstellung von *ἐν παντί* verlangt hätte:

in  
Diesem  
in der  
gleich  
weicher  
g) B.  
gewe  
zum  
E  
Abraha  
gemein  
kare si  
c. 11.  
Israel  
Gemar  
aus,  
12. 10  
Ap. di  
des G  
etimo  
liche G  
Die a  
non  
Peig  
A  
Det,  
berti  
es G  
erwie  
land.  
vergefi  
tats  
tym  
Sänge  
Suar  
sein

wieder ἐπὶ πάντων αὐτῶν erwartet werden würde. n nach müssen wir bei dem Resultate beharren, daß der Kirche herrschend gewordenen Erklärung des Satzes ungeringere Bedenken entgegenstehen, als den von ihr abzuwendenden Auffassungen.

6—13. Gottes Verheißung ist darum nicht zu nichte worden, denn er hat die Macht, zu bestimmen, wer zu wahren Israel gehöre.

B. 6. Die messianischen ἐπαγγελίαι waren dem Samen abis ertheilt, der rohe fleischliche Sinn eignete sie der rnten fleischlichen Nachkommenschaft zu, daher jener gangwäidische Grundsatz, welchen der Talmud Tract. Sanhedrin - auspricht: כל ישראל רש להם חלק לעולם הבא «Ganz hat eluen Antheil an dem zukünftigen Leben» — die ra zu der St. nimmt von jener Gesamtheit Niemand als die verschiedenen Arten von Kezern. Schon R. 4, 9. (vgl. zu der letzteren St.) und Gal. 3, 9. wat der >iefer fleischlichen Auffassung durch eine geistige Deutung Begriffs der Nachkommenschaft Abrahams entgegengetreten, > verfährt er auch hier\*). — Mit Sicherheit die sprach- Bedeutung der Phrase οὐκ ὄτι zu ermitteln, ist schwierig. alten Uebersetzer lassen größtentheils das οὐκ aus, It. antem excidit, Vulg. non antem quod exciderit, y. אַנְתְּם קָטְפָה לְךָ, Philox. dagegen hat ὄτι. Die älteste Grfl. ist die von Chrys., Theoph., Cr., Calv., Beza (5. A.), Pisc., Al- k, welche οὐκ ὄτι im Sinne von οὐ λέγω δὲ τοῦτο, ὄτι, nehmen, wie dieses 2 Thess. 2, 2. gebraucht ist, daß», d. i. «als wenn», οἶονεῖ, vgl. Sokrates Busir., der von Sokrates sagt: κατηγοροῦν δὲ αὐτοῦ,

\*) Auf eine ähnliche Weise wird der Begriff der Kinder Abrahams stigt von Abarbanel im Buche Nachaloth Avoth, f. 183. c. 1.: הַתְּלַמִּיד הַמְשֻׁחָח מְמַהֲרֵי אֵף עַל פִּי שְׂתִיחָהּ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל „der r, welcher von verderbten Sitten ist, auch wenn er zu den Kindern is gehört, ist doch nicht von Abraham's Jüngern, darum, daß er Sitten nicht nachtrachtet.“

ὡς ὅτι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει, J. Alberti *Observ. sacrae* S. 318. \*); allein gegen diese Fassung spricht doch das eingeschobene δέ. Münthe *Obs. phil. e Diod. Sic.* zu d. St. (er vergleicht die Formel οὐχ οἶον — ἀλλά bei den Saffern, tantum abest, ut) und Winer §. 45. S. 315. setzen die Formel als brachylogisch an, und Winer giebt ihr folgende Auflösung: οὐ τοῖον δέ (ἔστι oder λέγω) οἶον, ὅτι non tale vero dico, quale hoc est, excidisse verbum divinum; Fr. macht zu Gunsten dieser Ved. auf den Gebrauch des οἶον ὅτι in einem von Bäst zu Gregor. Corinth. ed. Schaefer S. 105. angeführtem Scholion aufmerksam, wo οἶον ὅτι in dem Sinne vorkommt, «welches des Sinnes ist, daß», oder «daß ist, daß», die Stelle lautet: κατὰ τοῦτο οὖν τὸ σημαίνονον νοεῖται καὶ τὸ πρὸς βίαν ἔχουσι, οἶον ὅτι αἱ ἀρεταὶ πόνῳ καὶ βίᾳ καὶ ἐπιμονῇ κτῶνται. Von Beza in den früheren Ausgaben, *Gr. i.*, *Heum.* wurde die Formel im Sinne von οὐχ οἶον τε ἐκπεπωκέναι erklärt, wogegen aber theils das fehlende τε spricht \*\*), welches gerade in dieser Phrase dem Relativum auch in der attischen Prosa konstant geblieben ist, und das verb. fin., anstatt dessen der Infinit. erwartet werden müßte, welchen bei den Verbis des Könnens auch die neutestamentl. Schriftsteller immer setzen, nach ἀδύνατον Hebr. 10, 4., ἐνδέχεται Luk. 13, 33. u. a. Bon

) Ich möchte nicht sagen, wie schon Alberti thut, daß ὡς hier als Pleonasmus anzusehen sei, es rückt vielmehr das ὅτι in das Gebiet der subjektiven Anschauung. Dies bemerkt Winer richtig von dem ὡς in 2 Thess. 2, 2. s. §. 67. 1., aber er wird sich selbst untreu, wenn er §. 45. in den Bemerkungen über unsere St. die Erklärung anführt, daß οἶον ὅτι als Pleonasmus stehe wie ὡς ὅτι, mit Verweisung auf Eobed Phryn. S. 427., denn diejenigen, welche οἶον ὅτι = ὡς ὅτι nehmen, nehmen es eben in dem Sinne von 2 Thess. 2, 2., s. *Gr.*, Wolf — auch Euth. scheint es so genommen zu haben. *Gr.* sagt: non autem haec dico quod. Sic et Latini non quod, sed addita conjunctio facit orationem aliquanto duriorum. *Galv.* sagt: non eo spectat acsi, *Pisc.*: quasi quod.

\*\*\*) In der Phrase οἶός εἰμι fehlt es indeß auch, *Matthid.* §. 479. Anm. Nach der Angabe des Photius und anderer Grammatiker soll zwischen οἶός εἰμι und οἶός εἶμι noch ein gewisser Unterschied statt finden, *Schäfer app. ad Dem.* V. S. 54., dagegen spricht *Matthid.* Bei Wetst. findet sich auch in einem Beispiele οὐχ οἶον σοὶ ἦν.

tus ist der Sprachgebrauch von  $\text{ὄχι οἷον}$  in Anwendung gekommen, wonach es in der Bed. von  $\text{ὄχι ὅτι}$ ,  $\text{ὄχι}$  in die Rede eingeschoben wird, wie z. B.  $\text{ὄχι οἷον ὁμοιωματικῶς}$  «ich bin gar nicht in einem ähnlichen Zustande, wie Johannes», wofür sich schon einige Beispiele aus Polyb. II, 10, 11 anep zu Phalaris gesammelt finden ed. Schaefer I, 1, vgl. auch Phrynichus ed. Lobeck. S. 273. und selbst citirten Antiatt. Bekk. S. 110. Diese Fassung Fr. und Mey. vertheidigt worden, welche die Formel  $\text{ὄχι οἷον}$  in  $\text{ὄχι τοιοῦτον ὅτι}$  auflösen und annehmen, daß Paulus hier nicht das bloße  $\text{οἷον}$  gesetzt hat, eine Verwechslung der Formeln  $\text{ὄχι οἷον}$  und  $\text{ὄχι ὅτι}$  stattgefunden oder, wie Fr. im Kommentar sich nunmehr erklärt, daß Paulus, weil in  $\text{ὄχι οἷον}$   $\text{δέ}$  der Sinn lag: multum abest,  $\text{πέπρωκεν}$ , dem Sinne nach konstruirend, das  $\text{ὅτι}$  einzuwickeln habe. Insofern nun diese Auffassung der paulinischen Formel nur bei Voraussetzung eines Konstruktionsfehlers möglich ist, muß die von Wiener angenommene Auskunft als unsicher erscheinen, zumal da das  $\text{ὅτι}$  des B. sich bei jener nicht einmal befriedigend rechtfertigt, denn, wie Rückert, so muß das  $\text{οἷον}$  entweder mit Hermann durch  $\text{ὅτι οἷον}$  erklärt werden, oder durch  $\text{τοιοῦτον οἷον}$ \*) ( $\text{ὅσο}$ ). —  $\text{ὁ λόγος τοῦ θεοῦ}$  ist die Verheißung des messianischen Heilands. Das erste  $\text{Ἰσραὴλ}$  bezeichnet nicht das Volk, sondern den Vater Jakob, das zweite bezeichnet das Israel in der Verheißung Gottes, der die Verheißungen gab, welchem allein die Verheißungen zukommen; nicht gänzlich parallel, aber doch nahe verwandt ist Kap. 2, 29., vgl. Gal. 6, 16.

B. 7. 8. Die Rede fährt fort, so daß dieser B. nicht durch Versb. durch einen Punkt, sondern mit Lachmann durch Colon von B. 6. zu trennen ist. Der Begriff der Nachkommenschaft wird von dem der Kindtschaft unterschieden, welscher letzteren allein die Rechte des Erbes zukommen (R. 8, 17.);  $\text{καὶ υἱοὶ}$  sind zunächst die rechten Abrahamskinder und als solche denn auch Gotteskinder, wie B. 8. sagt. Die Rede des

\*) Schol. Matth.:  $\text{ὄχι τοιοῦτον δέ, ὡς ἴσθαι, ἐνδεκνυται μοι οἷον, οἷον ὅτι ἢ πρὸς Ἀβραάμ διέφευγμα τοῦ θεοῦ ἐπαγγελίας.}$

Ap. geht unmittelbar in das Citat über, wie Röm. 15, 2 1 Kor. 1, 31. Der Ausspruch Gottes 1 Mos. 21, 12. erklärt, daß der dem Abraham verheißene Same nicht durch die Linie Ismaels, sondern durch Isaak werde erzielt werden: so hat denn Gott schon bei den unmittelbaren Nachkommen Abrahams nicht alle als Kinder anerkannt, sondern, wie B. 8. 2. ausführt, nur diejenigen, welche ähnlich den aus Gnade erwählten Gotteskindern des N. T. aus dem Glauben wiedergeboren sind. Das אִשְׂחָרָא in den citirten Stellen 1 Mos. 21, 12. wird von den Auslegern verschieden erklärt; bleibt man mit den meisten neueren Erklärern bei der Bedeutung «nennen», so braucht das אִ in אִשְׂחָרָא nicht «durch» übersetzt zu werden, sondern wie namentlich Beza bemerkt, hat man den Sinn so zu fassen: «in Isaak (nicht in Ismael) wird dir genannt, d. i. anerkannt werden eine Nachkommenschaft», aber leichter ist die Annahme der Bedeutung *arcessere*, «erwecken.» Nun ist Isaak nicht durch natürliche Zeugungskraft, nicht κατὰ σάρκα geboren worden, sondern kraft einer objektiven göttlichen ἐπαγγελία; wenn daher Abraham durch Isaak hindurch eine Nachkommenschaft mit Kindesrechten erhält, so liegt darin die Bedeutung \*), daß Gott überhaupt nicht der fleischlichen Nachkommenschaft Abrahams die Kindesrechte zugestehet, sondern nur den in geistlicher Weise Geborenen, womit auf die κατὰ πνεῦμα durch Vermittelung der ἐπαγγελία geborenen Christen hingewiesen ist, vgl. Gal. 4, 29. Vergleicht man B. 9., so möchte man, wie schon Beza bemerkt, freilich glauben, daß B. 8. Gesagte beziehe sich nur auf die Person Isaaks selbst, und der Spruch B. 7. sei von B. so gedeutet worden «in der Person des Isaak wird dir ein rechter Nachkomme genannt werden»; aber diese neuerlich von Mey. aufgestellte Ansicht hat doch keine Nothwendigkeit, da ja mittelbarerweise auch die Kinder Isaaks τέκνα τῆς ἐπαγγελίας sind, wenn der Vater ist.

B. 9. Durch Voranstellung des ἐπαγγελίας wird der Charakteristische in den citirten Worten 1 Mos. 18, 10. her-

\*) Grot.: *Τουτέστιν*, haec vox est explicantis ὑπόνοιαν intentem, quod אִשְׂחָרָא dicunt Hebraei, vgl. R. 10, 6. 7. 8. Die Rabbinen bedienen sich in solchen Fällen der Phrase אִשְׂחָרָא אִשְׂחָרָא.

vorgehoben (Rück.). Dem *κατὰ τὸν καιρὸν τούτων* entspricht im Hebr. *הַיָּמִים הַזֵּאתִים*, bei welchen Worten Fr., wie früher in seinen Streitschriften, so auch in seinem Kommentar das *ז* als Präp. (sub), nicht als Konjunkt. genommen wissen will: «um die lebende, d. i. um die gegenwärtige Zeit»; auch jetzt noch stimme ich der Erkl. von Saadias, Drusius, Gesen., Win., de W. bei, welche ich in meinen Beiträgen zur Sprach-erklärung des N. T. S. 68 ff. gerechtfertigt habe. Es nehmen nämlich die Genannten *הַיָּמִים* in der Bed. «wieder aufleben», und übersetzen: *ubi tempus (fuerit) reviviscens, d. i. anno proximo.* Es spricht für dieselbe und gegen Fr. 1) daß der Ausdruck «zur gegenwärtigen Zeit» nicht ohne weiteres heißen kann: «im nächsten Jahre», während dieß allerdings bei der Formel «wenn diese Zeit wieder lebendig wird», der zunächst liegende Sinn ist, 2) daß *הַיָּמִים*, wenn es das zu *עַל* gehörige Adj. wäre, den Artikel haben müßte (Ewald Gramm. 3. A. S. 537. bezeichnet das Fehlen des Artf. nach einem Subst., welches ihn hat, als überaus selten und führt nur zwei Beispiele an, vgl. dessen krit. Gr. S. 626.). Auf der andern Seite ist freilich richtig, daß sich auch nur wenige Beispiele finden, wo *ז* als Konj. für *וַיִּשְׁעַז* steht, Gesen. im Thes. führt nur Jes. 8, 23. 61, 11. an.

B. 10. 11. Hier ist der Ort, von wo an die prädestinarianische Auffassung des Kap. sich vorzüglich geltend macht, wie andererseits die antiprädestinarianischen Ausleger hier besonders ihre Klagen über die Schwierigkeit der Auslegung laut werden lassen. Hier. ep. ad Hedib. 10.: *omnis quidem ad Rom. ep. interpretatione indiget, et tantis obscuritatibus involuta est, ut ad intelligendam eam sp. sancti indigeamus auxilio, sed praecipue hic locus.* — In dem vorhergehenden Beispiele hatte Gott seine Freiheit, das Kindesrecht zu ertheilen, wem er wolle, unabhängig von der leiblichen Abstammung von Abraham dadurch erwiesen, daß er nur dem kraft einer Verheißung von Abraham Geborenen das Kindesrecht ertheilte: indes waren hier zwei an Dignität verschiedene Mütter, die eine die Gattin, die andere die unwürdige Magd, und so konnte die göttliche Bestimmung immer noch an ein fleischliches Vorrecht gebunden erscheinen. Noch



unabhängiger aber von solchen fleischlichen Bedingungen erscheint die göttliche Verheißung bei Rebekka, wo Gott bei den von Einem Vater und Einer Mutter gezeugten Kindern noch vor ihrer Geburt dem einen das Kindesrecht ertheilt, dem andern entzieht. Das, wie schon Orig. bemerkt, von dem Ap. häufig gebrauchte *οὐ μόνον δέ* (R. 5, 3. 11. 8, 23. 2 Kor. 8, 19.) hat seine Ergänzung immer in dem Vorhergehenden (vgl. 2 Kor. 7, 7.); mit logischer Strenge jede Ergänzung zurückweisend, die nicht V. 9. wirklich den Worten nach ausgedrückt sei, gewinnt Fr. nach dem Vorgange von Hombergk, Morus, Koppe, den Satz: *οὐ μόνον δέ Σάρρα ἐπηγγελμένη ἦν παρὰ τ. Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ Ρεβ.* \*), allein dieser sehr zuversichtlich auftretenden Ansicht stellt Rück. folgende erhebliche Gründe entgegen: 1) Sara hatte keine Verheißung, sondern Abraham, 2) der Hauptgedanke in den letzten Versen ist nicht der, daß jemand eine Verheißung bekomme, sondern daß nur die τέκνα ἐπ. wahre Kinder Abrahams sind, 3) es hat aber auch Rebekka keine ἐπαγγελία empfangen, vielmehr handelt es sich im Folgenden davon, daß bei ihren Kindern Gott einen ähnlichen Unterschied eintreten ließ, wie bei Abrahams Kindern. Hiernach läßt sich diese Ergänzung des *οὐ μόνον δέ* nicht rechtfertigen. Welche aber sonst? Rück. ergänzt, wie schon Grasm., bloß ein *τοῦτο* nach *οὐ μόνον*, wodurch der Satz nervosier, aber freilich auch anakolutisch wird, oder vielmehr eine Apostrophe entsteht, denn daß der Ap. V. 12. in dem ἐξῆς ἦν ἀπὸ τῆς mit veränderter Konstruktion fortgefahren sei, wie Luth., Beck gemeint haben (auch die englische Uebersetzung hat V. 11. parenthesirt), läßt sich nicht behaupten, da die Begründung, welche V. 11. bringt, zeigt, daß V. den Satz als vollständig ansah. So müßte also gesagt werden, der Ap. habe den in dem Satze ἀλλὰ καὶ Ρεβ. liegenden Gedanken vermöge seiner Lebhaftigkeit nur angedeutet und nicht ordentlich ausgeführt. Eine solche Breviloquenz oder Reticenz zuzugeben, wozu man sich nun freilich nur verstehen, wenn ähnliche Beispiele nachgewiesen werden, aber bekanntlich ist das Gebiet der Bre-

\*) Auch die älteren Ausgaben der Vulg. haben: non solum autem haec, wozu Ambros. ergänzt in typum generavit.

Phylogie im Griechischen weit größer, als im Deutschen \*). Erschlene es jedoch zu hart, daß der Ap. ein *δείκνυσι τοῦτο* oder *συμπαρτυροῦσι ἡμῖν* oder *παράδειγμα ἡμῖν παρέχει* oder dergl. bei *Ῥεβ.* unterdrückt haben sollte, so bliebe nur übrig, etwas Ähnliches nach *οὐ μόνον δέ* statt des bloßen *τοῦτο* zu ergänzen (Rösselt); so muß man z. B. 5, 3. aus dem Zusammenhang hinter *οὐ μόνον δέ* ergänzen: *καυχώμεθα ἐπ' Ἰσρα. κ. τ. λ.* — *Κοίτη* vom Bettschlaf gebraucht, wie auch *εὐνή*; *κοίτην ἔχειν* kann nun = concumbere seyn, wie Fr. angiebt, doch wird dieß durch Soph. Trach. v. 359. \*\*) nicht erwiesen, und andere Belege kenne ich nicht; vielleicht ist mit den griech. Ausl. per meton. antec. pro consequ. die Bed. soboles anzunehmen. *Ἐξ ἐνός* hat Fr. mit *Ἰσαάκ* verbunden, so daß der Gedanke hervortritt, auch unter den Söhnen desjenigen sei eine Scheidung eingetreten, der doch nach B. 7. für seinen ganzen Samen die Erbverheißung erhalten hatte; wie Beng. sagt: *Isaacus jam erat ab Ismaele divisus, et tamen sub Isaaco ipso, in quo vocatur semen Abrahamo, Esavus dividitur etiam a Jacobo.* Wer sollte wohl, wenn diese Konstruktion anzunehmen wäre, der Gen. *Ἰσαάκ* von *ἐξ ἐνός* getrennt worden seyn? Man wird daher doch bei der gewöhnlichen Auskunft bleiben müssen, daß das *ἐξ ἐνός* hervorheben soll, daß wie die Mutter nur Eine, so auch der Vater; zwar liegt auf der Einheit der Mutter hier der Nachdruck, aber diese Einheit der Mutter brauchte nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. *Ἰακώβος ἡμῶν* könnte zwar auf die Christen bezogen werden,

\*) S. Kühner §. 852., Obderlein de brachyl. sermonis gr. et lat. 1831., Bernhardt Syntax S. 351 f. Bei P. namentlich können vermöge seiner Lebhaftigkeit dergleichen knappe Strukturen am wenigsten auffallen, vgl. 5, 16. und die Anm. zu 12, 6. 2 Kor. 8, 13. 14. 9, 6., zweifelhaft sind die Retitionen von *ἐν* 2 Kor. 11, 26., von *οἶον* bei der lect. rec. 2 Kor. 11, 28., und besonders auffallend wäre 2 Kor. 7, 12., wenn dort zu *εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν* ein *χαλεπὸν τι* zu suppliren seyn sollte, wie Billr. und Winer glauben. Rück. beruft sich auf Eph. 3, 1., aber dort wird der Satz durch den Zwischengedanken *εἴτε κ. τ. λ.* unterbrochen.

\*\*) Dort ist *κρύφιον λέχος* = *παλλακίς*, nach der bei Eurip. und Soph. so häufigen Bed. von *λέχος*.

insofern sie τέκνα ἐπαγγελίας sind (R. c. f., Fr.), aber um so mehr hat man wohl anzunehmen, der Ap. habe diese Beziehung hier wieder aus dem Auge verloren, da ja die Argumentation eine ganz andere Wendung nimmt, nämlich zu zeigen, daß nicht alle τέκνα ἐπαγγ. zur ἐκλογή gehören. Hat der Zusatz τοῦ πατρὸς ἡμῶν einen bewußten Zweck, so kann es wohl nur der seyn, hervorzuheben, daß unter des Patriarchen Kindern eine solche Scheidung hervorgetreten ist, vgl. zu R. 4, 1.

B. 11. Das Subjekt bei dem Part. ist nicht ausgedrückt, da es leicht ergänzt werden konnte, Beispiele bei Kühner II. S. 368. R. c. f. bemerkt, daß statt μὴπω vielmehr οὐπω erwartet werden müsse; daß die späteren Schriftsteller in Participial-Konstruktionen das μὴ öfters eintreten lassen, wo man οὐ erwarten sollte, ist schon von Philologen mehrfach ausgesprochen worden, wie von Schäfer zu Dem. III. 395, Held zu Plut. Timol. S. 457., vgl. Winer S. 450., welcher aus dem N. T. Apg. 9, 9. und Luc. 13, 11. anführt. Es ist bis jetzt noch so wenig gelungen, die Regeln über Setzung von οὐ und μὴ auf eine Einheit zurückzuführen, daß es schon deshalb unrathsam erscheint, einen Grund für Setzung des μὴ geradezu zu leugnen, wo wir ihn nicht erkennen, besonders zeigen die Motivirungsversuche für den Gebrauch der einen und der andern Partikel bei Hartung, daß uns noch die sichere Einsicht fehlt, wie dieß auch Buttman (15. A. S. 446.) gesteht. In den von Winer angeführten Stellen, Apg. 9, 9. ἢ μὴ βλέπω und Luc. 13, 11. μὴ δυναμένη ἀνακύψαι, läßt sich das μὴ wohl rechtfertigen, so daß die Worte in die subjektive Betrachtung hineinversetzt werden, wie wenn wir sagten «als Nichtsehender» oder «ohne sehen zu können» (Fr.).

Zweierlei ist es, was nach der Angabe des Ap. auf die göttliche πρόθεσις bei Isaaks Kindern nicht eingewirkt hat, weder die Art und Weise der Geburt, noch auch ihre ἔργα. — Cod. A B hat φαῦλον (so auch Gr. e. s. b., M. c. y., L. a. f. m.); hat es ursprünglich im Text gestanden, so ist begreiflich, wie es von Abschreibern dem ἀγαθόν gegenüber mit dem gangbareren κακόν vertauscht wurde\*). Der Finalsatz ἵνα κ. τ. λ.

\*) Ueber den Unterschied von φαῦλον und κακόν s. Kühnen zu Timäus Lex. Plat. S. 191., es ist = ἐτελές, mediocre.

darf nicht in Klammern geschlossen werden, da er nicht Nebengedanke, sondern Hauptgedanke ist; gerade des Nachdrucks halber ist der Satz dem regierenden Verbum vorausgeschickt, wie Joh. 13, 18. 19, 28. 31. Apg. 24, 4. Was die Stellung von τοῦ Θεοῦ betrifft, so sind die Zeugnisse für πρόθεσις τοῦ Θεοῦ um vieles stärker, als die, welche τοῦ Θεοῦ πρόθεσις lesen, es könnte indes seyn, daß, um die falsche Verbindung des Gen. mit ἐκλογὴν zu verhindern, derselbe von den Abschreibern dem πρόθεσις nachgesetzt wäre. Πρόθεσις (vgl. R. 8, 28.) zunächst nur im Allgemeinen von jedem Vorsaß, und die Beschaffenheit desselben näher bestimmt durch das eingeschobene κατ' ἐκλογὴν; das κατὰ hat in diesen Verbindungen \*) den weitschichtigen Sinn des «in Hinsicht auf» (Winer S. 178.), vgl. im R. L. Röm. 11, 21. οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι, Tit. 1, 9. ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος. Nach den meisten Auslegern soll nun die ἐκλογὴ als das Vorangehende und die πρόθεσις als das Folgende gedacht werden, während Grot., Koype, Gldkl., Rück. die ἐκλογὴ als das Folgende betrachten «der in Betreff einer Wahl gefasste Rathschluß.» Die Weitschichtigkeit der Beziehungen des κατὰ läßt beides zu, sollte aber der Sinn des Ap. der seyn, daß Gottes Vorsaß entweder in Betreff der Erwählung bei diesem Brüderpaar oder in Betreff der Erwählung der Mitglieder der Theokratie überhaupt habe unerschüttert bleiben sollen, so wäre in beiden Fällen der Begriff der Erwählung ein bestimmter, und könnte namentlich im ersteren Falle des Artikels nicht entbehren: darum müssen wir vorziehen, κατ' ἐκλογὴν vielmehr ebenso, wie R. 11, 5., als Bezeichnung des modus der πρόθεσις anzusehen, wie Beng. übersetzt hat: *propositum dei electivum*, so daß das Vorhergehen der ἐκλογὴ wenigstens nicht ausdrücklich ausgesagt ist, vgl. bei Polyb. hist. 6, 34.: εἰς ἐκάστης ἀνὴρ λαμβάνεται κατ' ἐκλογὴν, d. i. «wahlweise, eine Auswahl treffend.» Μένειν vom Standpunkte der Ansicht des Menschen aus gesprochen, das Verb. ist wohl kaum mit Rück. und Mey. an οὐκ εἰς ἐρ-

\*) Nach Bernh. Syntax S. 117. ist κατὰ zu Qualitätsbestimmungen erst seit Polyb. gebraucht worden, vgl. S. 242.

γων κ. τ. λ. anzuschließen: «damit erkannt würde, der auswahlmäßige Vorsatz Gottes habe Bestand nicht aus Werken» (ἐκ in der Bedeutung «vermöge, kraft» Bernh. Syntax S. 230.), es müßte in dem Absichtssatze μή und nicht οὐ stehen. Besser sieht man daher wohl das οὐκ ἐξ ἔργων als eine nachgebrachte Bestimmung an, wie R. 1, 17. Gott wird unter dem Prädikat ὁ καλῶν aufgeführt, um dieses sein Verufen als den ausschließlichen Grund des Eintritts in das Gottesreich hervorzuheben. Es fragt sich nun, ob die πρόθεσις der allgemeine Beschluß über die Aufnahme in das Gottesreich ist, oder nur der Beschluß in Betreff des Brüderpaares; es dürfte aber die von Rück. gemachte Bemerkung entscheidend seyn, daß zur Bezeichnung des Einmal Geschehenen nicht μένη, sondern μένη gesetzt seyn würde. Auch im Zusammenhange der Argumentation paßt besser die Beziehung der πρόθεσις auf den Beschluß, nach dem Gott überhaupt die Glieder seines Reiches beruft, da ja der Ap. das Verfahren Gottes beim Ertheilen des alttestamentlichen Erbrechtes mit der Erwählung der newtestamentlichen Reichsbürger in Parallele stellt. Machen wir nun die dogmatische Anwendung von dem hier Ausgesprochenen auf die christliche Erwählung, so kommt alles darauf an, ist im Sinne des Ap. der Glaube in der πρόθεσις mitbeseft zu denken, oder in den ἔργα? Im ersteren Sinne ist von Aug. de praedest. sanct. c. 19. gesagt worden: non quia credidimus, sed ut credamus, elegit nos. Im letzteren Sinne macht der Pelagianismus der kathol. Kirche den Glauben zu einem verdienstlichen Werke. Dafür, daß der Glaube eigentlich nicht That des Menschen, sondern Gottes im Menschen, spricht mit minderer Deutlichkeit Eph. 6, 23., durch welche St. sich indeß Aug. bewegen ließ, den in den Propos. ausgesprochenen Satz: eligit Deus fidem mit dem: eligit ad fidem zu vertauschen — aber unzweideutig, wie es scheint, Eph. 2, 8: τῇ χάριτι ἐξεσσωσμένοι διὰ τ. πίστεως, κ. τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσται. Hat jedoch der Ap. schlechthin den Glauben als Geschenk angesehen, wie hat er den Ungläubigen zum Vorwurf machen können, daß sie unbeschenkt geblieben sind? Diese einfache Frage ist stets und mit Recht der Prädestinationalehre

getreten. Es kommt nun dazu, daß das καὶ τοῦτο nicht dazu dienen soll, auf die Nebenbestimmung : πίστεως zurückzuweisen, sondern auf den Hauptsatz τῆ σωζομένη, denn daß das πιστεύειν nicht ἐξ ἔργων bedurfte keiner Versicherung. Wie demnach einer die Stelle nicht aussagt, daß der Glaube schlechthin That, so verneint sie andererseits geradezu, daß er auf der er ἔργα stehe, mithin auch Anspruch und Verdienst. Beweis läßt sich aus Röm. 11, 6. führen. So müssen denn urtheilen: wird der Ausspruch, welcher uns vor auf die Erwählung zum Reiche Christi angewendet, so πίστις weder auf Seiten der πρόθεσις, noch auf der ἔργα zu denken, der Glaube ist vielmehr, wie die theologische Dogmatik bereits ganz richtig bestimmt hat ὑπερβατικόν, der Kanal, durch welchen die in Christo ruhende Gerechtigkeit auf uns überfließt. Er hat mithin auch Verdienst, und mit gutem Grunde hat sich der Protestant gegen die Formel justificari propter statt per fidem (s. zu 4, 3.), auch wurde die von Joh. Andrea bezeichnete: fidem in Christum decreti electionis esse nicht von der Mehrzahl verworfen, und man sagte statt lieber ratio a priori \*).

---

Was die göttliche Kausalität beim Glauben des Christen bezieht sich auch die lutherische Lehre das Wort Aug.'s an (de litt. c. 54.): Vide nunc, utrum quisque credat si noluerit, credat si voluerit. Quod si absurdum est — quid est enim nisi consentire, verum esse, quod dicitur? Consensus auctore volentis est — profecto fides in potestate est. Sed dicit: non est potestas nisi a Deo (Rom. 13, 1.). — intelligimus, malos accipere potestatem ad damnationem voluntatis suae, bonos autem ad probationem bonae voluntatis. Ferner (c. 58.): liberum arbitrium naturaliter attributum esse animae rationali, illa media vis est, quae vel intendi, vel inclinari ad infidelitatem potest, et ideo nec istam potestatem qua credit Deo dici potest homo habere non acceperit, quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit. — quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio credunt, nec ideo tamen eam vincunt, verum seipsos fraudant et summo bono, malisque poenaliibus implicant, experturi

B. 12. 13. Ueber die Orthographie von ἐξήθη (B. ner §. 15. Die Belegstellen sind aus 1 Mos. 25, 23. und Mal. 1, 2. 3. entlehnt, und zwar handelt die erstere von den beiden Völkern, die letztere zunächst von den Individuen, dagegen B. beide auf die Individuen bezieht, und zwar mit Rücksicht darauf, daß Jakob vor dem Esau das Erstgeburtsrecht erhielt, durch welche göttliche Anordnung, wie B. ferner aus der Prophetenstelle schließt, die Liebe Gottes gegen Jakob und die Zurücksetzung Esaus erwiesen worden sei \*). Besonders nach Beck's (Crell, Wetst.) Vorgange erkennen auch Fr. und Mey. an, «die Erfüllung des δουλεύειν ist in der theokratischen Unterwürfigkeit zu finden, in welche Esau durch die Entziehung des Erstgeburtsrechts und des väterlichen Segens versetzt wurde, wodurch die theokratische Herrschaft auf Jakob überging.» Daß in dem zweiten Citat ἐμίσησα nicht bloß einen privativen Sinn habe, sondern wirklich die Verabschönerung bezeichne, ist von den neuesten Interpreten wieder mit Zuver-

in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contemserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est: = vinceretur autem, si non inveniret, quid de contemptoribus faceret aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit. Quis enim dicit verbi gratia: Volo ut hi omnes servi mei operentur in vinea et post laborem requiescentes epulentur, ita ut quicumque eorum hoc noluerit, in pistrino semper molat, videtur quidem quicumque contemserit, contra voluntatem Domini sui facere, sed tamen eam vincet, si et pistrinum contemnens effugerit, quod nullo modo fieri potest sub Dei potestate. Bemerkenswerth ist noch, daß diese Auffassung mit der Hegel'schen Fassung der Strafe übereinkommt. — Vgl. auch noch Drig. de princ. 3, 3.: sicut ipse ap. acutissimo sermone significavit dicens: quia [quod] „dabit Deus exitum ut sustinere possitis“, non ut sustineatis. A Deo autem datur, non ut sustineamus, alioquin nullum iam videretur esse certamen, sed ut sustinere possimus.

\*) Das ὅτι im ersten Citat ist hier das sogenannte ὅτι recitativum, in den LXX. steht καὶ (anders ist es R. 4, 17.). Dies pflegt man stets als Hebraismus zu bezeichnen. Es findet sich indeß auch bei den Klassikern ὅτι vor der oratio recta. Plato Crit. S. 52. A.: φαίεν γὰρ ἂν, ὅτι, ὃ Σώκρατες, μεγάλα ἡμῖν τούτων τεκμηρία ἔσιν. Euf. dial. Deor. 20, 1.: λέγε πρὸς αὐτόν, ὅτι σε, ὃ Ἰάκωβ, κελύειν ὁ Ζεὺς.

behauptet worden, aber auch Rück., der in seinem Nachsatz für Gregese 1. H. S. 27. die betreffenden Stellen im Nuen bespricht, hat wenigstens bei Luc. 14, 26. (vgl. j. 10, 37.) und Joh. 12, 25. zugestanden, dem Sinne 'ei *μωεῖν* nur «nachsetzen, minder lieben.» Das Sachtniß ist offenbar dieses, daß der Hebräer in dem geringen Grade der Liebe das negative Moment hervorhebt und es geradezu als ein (relatives) Hassen bezeichnet, woraus sich hervorgeht, daß dieses Wort im hebr. Sprachgebrauch prophetischen Sinn des deutschen nicht hat, vgl. meinen zur Bergpredigt zu Matth. 6, 24. Wird nun angenommen, daß das erste Citat sich auf die Nachsetzung des Esau Geburtsrecht und den damit verknüpften äußeren Segen bezieht, so ist auch der Haß Gottes, von welchem das Sprichwort nicht weiter, als hierauf auszudehnen. Daraus, daß der Apostel das Schicksal der Abrahams- und IsaaksKinder Christus für die Gläubigen einerseits und für die ungläubigen andererseits aufführt, folgt noch gar nicht, daß, wie u. A. behaupten, die Zuneigung und Abneigung Gottes diesen alttestamentlichen Exempeln im Sinne des Apostels einen Charakter gehabt haben müsse, wie bei den beiden von Individuen auf dem neutestamentlichen Gebiete; es gehört ja zur Natur des Typus, daß die Idee, welche alttestamentliche Dekonomie in einer geistigen Weise realisiert wird in einer beschränkten äußerlichen Form auftritt, vgl. 1. 24 ff. 1 Kor. 10, 1 ff. Daß B. durch seine Argumentation den Isaak und Jakob auch als Theilnehmer der Seligkeit, den Jemael und Esau als der ewigen Verurteilung anheimgefallen habe bezeichnen wollen, liegt mithin außerhalb seines Ideentranges. Seine Absicht geht nur dahin, zu erweisen, daß Gott schon in der alttestamentlichen Theokratie nach denselben Gesetzen verfahren sei, wie er Aufnahme in das neutestamentliche Gottesreich; so hat 4. gezeigt, daß auch schon Abraham um seines Glaubens willen für gerecht erklärt worden, ohne diesen Glauben an Christus darzustellen.

. 14—21. Steht es durchaus bei ihm, wem er Wohlthat erweisen will, so liegt darin keine Ungerechtigkeit,



alle göttliche Wohlthat ruht in seinem Erbarmen, und kommt es auf sein Recht an, so kann er aus dem Menschen machen, was er will.

B. 14. 15. Der Verdacht der *adixia* entsteht dadurch, daß Gott ohne Rücksicht auf einen Anspruch von menschlicher Seite dem Einen den Andern vorzieht. Keiner Widerlegung bedarf jetzt mehr die Meinung von Hieron. ad Hedib. quaest. 10., Abäl., Cam., Heum., Storr, Flatt, daß B. 15—18. Worte sind, die der Ap. Gegnern in den Mund lege, ebensowenig läßt sich mit Chryst. und Pel. sagen, daß B. 16. und 18. eine aus B. 15. und 17. von einem Gegner des Ap. gezogene Folgerung sei \*). Die von dem Ap. zur Widerlegung des Einwandes angeführte Stelle ist der Ausspruch Gottes 2 Mos. 33, 19., in welchem dem Gesetzgeber der von ihm ausgesprochene Wunsch, seine Herrlichkeit zu sehen, theilweise gewährt wird, und um diese Auszeichnung hervorzuheben, Gott den betreffenden Ausspruch thut. Die gewöhnliche Auslegung findet in demselben die Behauptung des absoluten arbitrium Gottes, welches selbst durch das griechische *ὁ ἄν* noch mehr hervorgehoben werde, als durch das hebr. *וְיִרְאֶה אֶת-קְדָמוֹתַי* \*\*) . Dagegen hat Beck die neue Ansicht des Ausspruchs aufgestellt: der Nachdruck liege nicht im Relativsatz *ὁ ἄν ἐλεῶ*, sondern im Vordersatz *ἐλεῶσω*, «Erbarmen ist es, wenn ich mich Jemandes erbarme», durch welche Auffassung der zwiefache Vortheil entsteht, daß der Einwurf,

\*) Was Orig. betrifft, so hat derselbe die Worte von B. 14. *ὁ μὲν* B. 19. einem Gegner zugeschrieben, so daß der Ap. erst wider mit der increpatio *ὡ ἀνθρώπου κ. τ. λ.* das Wort ergreife; indes scheint es nach der Stelle T. IV. S. 113., als habe Orig. auch bei B. 16. B. als Rede des Ap. angesehen, wenn nicht etwa die Lesart verborben ist.

\*\*) Beck bemerkt richtig, daß 2 Sam. 15, 20. 2 Mos. 16, 20. nicht ganz entsprechende Parallelen sind, allein in der zweiten Stelle, wie auch in dem arab. *فعل لا فعل* bei Arabschah Vita Timuri ed. Col. S. 6. und öfter ist es dem Sinne nach so viel als „nach Belieben“ und dieß kommt unserer Stelle nahe, und auch 2 Sam. 15, 20. ist doch verwandt, denn es heißt *إني أذهب، وحيثما أذهب*. Uebrigens ist die griechische Ausdrucksweise ähnlich: *ἐχουσι ὡς ἐχουσι*, d. i. *ὁπωσδήποτε*, Schäfer appar. ad Dem. I. 285.: *solennis loquendi ratio, quando sermo est de re, quam disertius eloqui nolis.*

er im ersteren Falle durch die Verweisung auf die bloße  
 Gottes nicht widerlegt, sondern nur durch eine noch  
 andere Behauptung überboten wird — wie dies allerdings  
 binische Dialektik durch die  $\eta\psi\eta\ \eta\eta\eta$  thut — seine Be-  
 tung findet, und ferner, daß das  $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\lambda\sigma\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$   
 alsdann als eine genaue Folgerung aus dem Vorher-  
 en erscheint. Indes muß wohl das Gewicht des Ein-  
 S anerkannt werden (Rück.), daß doch B. 18. in der  
 Hälfte sich auf B. 15., wie in der zweiten auf B. 17.  
 , auch soll der Ausdruck, im Zusammenhange bei Mo-  
 rachtet, gewiß hervorheben, daß diese Gnade eine schlecht-  
 verdiente sei; und daß bei der gewöhnlichen Fassung die  
 tentation des Ap. den Charakter jenes «sterilen Starr-  
 » an sich trage, welcher in den rabbinischen  $\eta\psi\eta\ \eta\eta\eta$   
 läßt sich doch nicht behaupten, denn das beweisende Mo-  
 ist eben das, daß der Mensch, Gott gegenüber, kein An-  
 habe, wie dies ja nachher B. 20. ebenso stark und noch  
 ausspricht.

B. 16. Resultat aus dem Vorangehenden. Der Gen.  
 tsach der Gen. der Angehörigkeit, vgl. z. B. 1 Kor. 3, 21.  
 $\alpha\ \delta\mu\omega\acute{\alpha}\ \epsilon\zeta\iota\nu$ . Das Subjekt ist aus dem ganzen Kontext  
 entnehmen, «die Erlangung des Heils», wie R. 4, 16.  
 $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\kappa\ \pi\iota\zeta\epsilon\omega\varsigma$ ,  $\iota\upsilon\alpha\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\upsilon$ . Der Begriff des  
 en ist verstärkt durch das von den Wettkämpfen gebrauchte  
 $\epsilon\iota\nu$  1 Kor. 9, 24. Gal. 5, 7. Die logisch-grammatische  
 torie der Angehörigkeit drückt auch auf die angemessenste  
 e das Sachverhältnis aus; durch das «es gehört nicht  
 wird nämlich das  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$  und  $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  nicht als an und  
 ch nichtig, sondern nur als erfolglos und als unbes-  
 tigt erklärt ohne die *causa principalis* des  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ .  
 g.: *nemini licet cum Deo ex syngrapha*  
 re. Daher hat auch die Bemerkung des Theoph. ihre  
 htigung, wenngleich nicht in der Ausdehnung, in welcher  
 richische exegetische Schule, der er folgt, solche Aeußerun-  
 gethan hat:  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}\ \epsilon\upsilon\tau\alpha\upsilon\theta\alpha\ \tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$   
 $\iota\omicron\varsigma\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ,  $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\zeta\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \alpha\lambda\lambda\prime\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\iota\kappa\iota\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}-$   
 $\nu$ ,  $\omicron\tau\iota\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\chi\eta\iota\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\zeta\iota$ ,  $\kappa\alpha\iota\tau\omicron\iota\ \delta\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota$   
 $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\upsilon\upsilon\epsilon\gamma\eta\gamma\eta\sigma\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ,  $\alpha\lambda\lambda\prime\ \delta\mu\omega\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\iota\delta\acute{\iota}\ \tau\omicron$

τέλος ἐκείνου ἐστὶ λέγομεν ὅτι τὸ πᾶν ἐκείνου ἐστίν, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ λέγομεν, ὅτι τὸ πᾶν τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, καίτοι τῆς ἡμετέρας προθυμίας δεῖται ὁ Θεός, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκείνος τελειοὶ καὶ ἐκείνος σεφανοὶ καὶ ἐκείνος κατακρίνει, λέγομεν ὅτι τὸ πᾶν τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Orig. de princ. l. III. §. 18. vergleicht Ps. 127, 1., vgl. auch die schönen Worte über diesen Ausspruch des Ap. bei Gregor Naz. Or. XXXI. in ev. Matth. 19. und Aug. ad Simpl. l. I. qu. 1.

B. 17. Es folgt eine Begründung e contrario auf 2 Mos. 9, 16. Daß die Schrift in dem Citat redend eingeführt wird, will Fr. nur durch eine Prosopopöie erklären mit Berufung auf R. 4, 3. 11, 4. Gal. 4, 30., so daß der Satz gleich wäre dem λέγεται ἐν τῇ γραφῇ τῷ Φαραῶ; eine solche Personification findet allerdings in dem Satze statt: «die Schrift sagt», wenn von solchen die Rede ist, welche die Schrift lesen; aber sie reicht nicht aus an Stellen, wo wie hier auf Gal. 3, 8. Jemandem, von dem in der Schrift selbst die Rede ist, von Gott etwas gesagt wird: vielmehr wird hier eine Identification Gottes, des Urhebers der Schrift, mit der Schrift selbst angenommen werden müssen. — Schon von vorn herein wird man, wenn in diesem Zusammenhange von Pharo die Rede ist, erwarten, daß aus seiner Verstockung weiter argumentirt werden, und dieß ist denn auch nach B. 18. der Fall. Befremdend ist es nun, daß das Citat keine Beziehung auf diese Verstockung hat, da nicht geleugnet werden kann, daß B. stets seine Citate mit großer Umsicht zu wählen pflegt. Stände nicht das Nachfolgende entgegen, so würde man durch dieß Citat auf den Gedanken geführt werden können, der Ap. habe den unmittelbar vorhergegangenen 16. B. beschäftigen und an Pharo's Beispiel zeigen wollen, so wenig komme es auf die Bestrebungen des Menschen an, daß Gott den Pharo sogar wider seinen Willen zum Gefäß seines Zorns, seiner Gnadenerweisungen gemacht habe \*). Dagegen nun spricht allerdings das Folgende, namentlich B. 22. und die bekannte

\*) Graem.: neque culpāri debet Deus, si nostris malis beneditur. Imo hoc ipsum summae bonitatis argumentum.

geschichte des Königs selbst, allein dazu nöthigt uns die Form des Citats, eine Beziehung auf B. 16. anzuerkennen, nämlich die, daß auch das *τρέχειν* des Bösen nichts wider Gott vermöge — wie Stolz sagt: «So wenig erreichte harao seinen Zweck, daß er vielmehr Gott in die Hände arbeitete.» — Die neueren Ausleger, welche eine unmittelbare Bezugsbeziehung auf B. 16. nicht anerkennen, sondern nur auf den Zusammenhang von B. 17. mit B. 18. den Blick richten, und dort *σκληρύνειν* vom Verhärten erklären, sind dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß sie für den 18. B. in dem Citate keinen Anknüpfungspunkt finden; dieß hat daher selbst neuere Ausleger, wie Kölln., Fr., dazu vermocht, dem *ἐξήγειρα* jenen harten Sinn beizulegen, der von mehreren Calvinisten angenommen wurde. Es soll nämlich heißen: ich habe dich wider Gott aufgeregt. Aug.: *excitavi te, ut contumacius resisteres, non tantum permittendo, sed multa etiam tam intus quam foris operando*, welche Erklärung am abstoßendsten in Herodotus ausgesprochen wird: *cum malus esses, proglis quasi sopitum excitavi, ut in malitia persisteres: que deterior fieres*. Aber wollte der Ap. diesen Gedanken ausdrücken, warum wählte er nicht ein Wort wie *ἐπιώτρυνον*, oder sogleich dasjenige, welches in der Schlussfolgerung vorkommt, *δοκλήρωνα*? Wird sich überhaupt für diese Stelle die angenommene Bedeutung von *ἐξήγειρω* erweisen lassen? Es kommt in den Stellen in den LXX. 2 Makk. 13, 4. 2 Chron. 3, 22. Esdr. 1, 1. und vielfach bei den Klassikern\*) von der Bewegung der Leidenschaften und des Geistes überhaupt vor; daraus folgt jedoch nicht, daß hier, wo weder das aufgeregte Objekt *θυμός* oder dgl., noch die Person erwähnt ist, gegen welche aufgeregt wird, der angenommene Sinn statt zu stehen, wenigstens würde man dann noch ein *ἐπ' ἐμέ* erwarten. Die Häupter der reformirten Exegese haben sich auch mit Ausnahme von Piscator anderen Erklärungen zugewendet, Petr. Mart., Beza erklären *ἐξήγειρα* von dem In die Existenz

\*) 3. B. Herodian I, 6. 6. *ἤγειρον αὐτοῦ τὰς ὀρεξίτας εἰς τὴν ἡθονῶν ἐπιθυμίαν*, V, 1. 6. *τὴν ὀργὴν ἐγείρειν*, IV, 14. 13. *τὸν ὄλεμον ἐγείρειν*.

rufen, Tremell. und Junius (auch Calv. in Exodum zu der St.) übersetzen gemäß dem *διετηρήθη*, welches die LXX. für das hebr. *פָּעַלְתִּי*, feci, ut restares, Calv. übersetzt excitavi und erklärt es so: nam quum multa hominibus aliunde occurrant, quae retardent eorum consilia, et impediunt actionum cursum, Deus Pharaonen a se profectum dicit, eique hanc impositam esse personam (ordinavit eum). Die Verba *פָּעַלְתִּי*, *פָּעַלְתִּי* *ἐγείρειν*, wenn sie von der Thätigkeit Gottes in Betreff des Menschen, namentlich eines Herrschers, gebraucht werden, haben sonst die Bed. «auftreten lassen» Jes. 41, 25. 45, 13. Zach. 11, 16. Richt. 2, 18., verwandt ist nun *פָּעַלְתִּי*, mit den LXX. durch *παρίστημι*, *ἀνίστημι*, *καθίστημι* übersetzt, und wird von der Erhebung zu einem Amte gebraucht 1 Kön. 12, 32. 1 Chron. 15, 16. 2 Chron. 11, 22. 19, 8., und ebenso wie *פָּעַלְתִּי* von dem «Auftretenlassen» Neh. 6, 7. Dan. 11, 11. 13. Das Festhalten der Beziehung auf B. 16. verdient gar nicht, hier diesen Sinn geltend zu machen: «So wenig hilft das *ἐγείρειν* etwas, daß Gott den Pharaon ausdrücklich deshalb in der Geschichte hat auftreten lassen, um durch dessen Untergang seine Allmacht zu verherrlichen.» Auch wird durch diese Erkl. nicht unmöglich gemacht, *ἐσκληρώθη* von der Verhärtung zu erklären, denn wurde nicht dieser Untergang des Königs durch seine Verhärtung herbeigeführt? wurde dies nicht von jedem Leser vorausgesetzt? Warum nun B. gerade diesen Ausdruck des N. T. gewählt, und warum er in demselben das *διετηρήθη* der LXX. mit *ἐξήγγειρα* vertauscht hat? Wir können nicht anders glauben, als daß die Wahl absichtlich gewesen (vgl. zu 10, 15.), daß nämlich der Ap. nicht — wie man annimmt — simpliciter den Gedanken auszudrücken beabsichtigt habe, Gott verhärtet, wen er wolle, daß es ihm vielmehr darauf angekommen sei, auch den Zweck hervorzuheben, warum Gott dieses gethan. Ist dies richtig, so liegt in dem Citat neben der Aussage über die Verhärtung auch zugleich eine Theodicee Gottes. Auch R. 11, 7 f., wo der Ap. den Unglauben Israels, des Gegenbildes von Pharaon, als göttliches Verhängniß darstellt, weist er zugleich nach, wie dieses Verhängniß, im Weltzusammenhang betrach-

, ein Rathschluß der Weisheit und Liebe gewesen, B. 11 f. enn auch nicht in seinen Einzelheiten, so ist doch im Ganzen richtig, was Beck S. 69. hierüber sagt: «Der Ausdruck ist solcherweise ganz in die theokratische Sprache und Welttrachtung, wie sie später die Propheten am leuchtendsten ausdieten, dergemäß Natur- und Menschenscenen, das geschichtliche Leben mit seinen Gestaltungen und Wechseln, seinen Höhen und Tiefen in dem sie durchgreifenden Willen des Weltmächters, der καθεύει δυνάσας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσε ταπεινούς (Luc. 1, 52.), zur Einheit sich verbindet. So ordnen sich die verschiedenen Zeitepochen und ihre geschichtlichen Gestalten, Könige, Propheten, Gesetzgeber u. dgl., ihr Kommen und Verschwinden, ihr gegenseitiges Wirken, Bauen und Zerkleinern, Steigen und Sinken — Alles ordnet sich zu einem Ganzen durch den obersten ἄγων und τάττων; die handelnden Personen erfüllen ihre Zeit, stehen an ihrem bestimmten Orte, durchdringen ihren zugemessenen Kreis, durchschreiten ihren Kreis von Schicksalen, und Jehovah ist der מְעַמְדֵם, מְקַיֵם, מְעַמְדֵם, die verschiedenen Lebensgestaltungen dirigirende Princip, Führer und Ordner des großen Drama. Nicht eine innerweltliche fatalistische Prädestination zum Guten oder Schlimmen läßt irgendwo in der einfach lebendigen Sprache der theokratischen Weisen finden, sondern die geschichtliche Lebensentwicklung in ihrer mannichfaltigen Außerlichkeit führen sie zurück auf das höchste principium agens.» In demselben Sinne umschreibt den göttlichen Ausdruck Gregor von Nyssa in Nicomachi Cat. in Octat.: ἐφ' ὧν ἐπιμένεις ἀπειθῶν, κήρυξον τὸν θεόν, ὃν ἐκουσίως ἀρνῆ. Ueber dieses Einreihen Widerstrebenden in den göttlichen Weltzusammenhang spricht der römischen Sinne Antoninus lib. VII. c. 35.: πᾶν τὸ εὐαγγελισμένον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει κ. κατατάσσει τὴν εἰμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ.

Um einen Eindruck davon zu geben, was der jüd. Leser empfindet, wenn er von der Verherrlichung der göttlichen Allmacht durch den Untergang Pharaos las, hebt Beck den Schlußgesang des Lobgesanges hervor 2 Mos. 15, 1 ff. Das διεξιέναι bezieht sich auf die weite Ausbreitung Luc. 9, 60. und so heißt es in jenem Lobgesange:

Es hören es die Völker, sie beben,  
Schrecken ergreift die Bewohner Philistias,  
Es erbeben die Fürsten Edoms, die Gewaltigen Moabs, sie er-  
greift Zittern,  
Es schmelzen vor Furcht alle Bewohner Kanaans.

Jener unmittelbare Untergang Pharaos wurde auch erzählt von dem Griechen Artapanus (Euseb. Praep. ev. l. IX. 29.) und Diodorus Siculus (biblioth. l. III. 39.), von dem Lateiner Trogus (Iust. histor. l. XXXVI. c. 2.); auch geschieht im Kuran häufig desselben Erwähnung: es ist also wirklich dieser Allmachtsbeweis Gottes weit und breit über die Erde erschollen. — Was die zweite Frage betrifft, warum der Ap. das dem Sinne des hebr.  $\text{דַּעַתְּוֹתַי}$  entsprechende  $\text{διετηρηήσῃς}$  nicht hat brauchen wollen, so könnten zwar mehr äußerliche Gründe dafür angegeben werden, wie z. B. Koppe (excurs. I. in ep. ad Rom. S. 357.) meint, P. habe eine andere Lesart vor sich gehabt, oder Mey., es sei ihm die aktive Form wichtig gewesen; aber wahrscheinlicher ist doch auch hier eine den Sinn in's Auge fassende absichtliche Veränderung. Die LXX. gebrauchten ihr  $\text{διετηρηήσῃς}$  wohl in dem Sinne: «du bist bei den verschiedenen Plagen erhalten worden», welchen Sinn auch der Syr. und Ar. Pol. ausdrückt  $\text{أَصْطَلَّ}$ ,  $\text{أَبْقَيْتَكَ}$ , das von P. gewählte  $\text{ἐξήγησα}$  drückt nun auf noch umfassendere Weise die Fürsorge Gottes für den König aus, und dient noch mehr dazu, den Gedanken auszusprechen, daß Pharao ungeachtet seines Widerstrebens ein Werkzeug in der Hand Gottes geworden. — Was die richtige dogmatische Auffassung des Verhaltens Gottes bei der Verdichtung betrifft, so hat auch hier seine Anwendung, was zu R. 1, 24. über  $\text{παρέδωκε}$  gesagt worden, vgl. zu 11, 5. Der Widerstand ging von Pharao aus, aber nicht ohne Gottes Mitwirken, denn, wiewohl er sich unter diesen Umständen nicht verhärten mußte, so ist doch andererseits richtig, daß gerade diese Umstände die äußeren Faktoren gewesen, durch welche die  $\text{δύναμις}$  des Bösen in ihm zur  $\text{ἐνέργεια}$  wurde\*).

\*) Eine interessante Parallele zu der calvinistischen Auffassung der Stelle bietet das dar, was die pantheistischen Sufi von dem Verhältnisse von Moses und Pharao sagen; ihre Auffassung zeigt, wie der Prädicir-

mas Aq.: posui te, i. e. ordinavi malitiam tuam ad  
iam meam, deus enim malitiam ordinat, non cau-

Das A. T. drückt beide Seiten aus, daß Pharaos sich  
st. verhärtet 2 Mos. 8, 15. 8, 28. 9, 34., so wie, daß ihn  
verhärtet; als eigene Schuld wird die Verhärtung des  
F. auch 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. Ps. 95, 8.

13, 8. bezeichnet. Freilich ließe sich nun die Vereini-  
gung = Klassen von Aussprüchen im Sinne der äußersten Linken  
Salvinismus treffen, wie der Supralapsarier Gomarus  
«Nicht ungerechterweise verdammt Gott den Sünder,  
er hat ja mit der Verdammung auch die Mit-  
angeordnet, die Sünde, so daß er keinen verdammt,  
ihn vorher in Sünde gestürzt zu haben» (Hales epp.  
Mosh. S. 753.). Allein der neutestamentl. Gottesbegriff  
schon aus, zu zeigen, daß dieß nicht die richtige Ver-  
ung seyn kann.

V. 18. Zusammenfassung des Resultates aus V. 15—17.  
das Aeos Gottes gegen Moses in Erweisung der Schuld  
nden und V. 17. von der Verhärtung Pharaos nichts aus-  
ich erwähnt, sondern nur seines Untergangs gedacht hatte,  
heint diejenige Auffassung des V. durch den Zusammen-  
begründet, nach welcher σκληρύνει die Bed. aspērius  
tare hat, so Carpz., Seml., Köff., Mor., Beck  
auch die beiden neutestamentl. Wörterbücher von Wahl  
Bretsch. 1. A. Die erste Frage ist nun, ob der Sprach-  
auch diese Erklärung von σκληρύνει erlaube, welches von

nismus, den auch der Kuran lehrt, bei konsequenter Spekulation in  
atheistische Weltansicht übergeht, der fromme Moses und der wider-  
ge Aegypten sind beide auf gleiche Weise Spiegel der gött-  
Allmacht. In dem Methnewi des Dschelaleddin Rumi cod. Ms.  
reg. Berol. t. I. S. 158. heißt es:

Aus dem Quell, der Moses Antlitz licht gemacht,  
Hast du, Herr! mein Antlitz schwarz wie Nacht gemacht.  
Sollt' ich Stern denn besser seyn, als selbst der Mond?  
Mondverfinstung läßt nicht ihn, nicht mich verschont.  
Wohl bin Moses odlig gleich ich an Gehalt,  
Doch es herrscht frei deine Art in deinem Wald.  
Pflanzt sie huldreich hier den Ast der Wurzel ein,  
Schlägt sie dort in Stamm und Ast zertrennend ein.



Rück., de W. nicht entschieden geaugnet wird, wohl aber von Mey., Bretsch. 2. A. und namentlich von Fr. Mit Anführung der von Schäfer *append. ad ep. crit.* S. 25. und zu Greg. Cor. S. 321. gesammelten Verba auf *-ύνω* behauptet Fr., daß diese Verba, sowie auch die auf *-όω*, nie etwas Anders heißen können, als *aliquem talem facere, qualem vocabulum denotat, unde verbum ductum est, um* heiße *σκληρός* nicht *male habitus, vexatus*, folglich das Verbum nicht *vexare*. Es ließe sich schon hier Einiges einwenden. So könnte man behaupten, daß *σεμνύειν*, welches «verehren», «ehrenvoll behandeln» heißt (Plato *Gorg.* 512. b. *Phaedr.* 244. d. *Phileb.* 28. c.), nicht nothwendig aufzulösen sei in *σεμνόν τὸ πρᾶγμα ἡγυῖσθαι*, sondern auch aufgelöst werden könne in *σεμνῶς πρὸς αὐτὸ ἔχειν*, so daß das Adverbium auf die Bestimmung des Subjekts zurückginge; wenigstens könnte es der Grieche so genommen haben, so wie auch unser «verehren» ohne Rücksicht auf das ursprüngliche Gesetz der Wortbildung von Einigen erklärt wird «der Sache eine Ehre anthun», von Andern, «die Sache als eine in sich ehrenvolle ansehen.» Doch abgesehen davon kommt erstens in Betracht, daß für die Verba auf *-ύνω* dasselbe gilt, was für die Verba auf *-όω*, für die letzteren aber besteht die Regel, daß sie 1) machen, umschaffen bedeuten zu dem, was das Stammwort bezeichnet, 2) das Behandeln oder Bearbeiten mit dem, was das Stammwort bedeutet, *πυρόω*, in Feuer setzen, *ζημιόω*, bestrafen, *μιλόω*, mit Mehl bestreichen (*μίλος*), *χρυσόω*, vergolden (Buttm. *Ausführliche Gram.* I. S. 308.); zweitens, daß es sich wohl nicht wird bestreiten lassen, daß in *Hiob* 39, 16. (19.) die *LXX. ἀποσκληρύουσ*, womit sie das hebr. *חַרְפָּה* übersetzen, in der Bed. «hart behandeln» genommen haben. Zwar sagt Mey. getadezu, auch dort finde diese Bed. nicht statt, Rück. meint, der alex. Uebersetzer habe das hebr. Wort nicht verstanden, und Fr. schlägt als Uebersetzung vor *durat (struthio) suos pullos* oder *duros gignit suos pullos*. Aber wie kann man auch nur einen Augenblick an der Bed., welche der Uebersetzer dem griech. Worte gab, zweifeln, oder leugnen, daß er es in der Bed. *asperius tractare* genommen habe, wenn es *Regel.* 4, 3.

heißt: «Auch Schakale reißten die Brüste, säugten ihre Jungen, doch die Tochter meines Volks ist grausam, gleich den Strauſſen der Wüste», und somit ganz ausdrücklich an dem Strauſſe die harte Behandlung seiner Jungen hervorgehoben wird, vgl. Winer Realwörterbuch II. S. 627. Hiernach scheint es uns nicht zu bezweifeln, daß *σκληρύνειν* auch diese Bed. haben könne. Auch darf auf den Einwand kein großes Gewicht gelegt werden, daß alsdann die Gegenrede B. 19. nicht motivirt wäre, denn immer würde doch in der Sentenz B. 18. eine absolute Allmacht Gottes ausgesprochen seyn, gegen welche sich die Gegenrede B. 19. erheben könnte; wohl aber läßt sich Folgendes entgegensetzen: 1) diese Bed. von *σκληρύνω* ist jedenfalls unzulässig, da gerade in der Geschichte Pharaos's das *εσκληρυνε* so häufig in einem andern Sinne vorkommt, 2) liegt in *οκνη ὀργης* B. 22. die Beziehung auf die Geschichte Pharaos's, insbesondere auf seine Verhärtung, und — was den Einwand anlangt, daß doch *ελεει* sich nur auf einen Hulderweis beziehe und also keinen Gegensatz zu *σκληρύνει* bilde, so ist richtig, daß der Gegensatz nicht ganz genau ist, aber dieß ist doch nicht schlagend, da ja die Verhärtung, mag man sie nun mit den Calvinisten als einen innern Akt Gottes auffassen, oder als bewirkt durch äußere Umstände ansehen, immer ein Erweis vom Gegentheil des *ελεος* ist. So ist denn das Ap. Resultat aus den beiden angeführten Beispielen dieses, daß Gott einerseits Huld erweise, ohne dem menschlichen Willen und Streben ein Anrecht zuzugestehn, und andererseits den ihm Widerstrebenden noch verhärte, um ihn als Werkzeug in seinem Weltplan zu gebrauchen.

B. 19—21. Ein nahe liegender Einwand wird aufgeführt. Nach der Ansicht einiger Arminianer und Socinianer soll zwar dieser Einwand kein nahe liegender, sondern ein willkürlicher seyn, es habe ja nämlich der Ap. vorher nur von Erwählung und Verhärtung zweier Geschlechter von Menschen gesprochen, es aber den Individuen frei gelassen, sich an das eine oder das andere anzuschließen; indeß wenn dem auch so ist, so liegt es doch in den einzelnen Worten des Ap. nicht deutlich ausgedrückt. Daß die Gegenrede von einem «hoffärtigen Juden» ausgehe, wie ich nach dem Vorgange von Grot., Ca-

lov, Koppe u. A. in den früheren Ausgaben annahm, wird neuerdings von Reiche, Rück., Fr. bestritten, der letztere sagt: nam hominibus christ., non Judaeis hanc P. epistolam scripsit neque pertinacem Judaeum sibi objecturum esse quae deinceps attulit, voce aut elemento judicavit. Allein hat es nicht der Ap. in diesem Abschnitte eben mit Juden zu thun, welche ihr Anrecht auf das Gottesreich geltend machen? Auch jetzt noch muß ich daher bei der früheren Behauptung verbleiben, der Ap. denkt sich gewiß den Gegenredner nicht als einen bescheiden nach Belehrung strebenden, sondern als einen solchen, bei dem die Gegentrede aus Anmaßung fließt, man erkennt ja in den Fragen eine gewisse Heftigkeit, auch bemerkt Beng. zu dem *ἐτι* nicht unrichtig: exprimit morosum fremitum. *Ἐτι* wie 3, 7. zu erklären. *Μέμφοσθαι* stärker als unser «tadeln», wie Sir. 41, 7. 2 Matt. 2, 1. zeigt; schon Hesychius erklärt: *αἰτιῶσαι, ἐξουθενεῖ, καταγινώσκει*, Vulg.: queritur, Luth.: «schuldigen.» Das Perf. *ἀνδέσθηκεν* darf nicht mit Reiche, Olsh. als *Politikon* aufgefaßt werden, so daß ein Rückblick auf frühere Beispiele der Geschichte darin läge, sondern das Perf. *ἔσθη* ist auch hier präsentisch, vgl. 13, 2. — Es kommt nunmehr in Frage, welches Dignitätsverhältniß der Antwort in B. 20. 21. und der in B. 22. 23. zuzuschreiben sei. Ist in B. 20. 21. nur eine Art Abweisung enthalten, so daß die folgenden Verse erst die eigentliche Antwort geben, oder liegt die *vis argumenti* in jenen ersteren Worten? Schon Chrys. hat mit Klarheit und Bestimmtheit das Erstere angenommen. Der Ap. will dem Gegenredner nicht den Standpunkt einräumen, den er immerfort einnimmt; erst nachdem er ihn in die rechte Stimmung versetzt, folgt die *λύσις* seines Einwurfs. Der Kirchenvater sagt: *εἶδες, πῶς ἐφόβησε, πῶς κατέπληξε, πῶς τρέμειν μᾶλλον ἐποίησεν, ἢ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι;* — *ἐνταῦθα οὐ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιριῶν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ δεικνὺς μέχρι πόσου δεῖ πείθεσθαι τῷ θεῷ.* Derselben Ansicht schließen sich die meisten Gegner der Predestination an. Grot. sagt zu B. 22.: *post repressam superbiam manifestis dei factis obtrectantium paulatim dispensationis illius divinae causas aperit.* Wie sich

11, Gal. ausdrücken, so enthält B. 20. 21. die indirekte, 22. 23. die direkte Antwort. Ich bemerkte in meinem Commentar, daß auch bei den Rabbinen sich dieselbe Beweisart finde; sie nennen die vorläufigen apagogischen Antworten, *בירא דתירי* «gegen große Bedrängung» gegeben, *אך לא רק* «nicht nur dies, sondern selbst dies.» Ob Olam, B. 3. R. 2. §. 183. Dagegen wird von der Prädestinatianer alles Gewicht auf B. 20. 21. gesetzt von B. 22. 23. spricht z. B. Pellican so, als ob hauptsächlich die rationes, cur deus sic fecerit, in ihnen wären. Aret., Coccej. koordiniren einander drei Stellen des Ap.: 1) der Mensch darf Gott überhaupt nicht widerstehe thun, 2) Gott hat absolutes Recht über seine Kreaturen, die Ausübung seines Rechts in diesem Falle ist auch gerechtfertigt. Beza findet die Hauptantwort in B. 20. 21., nicht in B. 22. 23. doch von ihr, sie bereite auf das Folgende vor. Respondet per concessionem et addit causam finalem. Von richtigem exegetischen Takte geleitet, gesteht: hac responsione nihil aliud, quam improbationem illius hominiae retundit, argumento ab hominis conditione. Alteram mox subjiciet, qua dei justitiam ab accusatione vindicabit. Auch die sogenannten unbesonnenen, gegen das Dogma des Ap. indifferenten Ausleger der neuesten Zeit, können nicht umhin, anzuerkennen, daß die richtige Antwort mehr in B. 22. 23. liegt, so Rück., Mey., obwohl der letztere das Verhältniß beider Antworten so faßt, daß B. 22. 23. den untergeordneten Zweck habe, die Intention des B. 21. 22. enthaltenen Argumentes zu mildern. In dieser Ansicht nach kann kein Zweifel darüber obwalten, daß auch Chrys. das Richtige gesehen hat: hätte der Ap. nicht seinen Gegner vor sich, dessen Gesinnung er strafen wollte, würde er in B. 20. 21. anders gesprochen haben; wenn nicht beweiskräftig, so doch scharfsinnig macht Orig. auf aufmerksam, 2 Tim. 2, 21. habe der Ap., ob einer Gefäß der Ehre oder der Unehre sei, davon abhängig gemacht, ob einer sich selbst reinige. Als Grund für unsere Uebersetzung machen wir 1) geltend, daß B. 19., wie gezeigt, enthält die Sprache eines ehrerbietigen, bedenkliehen Forschers

ist; 2) daß die Worte in B. 20. 21. keine treffende Antwort geben, wenn sie als eigentliches Argument betrachtet werden, zu einer Abweisung dagegen durchaus geeignet sind. Sind die Gefäße der Ehre und Unehre Menschen, die zur Seligkeit oder Verdammniß oder gar, wie Mey. will, zu sittlich guter oder schlechter Qualität bestimmt worden, wie folgt daraus, daß Gott sie dazu gemacht hat, daß Gottes μέμψομαι gegen die Gefäße der Unehre gerecht sei? Vielmehr dient B. 20. dazu, dem hoffärtigen Juden, — denn noch immer ist von diesem die Rede — der Ansprüche geltend macht, zu zeigen, welche Stellung Gott gegenüber ihm gebühre, B. 21. geht noch weiter und zeigt, daß Gott das Recht habe, auch zur Unseligkeit zu erschaffen. So wie der Begriff Erlösung ein unverstandner bleibt, ohne Gefühl der Schuld, so wird Gottes Gnade nicht verstanden, so lange das Bewußtseyn von seinen Rechte fehlt. Allerdings ist es eine wesenlose Abstraktion, Gott sich nur als den Allmächtigen zu denken, wird man sich aber dieser abstrakten Möglichkeit nicht bewußt, so fehlt auch das Dankgefühl dafür, daß er sich selbst dazu bestimmt hat, der dreieinige Gott zu seyn, d. i. der Gott der Liebe \*).

*Μενοῦν*, nur Verschärfung des *μενοῦν*, bei den Klassikern niemals am Anfange des Satzes, findet sich außer hier auch noch Luc. 11, 28. Röm. 10, 18. und Phil. 3, 8. nach dem früheren Texte. Ueber die Bed. habe ich in meinen Beiträgen zur Spracherkklärung des N. T. S. 82. ausführlicher gehandelt; ebenso, wie *μενοῦν* bei den Klassikern, entspricht es unserm «vielmehr» und dient zu einer starken Verneinung, oder auch Steigerung, s. das Letztere in den Stellen der Byzantiner, welche ich a. a. O. beigebracht habe. Es kann demnach hier durch immo vero, oder at enim übersetzt werden. Fr., welcher diese Letztere bestritt, vergaß die Bedeutung des at enim, welche sich bei Turcellinus ed. Hand. I. S. 447. findet:

\*) Beng., welcher den Vergleich B. 21. etwas allzu spitzig urtheilt, bemerkt im Uebrigen richtig: sigulus non facit lutum, sed fodit: deus facit hominem, ergo majorem habet potestatem, quam sigulus. Sed potestas et libertas absoluta non infert voluntatem decretumque absolutum. Si deus totum genus humanum reliquisset in peccato et morte, non fecisset injuste: sed illo jure non est usus.

que inservit (at enim) indignationi et acerbitati in ehendendis et castigandis aliorum sententiis et in is ironice dictis. Nach der gangbaren Ansicht ist das *ωπε* hier gesetzt, um die Kluft zwischen Gott und Menschen abzuheben zu lassen. Daß es R. 2, 1. ohne diese Absicht steht, nicht für Rück. ein Grund seyn sollen, an unserer Stelle ist zweifelhaft zu finden, die folgenden Worte machen sie nur allzu wahrscheinlich. *Σύ* vorangestellt, des Nachhalber, wie R. 14, 4. *Ἀντί* in *ἀνταποκρίνεσθαι* bloß dazu dienen, das Wechselverhältniß des Sprechens und Antwortens auszudrücken, wie in *ἀντιλοιδορέω* 1 Petr. 2, 12; Plato Euthyd. S. 295. B.: *ἔρωτώμενος ἀντερωτήτης* aber erklärt schon Chrys. durch *ἀντιλέγων, οὐόμενος*, vgl. LXX. Hiob 16, 8. und *ἀνταπόκρισιν* z. Hiob 13, 22., wie denn auch im Deutschen «Gegen» sowohl die Antwort, als den Widerspruch bezeichnet. *ἀδύνατος* nicht sowohl das Vermögen, als vielmehr das Recht, Unmacht; *τοῦ πηλοῦ*, welches damit zu konstruieren ist, sich aus rhetorischem Grunde davon getrennt, um den *ἔρωτός* mehr hervorzuheben; möglich, daß der Ausdruck im Hinblick auf Jes. 29, 16. 45, 9. wählte, Jer. 18, 6. Weisb. 15, 7. Sir. 33, 13. Dieselbe Anwendung von *σκευή τιμώμενα* und *ἀτιμία* mit Bezug auf Gebrauch, der von den Gefäßen gemacht wird, bei 1 Tim. 2, 9. und 2 Tim. 2, 20. Auf Anwendung des Gleichnisses wurde in dem Interesse Dogma's von den Prädestinarianern gedrungen, doch ist sie sich selbst nicht konsequent, denn die Infralapsarier unter dem *φύραμα* die *massa perdit* der Menschensehen, wogegen der Supralapsarier Bezug mit Recht hat, der Ap. würde alsdann gesagt haben: *cum omnia ad dedecus essent comparata, alia in isto dederelecta esse, alia vero ab hoc dedecore ad decus data*, und Coccei bemerkt, man könne doch nicht sagen, ziemt Gott, Sünder zu schaffen, denn das Böse in ihnen ist ja immer vom Teufel. Der Vergleichungspunkt des *ἀτιμία* darf auch nicht mit Mey. in der «von effectuirten sittlichen Qualität» des Menschen gesucht

werden, sondern nach V. 22. 23. in der Seligkeit und Unseligkeit.

4) V. 22—29. Er hat aber sein Erbarmen reichlich genug erwiesen, wenn er die Gefäße des Zorns langmüthig trug, und den Gefäßen des Erbarmens aus Juden und Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit zu Theil werden ließ.

V. 22. 23. Nachdem der Mensch in die gehörige, anerbietige Stellung, welche er Gott gegenüber zu behaupten hat, zurückgewiesen worden, erfolgt die eigentliche Antwort, welche darin besteht, daß Gott von seinem Rechte über die Geschöpfe nicht Gebrauch gemacht, sondern sich als Gott der Liebe erwiesen habe, zunächst an den Gefäßen des Zornes selbst, sodann an den Gefäßen des Erbarmens; doch ist die Bestimmung über den Gehalt des von V. gebrauchten Arguments von der Auffassung der Konstruktion abhängig, in welcher *ἡ* Drig. Inkoncinnität bemerkt: es fehlt nicht bloß zu *εἰ δέ* der Nachsatz, sondern auch zu *ἵνα γνωρίσῃ* \*\*). Die mannichfachen gewaltsamen Strukturen, welche in älterer Zeit vorgeschlagen wurden, um das abgeriffene *εἰ δέ* zu erklären, können nicht mehr übergangen werden \*\*\*). Die einfachste Lösung ergibt sich durch die Annahme, daß bei *εἰ δέ*, wie so häufig in konditional-sätzen, der leicht zu ergänzende Nachsatz *τι ἐροῦμαι, τι ἄτονον* hinzuzudenken sei, vgl. zu Joh. 6, 62. Marc. 7, 11.

\*) Abälard, der das Vorhergehende als Einwand des Gegners angesehen, bemerkt, der Ap. wende nun die Rede des Gegners selbst *ad ipsam Dei commendationem* an. *In his etiam, in quibus tibi maxime crudelis videtur (Deus), eius misericordia (est) praedicanda.*

\*\*) Durch Luther's Uebers. von V. 22. wird es unmöglich, den Gedankengang des Ap. zu fassen; er hat: „dero halben, da Gott wollte Zorn erzeigen“ u. s. w.

\*\*\*) Nur zwei aus der neueren Zeit erwähnen wir. Bengel Glöckl., Schrader. finden den Nachsatz in V. 30. *τι οὐν ἐροῦμαι*, der die dort folgenden Sätze gehören in eine ganz andere Gedankenreihe; Disch. glaubt, unter Voraussetzung eines Konstruktionsfehlers beim Ap. der Nachsatz liege in den Worten: *καὶ ἵνα γνωρίσῃ* V. 23., statt dem der Ap. hätte schreiben sollen: *οὕτω καὶ γνωρίσῃ*, oder *γνωρίσῃ καὶ ἵνα πλοῦτος*; eben so wenig sieht man dann ein, warum der Vorder-satz konditional beginnt, als warum im Nachsatze ein Finalsatz gebraucht ist.

Luc. 13, 9., Hartung Partikellehre II. S. 212., Heind. zu Protag. S. 521. \*), und daß dann *καὶ ἵνα* in B. 23. an *ἤνεγκεν* oder an *κατηρτισμένα* angeschlossen wird. Das *εἰ δέ* wird seit Chrys., Cr. von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger so genommen, wogegen in Betreff des *καὶ ἵνα* viele divergirende Ansichten statt finden. Zwar haben von den Neueren die Meisten — wiewohl mit verschiedener Fassung — sich für diese Struktur entschieden; allein es erheben sich, sowohl was die Form des Satzes, als was den Sinn betrifft, wesentliche Bedenken. Da die Vertheidiger dieser Struktur im Einzelnen unter einander abweichen, so müssen wir sie einzeln aufzählen. Schon Det. läßt *ἵνα* von *ἤνεγκεν* abhängen; nach ihm soll B. dem *ἦν. εἰς ἀπώλειαν* gegenüber ein *καὶ ἦν. εἰς σωτηρίαν* gedacht haben, oder gegenüber dem *ἦν. ὀργήν* ein *καὶ ἦν. φιλανθρωπίαν*. Für Aug. hatte der Satz eine besondere Wichtigkeit, als der Schlüssel zur Lösung der Frage, warum Gott nicht alle erwähle, nämlich, *ut vasa misericordiae humiliter intelligerent, nisi illis Dei gratia non debita, sed gratuita, subveniret, id fuisse reddendum meritis suis, quod aliis in eadem massa redditum cernerent* (ep. ad Paulin. 186. c. 24. Opp. T. II.). Das schwierigere *καὶ*, wie auch ein anderes, sofort zu erwähnendes Hauptbedenken, blieb indeß bei dieser Fassung unberücksichtigt, und obwohl er, mit der It. einstimmig, öfter *et ut citrit*, so doch auch vielfach mit der Vulg. das bloße *ut* (s. Sabatier). Galv. nimmt an, es finde ein *ἕτερον πρότερον* statt, so daß *καὶ ἵνα* für *ἵνα καὶ* zu nehmen sei, es seien die Zorngefäße auch in der Absicht zum Verderben bestimmt, damit die gnadenreiche Verherrlichung der Erwählten desto mehr in's Licht trete, noch ausdrücklicher bemerkt Beza, *καὶ ἵνα* hänge von *κατηρτισμένα* ab, Pisc. läßt es von *ἤνεγκεν* abhängen, und betrachtet dann als parallele Sätze *θέλων γνωρίσαι* und *καὶ ἵνα γνωρίση*, ebenso Mey.; Win. §. 64. läßt *καὶ ἵνα* geradezu von *ἤνεγκεν* abhängen, ebenso de W. Fr. glaubt zwar, daß der Finalsatz auch mit *ἤνεγκεν* verbunden werden könne, zieht indeß doch, wie auch Rück., die Verbindung mit

\*) Ἐὰν μὲν ἐκὼν πελθῆται οὐ εὖ ἂν ἔχοι.



κατηρισμένα vor. Zunächst nur entsteht das Bedenken, ob nicht der Ap. — sei es nun, daß er καὶ ἵνα mit ἤνεγκεν oder κατηρισμένα verbunden habe — diesen letzten ihm doch gewiß wichtigen Zweck mehr markirt und καὶ ὡς σοῦτο, ἵνα oder dgl. geschrieben haben würde? Was jedoch vorzüglich auffällt, ist, daß alle jene Ausleger — mit Ausnahme von Fr. und de W. — darauf nicht geachtet haben, daß für den Hauptgedanke die große Langmuth Gottes ist, daß sich aber nicht einsehen läßt, wieso Gott aus dem Grunde die Langmuth bewiesen haben sollte, damit zugleich sein Erbarmen gegen die Erwählten mehr in's Licht trete?\*) De W. gesteht zwar zu, daß ἤν. ἐν πολ. μακρ. in V. 22. den grammatischen Hauptsatz bilde, erklärt jedoch weiter: «allein vom steht θέλων κ. τ. λ., den Zweck des göttlichen Handelns bezeichnend, und dieser Zweck hat offenbar mehr Gewicht, als das Handeln mit Langmuth, welches nur ein Nebengedanke ist». Aber soll denn der Ap. so ganz fehlerhaft schreiben, daß er grammatisch als Nebensatz darstellt, was die Hauptsache ist? Diesen logischen Fehler würden ihm jedoch schamlos polemisch-antiantike Erklärer auf. So muß man also vielmehr die Anknüpfung des καὶ ἵνα an κατηρισμένα versuchen. Nach R. u. d. sagt der Ap., die Zorngefäße seien κατηρισμένα 1) ὡς ἀπολάειν, 2) ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ. Dabei macht er sich selbst den Einwurf: 1) κατηρισμένα mit ἀπολ. verbunden erhalte zwar die Bedeutung des Zurichtens, aber in Bezug auf den folgenden Zwecksatz scheine es in die von κτείναν überzugehen; 2) es erscheine der Konstruktionswechsel nicht motivirt, B. habe entweder im ersten Gliede schreiben können: ἀ κατηρισέν, oder im zweiten καὶ εἰς τὸ γνωρίσαι, und es glaubt R. u. d. nur deshalb diese Fassung beibehalten zu müssen, weil eine bessere Verbindungsart nicht gefunden werden zu können scheine. Fr. erklärt: quid vero, si deus quamvis vellet palam facere iram et potentiam ostendere suam, magna tamen patientia sustinuit vasa irae ad interitum composita et

\*) In den umgekehrten Fehler ist im anticalvinistischen Interesse Calixt gefallen, der das θέλων κ. τ. λ. übersteht und in dem Satz nur den Gedanken findet: quid si Deus tantum per accidens induravit, scil. ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ?

quidem propterea, ut manifestam faceret benignitatis suae abundantiam caris vasis, quae ad splendorem praeparasset, quos etiam invitavit nos non solum ex Judaeis, sed etiam ex gentilibus? Einiges Bedenken macht hier schon dieß, daß das simple *καί* ohne den Zusatz eines *τοῦτο* als erklärendes et quidem einem ganzen Finalsatze voraufgeschickt seyn soll \*). Und ferner bleibt nicht auch dann das Bedenken, daß der Ap. durch das verb. fin. *ἤνεγκεν* die bewiesene Langmuth Gottes zum Hauptgedanken macht, während bei dieser Fassung doch eigentlich der Hauptgedanke in dem Part. *κατηρητισμένα εἰς ἀπίωλ. κ. τ. λ.* liegen würde? Unter diesen Umständen vermögen wir nicht über uns, der neuerdings von so Vielen gebilligten grammatischen Fassung des *καί ἵνα* beizutreten, sondern müssen vielmehr ein Anacoluth annehmen, daß nämlich der Ap. im Sinne gehabt habe, auf das *καί ἵνα γνωρίσῃ* ein *ἐκάλεσεν ἡμᾶς* folgen zu lassen, davon aber durch den Relativsatz *ἃ προητοίμασεν*, an welchen sich, ähnlich wie R. 8, 30., das *οὗς καί ἐκάλεσεν* so leicht angeschlossen, abgekommen sei \*\*).

So ist denn der Gedanke des Ap. dieser: So wenig hat Gott nach der bloßen Allmacht verfahren, daß er vielmehr auch an den Verhärteten noch Liebe beweist und die Gefäße der Erbarmung überschwänglich beseligt. Auch R. 11, 11 f. zeigt, daß Gottes Gericht der Verhärtung immer noch mit weisen und liebevollen Absichten verbunden ist. Wir haben nun näher zu fragen, an welche Subjekte B. bei den Horn- und Erbar-

\*) Bei Hinzufügung einzelner erklärender Worte kommt allerdings das einfache *καί* im Griechischen häufig vor, s. Longus ed. Schäfer S. 35.: *πήραν ἐξηρημένους, καὶ τὴν πήραν παλαιάν*, wozu vgl. die Anm. und Citate von Schäfer S. 351., besgl. Wast zu Greg. Cor. S. 893. Anm. So sagen wir: er hat ein Weib, und ein rechtschaffenes Weib. Ein passendes Beispiel für den Gebrauch von ganzen Sätzen kann indeß auch Luc. 5, 35. abgeben: *ἐλεύσονται ἡμέραι, καὶ ὅταν κ. τ. λ.*, wo zwar verschiedene codd. *καὶ* auslassen, aber die Mehrzahl es schützt. Im Lat. vgl. Sueton Nero c. 16.: *formam aedificiorum Urbis novam excogitavit, et ut ante insulas et domus porticus essent, wo Wolf, Bremi das et schützen und zwar in der Verb. idque.*

\*\*) Von Camerar. ist angenommen worden, nach *καί* sei zu ergänzen *τοῦτο δηλονότι ἐποίησεν ἵνα!*

mungsgefäßen denke. Da die Worte *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωσθ. τὸ θυμ. αὐτοῦ* an B. 17. erinnern, so liegt am nächsten, mit den älteren Auslegern bloß an Pharaos zu denken; da indeß die Erbarmungsgefäße die durch Christum Beseligten sind, so müßte wenigstens Pharaos als Beispiel oder Typus für die verhärteten Juden angesehen werden; zwar steht *οὐκ ἐνδείξασθαι* im Plural, aber deßhalb wird man doch nicht ausschließlich mit Grot., Koppe, Klee an die Juden denken dürfen, denn würde wohl in diesem Falle vom Ap. der Vor. gebraucht worden seyn? und noch weniger ist es zulässig, mit de W. unter den *οὐκ ἐνδείξασθαι* im Gegensatz zu Pharaos das jüd. Volk zu verstehen, an dem sich Gott verherrlichte, da die Ausdrücke zu deutlich eine Beschreibung der erlösten Christen enthalten. Man bleibe daher dabei stehen, daß der Ap. das Beispiel Pharaos im Auge hat und statt im Singular von der ganzen Gattung spricht, weil das, was von Pharaos gilt, auf die ganze Gattung der ihm Gleichen Anwendung leidet. *Σκεῦος* kann nicht mit Calv., Grot. in der Bedeutung «Werkzeug» genommen werden, wiewohl sich zu *οὐκ ἐνδείξασθαι* die Parallele *ἔργα* Jes. 13, 5. darbietet, aber die Verworfenen sind nicht Werkzeuge, durch die sich der göttliche Zorn, sondern an denen er sich äußert, daher leiden die Worte Calv.'s hier keine Anwendung: *quoniam in omnibus creaturis, quicquid est actionis, est veluti divinae virtutis ministerium.* Dazu kommt, daß das vorangegangene Gleichniß wohl auch hier noch als nachwirkend zu denken ist. Nach calvinischer Auslegung ist bei dem *vasa irae* an die reprobii überhaupt gedacht, diese sind *in hoc facta et formata*, ut *documenta sint vindictae et furoris dei*, dagegen sagt nach der analogia fidei im Sinne der luther. Lehre Beng.: *irae, quae sane non sine causa est, sed peccata praesupponit*, und selbst de W.: «da der Zorn Gottes gegen die Sünde gerichtet ist, so wird hier, obschon nur dunkel, eine Schuld von Seiten der Menschen vorausgesetzt.» So sind also *vasa irae* diejenigen, auf welche sich der Zorn Gottes bezieht, welche ihn verdienen. Bei *κατηρητισμένα* ist nach calvinischer Fassung Gott als thätiges Subjekt zu denken, diese grammatische Fassung des Partic. führt indeß noch nicht

nothwendig auf den Sinn der calvinischen Dogmatik, es kann auch, wie z. B. Chr. Schmid annimmt, Gott *διατακτικῶς*, aber nicht *ἐνεργητικῶς* als Urheber der *ἀπόλεια* gedacht seyn, in welchem Sinne wohl auch Jud. 4. οἱ προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα zu nehmen ist. Wie indeß auch Rück. anerkennt, so steht nichts entgegen, das Part. pf. pass. als adj. verb. zu nehmen: «bereit, fertig», vgl. Luc. 6, 40. 1 Petr. 1, 8. Offenb. 21, 8. 2 Kor. 10, 10. und auch Gal. 2, 11. Bedenklich gegen die calvinische Fassung muß doch schon das bei *κατηρτισμένα* fehlende *πρό* machen, welches das auf der andern Seite stehende *προητοίμασεν* hat. Warum wird die *Bereit*ung zum Zorn nicht ebenfalls als ewig bezeichnet? So-  
bann hat der Gedanke — wie Dlsb. bemerkt — nicht bloß etwas Unpassendes, sondern geradezu Widersprechendes: «Gott trägt mit vieler Langmuth, was er selbst bereitet hat»\*), und de W. hat nichts weiter darauf zu antworten, als: «Allerdings findet hier die Vermischung zweier verschiedener Ansichtsweisen, der sittlichen und absoluten statt.» Rück. aber (vgl. auch Fr.) meint, der Endzweck der Besserung set nicht nothwendig mit dem Begriff der *μακροθυμία* verbunden, es könne dabei auch bloß an die Aufschübung der Strafzeit gedacht seyn. Da in dem Worte selbst nur die Aufschübung liegt (vgl. den Gebrauch desselben Luc. 18, 7., wo es bloß zu ubern heißt), so ist dieses an sich nicht unmöglich. Wohl aber muß man erstens zugeben, daß doch im N. T. die herrschende Idee der *μακροθυμία* das Warten auf die Besserung ist, wie dieses auch Röm. 2, 4. und 2 Petr. 3, 15. bestimmt anspricht, zweitens auch anerkennen, daß, wenn die Verbindung des *καὶ ἵνα* mit *κατηρτισμένα* nicht haltbar ist, wenn vielmehr das erwähnte Anacoluth statt findet, das, was der Ap. von dem Verhalten Gottes gegen die Zorngefäße sagt, zu dem, was von dem Verhalten gegen die Erbarmungsgefäße gesagt wird, im Verhältnisse der Steigerung stehen muß, daß das Erstere Beweis einer geringeren, das Letztere der Beweis einer

\*) Beng.: haec longanimitas voluntatem demonstrandae irae, humanitas loquendo, praecedit, nec eam demum sequitur, quare *ἤνεγκεν* interpretandum tulerat. Quo ipso validissime refutatur illud, quis restitit?

faktische Verwirklichung, sondern auch die Verwirklichung Gedanken, also die Bestimmung ausdrückt, zeigt Eph. wofelbst von Harles noch auf Gen. 23, 14. (l. 2 in den LXX. verwiesen wird. Allerdings ist aber men nicht als Bed., sondern nur als Sinn des zu fassen.

B. 24—29. Der Ap. nähert sich wieder seinem 1eren Thema. Die Masse des Volkes Israel wird zu geschlossen, und an deren Stelle werden die Heiden aber doch nicht dem prophetischen Worte zuwider, sondern mehr mit demselben in Einklang. Die Aufnahme der spricht das Prophetenwort B. 25. 26. aus, den A Israels als Masse und die Errettung eines heiligen mes B. 28. 29. Liegt das dem historischen Zusammen nach in den Prophetenstellen, was der Ap. daraus Am wenigsten läßt sich dieß bei den Citaten aus Hosea 2, 25. und 2, 1.) sagen, denn dort ist unleugbar von der Annahme des abgefallenen Reiches Israel und an den Heiden die Rede; eher läßt sich bei den Citaten salas die Richtigkeit der Anwendung vertheidigen. In die Gerichte, von denen der Prophet spricht, andere auf welche der Ap. hinweist, nämlich in Jes. 10, 22. Einfall der Assyrer, in 1, 9. vermuthlich der Einfall raeliten mit den Syrern, mithin ist auch der Ueberrest ei

von Citaten aus dem A. T., von denen ich ausführlicher 1. Weil. meines Komm. zum Br. an die Hebr. S. 18. gesprochen habe \*). In Betreff der Lesart ist zu bemerken **β** ἐν δικαιοσύνη· ὅτι λόγον συντετυμημένον in A B 23\* \*\*, dem Syr., Kopt. u. A. fehlt, und nach diesen Autor auch bei Lachm. Nun könnte man zwar mit Grot. c, es habe ein Interpolator das paulin. Citat aus den vervollständigen wollen, allein mit größerer Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, die Abschreiber seien von συντέμωνων u. συντετυμημένον hinübergeseilt; auf diese Weise ist doch die Lesart des Meth. und Theodoret entstanden: λόγος συντετυμημένον κ. τ. λ., wo also συντετυμ. an das Statt an das erste λόγον anknüpft. Fr. giebt auch noch Vermuthung, man habe beide Citate zu verbinden gesucht. In B. 24. ist οὐς nicht const. ad sens. mit σκενῆ -, auch noch Win. S. 482. 4. A.), indem dann ἡμᾶς e nachfolgen würde, sondern — was auch dem Sinne angemessen — als Präd. mit ἡμᾶς zu verbinden «als , in welcher Qualität.» — Das Fem. in dem ersten aus Hof. in B. 25. hat darin seinen Grund, daß der yet das israelitische Reich durch seine Tochter hatte symbolisch darstellen müssen. Οὐ, mit λαός verbunden, verweist nicht bloß Substantiven und Participien, sondern auch Substantiven in den entgegengesetzten Begriff, so auch 10, 19., Anm. zu S. 59, 1. Das ἐν τ. τόπω οὐ in Hof. 1, 10. ist sich beim Propheten entweder auf Palästina, oder es nur dazu, die Umwandlung der Gesinnung Gottes hervorzuheben; β. dagegen hat vielleicht den Sinn hinzusetzt, welchen Zeph. 2, 9. ausdrückt, daß sie in ihren Heidenlanden Annahme finden sollen (Veng.) \*\*).

\*) Auch die Rabbinen mit ihrer Formel הַיְיָנוּ הַיְיָנוּ „das ist, geschrieben steht“, wollen häufig damit nichts weiter, als „eine Instimmung der biblischen Lehre mit einem Ausspruche eines Weisen, eine Vergleichung verwandter Ereignisse bezeichnen“, Döpfle Herk. d. neuteamentl. Schriftsteller S. 159. Auf der Spitze dieses Citationsprincip, wo die Bibelstellen unmittelbar in die eigene Verwebt werden, s. zu 10, 13.

\*\*) Mey. wendet ein: „ward denn in Griechenland, Italien u. s. w.

*Κράζει* in B. 27. drückt die Zuversichtlichkeit, den Muth aus Joh. 7, 28. 37. 12, 44. 1, 15. Apg. 23, 6. Auch bei den Rabbinen kommt vor קראַז אַרְיָה. *Υπέρ* nicht mit Vulg., Luth. «für», sondern im Sinne von *περί* wie 2 Kor. 7, 4. Phil. 1, 7. Die Stelle aus Jes. 10, 22. 23. lautet nach dem Grundtexte: «Verderben ist beschloffen, überfluthend mit (strafender) Gerechtigkeit, denn Verderben und (strafendes) Gericht übt der Herr.» In der Uebers. der LXX., welcher *ἄ* folgt, ist das Part. *συντελ.* u. *συντ.* im Sinne des verb. *ἴν* gesetzt (s. zu 5, 11.) und *ὁ κύριος* ist Subj. *Λόγος* wurde von Beza, Calv., Koppe in der Bed. von *πρόγμα* genommen mit Berufung auf Jes. 28, 22., wo dieselben hier. Wörter wie קראַז אַרְיָה, *συντελεσμένα καὶ συντεταμμένα πρόγματα*, doch kann diese St. noch nicht entscheiden, vielmehr bleibt man, da *ἄ* sonst nirgend diesen ungricchischen Gebrauch des Wortes hat, da er auch nicht einmal in den andern neutestamentl. Stellen, wo man ihn gefunden hat, überall gestichert ist (Bretschn. hat im Lex. 3. A. für folgende Stellen diese Bed. angenommen Luc. 1, 4. Apg. 10, 36. Marc. 1, 45. 2, 2.), da endlich die gewöhnliche Bed. hier ganz passend ist, mit größerer Sicherheit bei der Bed.: «göttlicher Ausspruch, Rathschluß» stehen. *Συντέμνων* wird von der Vulg. und Eras m. undeutlich abbrevians übersetzt, *de* mit verbinden Calv., a Kap. u. A. den Sinn: *verbum i. e. rem puta numerum fidelium ex Israel brevem i. e. exiguum conficiet*; Andere glauben sich dadurch, daß das Wort in den LXX. (Jes. 28, 22. Dan. 9, 24. 26.) dem קראַז entspricht, zu der Annahme berechtigt, die Bed. «beschließen» anzunehmen. Beiden Erklärungen läßt sich Mehreres entgegen setzen. Da *συντέμνω* im klassischen Sprachgebrauch so häufig sowohl in Bezug auf die Rede, als in Bezug auf Sachen «zusammenziehen», daher «beschleunigen» heißt, und dieser Sinn hier besonders passend ist, so bleibt man wohl am besten bei dieser Bed. stehen, wengleich sich danach das *λόγον συντεταμμένον* nur mit einiger Härte erklären läßt. Der Ge

gesagt: ihr seid nicht mein Volk.“ Zu Israel nicht, aber wohl zu den Heiden.

danke, daß die Strafgerichte Gottes dem Sünder schnell über den Hals kommen, ist im N. T. so häufig, daß man schon deshalb zu der Annahme geneigt wird, die LXX. und nach ihnen B. haben ihn hier vorausgesetzt (Jer. 18, 7. 9. Zeph. 1, 18. Jes. 13, 6. Joel 1, 15. Offenb. 1, 1.). *Δικαιοσύνη* will Fr. hier, von allen übrigen Auslegern abweichend, von der Glaubensgerechtigkeit verstehen, die nur wenigen Israeliten bestimmt sei; es lag ja aber auch dem Ap. der Gedanke so nahe, daß das Strafgericht Gottes mit Gerechtigkeit werde vollführt werden. Vgl. über das Citat die eingehende Abhandl. von v. Cölln in Kell und Tzschirner Analecten Th. 3. — Zu B. 29. behauptet Mey., die prophetischen Worte dienten dem Ap. nur zum Substrat seines eigenen Gedankens, weshalb hinter καί ein Komma zu setzen sei; aber der von ihm angegebene Grund, daß bei der Anführung B. 24. kein καὶὼς gebraucht sei, ist nicht beweisend, im Gegentheil ist zu sagen, daß doch der Ap. bei dieser Anführung aus Jes. 1, 9. vorzüglich die Prophezeiung eines heiligen στέμμα im Auge hat, welches nach den Läuterungsperioden übrig bleiben soll, und daß, wollte man die Worte als seine eigene Rede ansehen, das Gewicht nicht sowohl auf die Verheißung, sondern auf die Drohung in diesem Ausspruche fallen würde. Das πρό in προσηγορία wird von Calv., Grot. und vielen Andern örtlich genommen, wie προγοράω Eph. 3, 3., weil diese zweite St. des Proph. vor der zuerst angeführten steht, aber zu Gunsten der Bed. «weissagen» dürfte geltend zu machen seyn, daß es dem Ap. darauf ankam, das Moment der Weissagung hier hervorzuheben. Ομοιοῦσθαι ὡς ist eine Konstruktion, bei welcher sich zwei Begriffe «werden wie», und «jemandem gleich werden» verschmelzen, wie im Hebr. עֲשֶׂהְךָ כְּ... Ps. 49, 13. 21., vgl. Marc. 4, 30.

Bei diesem Abschnitte sollte, wie die meisten neueren Interpreten erkennen, ein neues Kap. beginnen, Limborch sieht sogar in diesem Abschnitte eine Wiederaufnahme von R. 3. 4. 5. —; über den Lehrgehalt der folgenden Entwicklungen sind aber die Ausleger verschiedener Ansicht. Nach der Ansicht von Chrys., an welche sich die Lutheraner in der Hauptsache anschließen, folgt erst hier die eigentliche Lösung der im Vorhergehenden aufgestellten



Schwierigkeiten. Chryf. bemerkt zu V. 32.: *αὐτὴ ἡ σαφέςατι τοῦ χωρίου παντός λύσις.* Mel.: hic expresse probat causam reprobationis, quia scilicet nolint credere evangelio. Auch die calvinische Exegese leugnet nicht, daß hier Ursachen der Verwerfung Israels angegeben werden, aber sie behauptet, es seien dieses nur die *causae humano capti comprehensibiles.* *Faciunt autem perperam,* setzt Calv. hinzu, *ac ordinem invertunt, qui has causas statuere et erigere conantur supra arcanam dei praedestinationem, quam pro suprema causa habendam prius docuit.* Auf dieselbe Ansicht kommen auch Neuere, wie Rüd., Kölln., Fr. zurück. Freilich findet dann auch der letztere, daß die ganze Lehre von R. 9—11. drei Sätze begründe, die unter sich selbst in schreiendem Widerspruche stünden. Zu 11, 32., wo dieser Ausleger den ganzen Zusammenhang überblickt, sagt er nämlich: R. 9, 1—29. zeige der Ap., deum pro arbitrio iis Israelitis summam felicitatem destinasse, quibus bene cupivisset, caeteros indurasse, ne per fidem salutem Messianam consequerentur; R. 9, 30—10, 21. werde bewiesen, populum Israeliticum idcirco felicitatem Messianam non adeptum esse, quod quam fidem Christo adicere potuisset, habere noluisset; R. 11, 1—32. werde aber ausgesprochen, Gott habe den großen Theil der Juden nur ad tempus verhärtet, zu einem bestimmten Zweck, ut eorum contumacia ethnicorum pervaciam sanaret, worauf die Versicherung folgt, hoc loco Paulum non modo non cohaerentia inter se dixisse, sed etiam maxime contraria, certum est. Nam secunda sententia primae repugnat, tertia primam et secundam tollit. Und nicht nur dieß, auch innerhalb dieser verschiedenen Absätze soll der Ap. von einem Standpunkt auf den andern abirren; so wird zu 11, 11. S. 462. die Verwirrung des Ap. angeklagt, der so eben V. 7—10. den Unglauben der Juden aus Verhärtung Gottes abgeleitet und nun doch wieder von Sünde der Juden spreche. Stünde es mit B. als Dogmatiker wirklich so schlimm, dann dürfte freilich die christliche Dogmatik sich nicht ferner auf die Schriften dieses Ap. berufen. Auch von Kölln. (über die Erwählungslehre des B. S. 367 f.) wird anerkannt, daß

R. 9, 30—10, 21. und R. 11, 32. gegen die calvinische Prädestinationslehre sprechen, allein auch er meint, daß B. bald nach einander zwei verschiedene Prädestinationslehren vorgetragen, die strengere, nach welcher ein Theil der Menschen verworfen ist, und eine mildere, nach welcher — obwohl ebenfalls ohne alle ihre Mitwirkung — alle selig werden. Wie viel richtiger sagt schon de W. in der Einl. zu R. 9. (auch Mey. im Anhange zu R. 9.): «Sie (Reiche, Kölln.) bedenken nicht, daß der Ap. eben so gut, als wir alle, an die beiden einander aufzuheben scheinenden Ansichten von der göttlichen Machtvollkommenheit und der menschlichen Freiheit gebunden und somit genöthigt ist, das eine und anderemal einseitig zu seyn.» — Nach unserer Auslegung von R. 9, 1—29. haben wir vielmehr als den Lehrgehalt anzugeben: Gott hat das Recht, ohne Rücksicht auf menschliche Ansprüche in das messianische Reich aufzunehmen, als den Inhalt von R. 9, 30—10, 21.: wenn Israel nicht aufgenommen wurde, so liegt die Schuld darin, daß sie sich nicht in den von Gott verordneten Weg fügen wollten, von R. 11.: die Verhärtung, welche Gott in Folge dessen bei Israel eintreten ließ, dient jedoch ebenfalls zum Besten, sie hat nämlich die Aufnahme der Heiden gefördert, und schließlich wird auch die Masse der Juden Aufnahme in's Gottesreich erlangen.

3) B. 30—33. So liegt also der Grund der Ausschließung Israels lediglich in seinem Unglauben.

B. 30. 31. Eine unrichtige Ansicht von dem Zusammenhange dieser Verse mit den folgenden ist zuerst von Heum. aufgestellt, und dann auch von Flatt, Dlsch. angenommen worden; nach dieser Ansicht nämlich soll sich die Frage bis *ἡθάρως* erstrecken und *ὅτι* mit *ἢ οὐ ἐποδμεν* verbunden werden. Dagegen hat Rück. mit Recht 1) behauptet, daß B. unmöglich fragen kann, was man dazu sage, daß etwas statt finde, was er doch im Bisherigen noch nicht ausgedrückt hat, 2) daß er keine Antwort auf die Frage geben würde, sondern durch *ὅτι ἢ οὐ* B. 32. nach dem Grunde dessen fragen, worüber zuvor ein Urtheil gefordert worden wäre, endlich 3) daß, wie auch Mey. bemerkt, die Antwort B. 32. nur die eine Hälfte der Frage, welche die Juden betrifft, die auf die Heiden be-

zügliche andere aber gar nicht in's Auge faßt. — Ἐθνη soll nach Fr., Mey. nicht der Gattungsbegriff, die Heiden seyn, sondern, weil nur einige Heiden (B. 24.) sich bekehrten, partitiv genommen werden (vgl. zu 2, 14.); allein, da hier die Völker als solche einander gegenüber gestellt werden, so ist die Annahme als unrichtig anzusehen, durch das mit dem Art. angegeschlossene Bestimmungswort wird überdieß auch das Subst. bestimmt. Sie werden als unbekümmert um die Gerechtigkeit dargestellt, wie auch Eph. 4, 18. 5, 8., sie leben in der Gegenwart ohne Gott, für die Zukunft ohne Hoffnung 1 Theff. 4, 5. 12. Eph. 2, 12., wie auch Götthe in seiner Schrift über Winkelmann sagt, das Charakteristische des heidnischen Lebens sei das Leben in der Gegenwart. Israel dagegen hat einen ἕγλος θεοῦ R. 10, 2., die Religion ist in einem höheren Sinne als bei den heidnischen Völkern das Konstituierende ihres Volkscharakters. Das δὲ nach δικαιοσύνη ist exegetisch, s. Win. §. 57. 4. Die Art, wie der 31. B. dem 30. gegenübergestellt ist, könnte nun zunächst glauben lassen, daß νόμος bloß zur Umschreibung diene (so Manche zu 3, 27.), via iustitiae (Grot., Limb.). Da es indes auch an solchen Stellen die Bed. «verpflichtende Norm» nicht verliert, und diese in diesen Zusammenhang nicht passen würde, da ferner auch der Besitz des νόμος das Unterscheidende Israels von den Heiden ist, so leitet dieses darauf, νόμος vom mosaischen Gesetz zu fassen. Von vornherein unzulässig ist dann die unlogische Figur der Hypallage, nach welcher δικαιοσύνην νόμου für νόμον δικαιοσύνης gesetzt wäre, welche von Calv., Beza, Pisc., Beng. angenommen wurde. Zunächst bietet sich die Vermuthung dar, daß auch hier der paulinische Gedanke ausgedrückt sei, daß aus dem Gesetz die δικαιοσύνη nicht komme (10, 5. Gal. 3, 21.); «nach dem Gesetz der Gerechtigkeit trachten» könnte man dann geneigt seyn, in dem Sinne zu nehmen «nach der Erfüllung dieses Gesetzes trachten», so daß οὐκ ἔφθασεν εἰς v. d. hieße: «sie waren nicht vermögend, das Gesetz zu erfüllen», so Zwingl, de W., aber diese Erkl. drängt doch den Worten auf, was eigentlich nicht darin liegt. Etwas erträglicher wird sie, wenn man das zweite νόμον δικ. auf die neutestamentl. Gesetzgebung bezieht, wie Rück., Kölln.; näher liegt es jedoch, δαίμων

hier, wie B. 30., von dem Trachten nach etwas zu nehmen, was man noch nicht hat, und alsdann wird man — wie sich Mey. ausdrückt — beide Male νόμον δικ. von einem idealen vorgestellten Gesetz oder einer Norm, durch welche man Gerechtigkeit erlangen kann, zu verstehen haben, so Cal., Crell, Fr. *Ὁσάνω* hat in der späteren Gracität seine ursprüngliche Bedeutung des Zuorkommens verloren, und entspricht unserm Gelangen, worin das Moment der Ueberwindung von Schwierigkeiten liegt, vgl. die Stellen bei Bretschn. Wichtige Zeugen lassen δικαιοσύνης bei εἰς νόμον δικ. aus, A B D E F mit dem Obelus G 47. 67\*\*, Kopt., It. und mehrere Väter; nach den äußeren Autoritäten müßte es allerdings getilgt werden (Lachm.), in welchem Falle indeß der Satz sinnlos würde; gewiß ist es daher nur durch Nachlässigkeit der Abschreiber hinweggefallen, wie denn auch codd. 17. 61. εἰς νόμον δικ. auslassen.

B. 32. 33. Ως ebenso wie bei den Partic. gebraucht, um die Sache in das Gebiet der subjekt. Vorstellung zu verlegen, es dient dann dazu, auszudrücken, daß sie die erforderlichen ἔργα νόμων nicht besaßen (Win. 4. A. S. 559.; es wäre auch Philem. B. 14. zu berücksichtigen gewesen). Uebrigens ist an der ältern Grfl. des ὡς als Caph veritatis nur dieß unrichtig, wenn dasselbe als Pleonasmus oder als bloße Verstärkungspartikel angesehen wurde, fast man es dagegen rationell, wie es von Ewald (Krit. Gramm. S. 614.)\*) erklärt worden, daß es nämlich dazu dient, den einzelnen konkreten Fall mit seiner Idee zu vergleichen, so ist gegen den Ausdruck nichts einzuwenden, und auch hier könnte es nach seinem Sprachgebrauch erklärt werden, wie das ὡς ἐξ εὐλαρίας, ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ 2 Kor. 2, 17., dann wäre der Sinn: «wie es geschieht, wenn man ἐξ ἔργων v. die Gerechtigkeit sucht.» Daß jedoch νόμον in den Text gehöre, muß nach den äußeren Zeugnissen bezweifelt werden, indem es bei A B F G und in mehreren andern Autoritäten fehlt, daher auch von

\*) Hr. Dr. Gesenius hat seine Ansicht über das Caph veritatis ganz geändert und erklärt die betreffenden Stellen des N. T. nunmehr ganz anders, s. Allg. Litt. Zeit. 1841. Nr. 41. S. 324.

Sachm., Fr., "Rück. aufgegeben worden: letzterer bemerkt, daß zur Weglassung des Gen., wenn er da stand, nichts aufforderte, Fr. beruft sich darauf, daß auch Röm. 4, 2. die Glossatoren νόμον hinzugefügt, wo B. bloß έργα geschrieben, Crasm. bemerkt zur Rechtfertigung der Vulg., die es ebenfalls anläßt (nicht so die It.): *additum est, ut intelligas de operibus fide et veritate vacuis*. Indes die äußeren Zeugnisse haben doch nicht Allgemeinheit genug, und es konnte wohl auch dieß zur Weglassung Veranlassung geben, daß alsdann der Gegensatz von ἐκ πίστεως und ἐξ έργων noch nachdrücklicher wird. Viele äußere Zeugnisse A B D<sup>r</sup> F G, S<sup>opt.</sup>, It., Vulg. u. s. w. entscheiden auch für die Weglassung des γάρ, in welchem Falle alsdann ὅτι bis νόμον mit Ergänzung von ἐδίωξαν νόμον δικαιοσύνης als Vorderatz genommen, προσέκοψαν κ. τ. λ. als Nachsatz angesehen werden muß. Zwar hat diese Auffassung Härte, auch kommt dabei nicht eine reine Antwort auf die Frage διὰ τί heraus, dennoch wird man bei den äußeren Zeugnissen sich zu fügen geneigt seyn, da sich nicht wohl ein Grund angeben läßt, warum γάρ ausgeworfen seyn sollte. Denn daß die Abschreiber, wie Fr. meint, die Struktur mißverstanden und προσέκοψαν für abhängig von ὅτι — έργων angesehen hätten, ist doch, da diese Verbindung nicht leicht verständlich, gar nicht wahrscheinlich. — Das Citat, dessen sich der Ap. bedient, ist eine Zusammenschmelzung von Jes. 28, 16. und 8, 14. Die Verschmelzung beider Citate, welche auch bei den Rabbinen Analogieen hat (Surenh. βιβλ. καταλλ. de modis alleg. V. T. S. 43 ff., Diple Hermeneutik der neutestamentl. Schriftst. S. 77.), wird so durch herbeigeführt, daß der Ap. zu gleicher Zeit die von Gott dem Messias gegebene Bedeutung und die Verschmähung desselben von dem Volke hervorheben will; daß, wie Reiche will, auch 1 Petr. 2, 6. die Stelle Jes. 28, 16. mit Ps. 118, 22. verschmolzen sei, ist nicht richtig, vielmehr hat dort der Ap. nur das alttestamentl. Citat in gedrängter Weise wiedergegeben. Auf welches Subjekt dem historischen Zusammenhange nach Jes. 28, 16. sich beziehe, ist in neuester Zeit streitig, indem Gesen., Hendererf u. A. eine Beziehung auf den jungen hoffnungsvollen Hiskias annehmen, Reiche, Hitzig, Fr. den

Stein als Bezeichnung der Theokratie selbst ansehen (an Zion gründe ich mir Jes. 14, 32.), Michaelis unter dem Steine die dem David gegebene Verheißung versteht. Erst in neuester Zeit ist man auf die Hülsquelle für die Erkl. der älteren Propheten aufmerksam geworden, welche in den späteren liegt; es sollte nun auch für diese St. ein späterer Prophet, nämlich Sacharja, zu Hülfе genommen werden, bei welchem R. 3, 9. der Stein, auf welchen die sieben Augen Gottes gerichtet sind, und den Gott gravirt und zum Grundsteine gelegt hat, die ideale Theokratie ist; bei dieser Fassung hat man dann nicht nöthig — was auch sprachlich noch nicht gerechtfertigt worden — mit Hitzig das  $\eta$  in  $\eta\tau\alpha\sigma$  auf die vorher erwähnte Weise zu übersetzen. Die ideale Theokratie ist in Zion gegründet, insofern in Zion der Keim liegt, aus dem sie sich entwickelt, oder man denke sich diese Begründung als im göttlichen Rathschluß vor sich gehend; so ist mithin diese St. messianisch, wenngleich sie nicht auf das Subjekt des Messias geht. Dagegen enthält Jes. 8, 14. dem historischen Zusammenhange nach kein messianisches Element, der Ausdruck ist an diejenigen im Reich Juda gerichtet, die in Gefahr waren, bei dem Heranzuge von Israel und Syrien sich zum Kleinglauben verletten zu lassen; denen, die ihm die Ehre geben, er bietet sich Gott zum Zufluchtsort, seinen Widersachern in beiden Reichen wird er zum Stein des Anstoßes seyn, d. h. sie werden seine Strafe fühlen. Schon die Verschmelzung beider Stellen dürfte darauf führen, daß der Ap. nicht sowohl eine Weissagung anführen will, sondern die Worte als Substrat für seine eigene vorher ausgesprochene Idee gebraucht, vgl. erste Beil. zu meinem Komm. zum Br. an die Hebr. 2. A. S. 22 ff. *Προκόπτειν τιμι* mit dem Dat. der Hinsicht oder mit *πρός τινα* drückt entweder aus, daß dem, an welchen man anstößt, Schmerz zugefügt wird, und wird daher z. B. bei Polyb. histor. V. 49, 5. mit *λυπεῖν τινα* vertauscht, in eben diesem Sinne Jes. 3, 5. in den LXX., oder es bezeichnet bei den Griechen den Schmerz oder Kummer, den das anstoßende Subjekt empfindet (s. die Stellen bei Wahl). Im hebr. und neutestamentl. Sprachgebrauch herrscht die Bed., welche auch *πταίειν* bei den Klassikern hat (Polyb. histor. I.

10, 1.): «im Laufe aufgehalten werden, straucheln», daher «unglücklich werden» (Röm. 14, 21. 1 Petr. 2, 8.), vgl. Matth. 21, 44. καὶ ὁ πᾶσων ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον, συν-  
 θλασθήσεται κ. τ. λ. — Ueber die letzten Worte καὶ  
 ὁ πιγεύων. — πᾶς ist nämlich aus dem Text zu verweisen —  
 s. zu 10, 11.

## Kapitel X.

### Inhalt und Theile.

1) Weitere Ausführung, daß Israels Ausschließung nur in seinem Unglauben begründet sei, B. 1—13. 2) Auch können sie sich damit nicht entschuldigen, daß sie das Evangelium nicht gekannt, oder nicht gewußt, daß im Fall ihres Unglaubens die Berufung der Heiden beschickte sei, B. 14—21.

1) B. 1—13. Weitere Ausführung, daß Israels Ausschließung nur in seinem Unglauben begründet sei.

B. 1. Das vorangeschickte ἀδ. bezeichnet die Rührung und wird hervorgerufen durch die Herzensbewegung bei dem Gedanken an das innige Verlangen des Ap., sein Volk gerettet zu sehen. Beng.: nunc quasi superata praecedentis tractationis severitate comiter appellat fratres. *Μέν* hat keinen ausgedrückten Nachsatz, vgl. zu 3; 2. Welcher Gegensatz schwebt dem Ap. dabei vor? der in B. 3. ausgedrückte, daß sie sich selbst gegen ihr Heil verblenden. *Εὐδοκία* wird von der Jt., Vulg., dem Syr. bloß durch «Wille» übersetzt, von Galv., Grot., Mey. durch «Wohlwollen», von Theod., Luth., Koppe durch «Wunsch», von Chrys., Det. erklärt: ἡ σφοδρὰ τῆς ἐμῆς καρδίας ἐπιθυμία. Von Rüd. wird die Bed. «Wohlwollen» bestritten, welche er in Eph. 1, 5. Phil. 1, 15. 2, 13. nicht anerkennen könne, und ebenfalls «Wunsch» übersetzt, von Fr. wird die Bed. «Wunsch» angefochten, welche auch nicht im Verb. *εὐδοκεῖν* liege. Rüd.'s Zweifel ist auffallend, da jene Bed. in *εὐδοκεῖν τινι* und *εἰς τινα* so häufig vorkommt und auch für *εὐδοκία* in den von ihm citirten

Stellen des N. T. und vielen des A. T. in den LXX. anzunehmen ist; die Bed. «wünschen, begehren» hat *εὐδοκεῖν* zwar nicht 1 Makk. 6, 23., worauf Rück. verweist, wohl aber darf sie 1 Theff. 2, 8. 2 Kor. 5, 8. Sir. 9, 11. \*) angenommen werden; wenn Fr. 2 Kor. 5, 8. bloß velle übersetzen will und 1 Theff. 2, 8. nur lubenter velle, so ist doch die Grenzlinie zwischen «gern etwas wollen» und «etwas wünschen» eine gar zu feine, als daß sie fest gehalten werden könnte. Von der Erkl. des Chryf., die dieser Kirchenvater auch zu Eph. 1, 5. giebt, ist daher zu sagen, daß sie zwar nicht die Bed. des Wortes bezeichnet, aber doch in manchen Stellen als Sinnumschreibung angesehen werden kann. Wir finden nun auch hier am angemessensten die Bed. «Wohlgefallen, Lust» mit der notio adj. des Verlangens. Beng.: *lubentissime auditorus essem de salute Israelis*. Das lebhaftes Verlangen des Ap. wird zu Gebeten, wie 1, 9. 10. Beng.: *non orasset P., si absolute reprobati essent*. Nach *δέησις* lassen den Artikel aus A B D E F G, in welchem Falle man mit Mey. übersetzen müßte «meines Herzens Lust zwar und Bitten ist zu Gott gerichtet», doch kann die Auslassung auch Schreibfehler seyn. Statt *τοῦ Ἰσοῦ* ist nach überwiegenden Zeugnissen von Beng., Griesb., Knapp, Lachm. *αὐτῶν* aufgenommen worden, von welchem *τοῦ Ἰσοῦ* nur als Glossen anzusehen ist, ebenso verhält es sich mit *ἐξῆς*.

B. 2. 3. Der Grund seiner innigen Theilnahme beruht auf der allgemeinen Wahrheit, daß verkehrtes Streben nach einem edlen Ziele lobenswerther ist, als die Gleichgültigkeit dagegen, wie hier Calv. nach Aug. sagt: *melius est, vel claudicare in via, quam extra viam strenue currere*. Die größten Aufopferungen brachte Israel für seine väterliche Religion, begeistert spricht von der Geseßestreue der Juden Josephus c. Ap. I. II. c. 20.; auch der heidnische Geschichtsschreiber Hekataüs Abderita rühmt die *ισχυρογνωμοσύνη* der Juden. *Θεοῦ* der gen. obj., vgl. zu 1, 17. Joh. 2, 17. und *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* Apg. 21, 20. Worin das *οὐ κατ'*

\*) Die Stelle lautet: *μη εὐδοκήσης ἐν εὐδοκίᾳ ἀσεβῶν* „habe nicht keine Lust an dem, was den Gottlosen gefällt“, d. i. „was sie begehren.“



*ἐπιγνώσκει* bestehe, erläutert B. 3. Während Det., Rüd., Reiche, Olsh. meinen, daß der Ap. durch ἀγνοῦντες die Schuld der Juden mindern wolle, bringt Fr. darauf, daß B. ihre Stärke hervorheben wolle, da ja der neutestamentl. Heilsweg so deutlich im N. T. ausgesprochen sei, wobei auf 4, 1. 9, 30. 10, 6. verwiesen wird; auch Beza spricht hier von der Schuld der Unwissenheit: *ergo ignorantia iuris coram Deo non excusat, praesertim domesticos cives*. Hätte aber B. das Strafbare dieser Unwissenheit hervorzuheben beabsichtigt, so würde dieß stärker durch die Ausdrücke *μαρτυρεῖται* auch läßt sich nicht denken, daß der Ap. das ehrende Prädikat ihres ἔγγλος Θεοῦ sofort als mit strafbarer Schuld behaftet darstellen würde. Eher erwartet man, daß der Ap., wenngleich in seinen Augen eine ἀγνοία in göttlichen Dingen überhaupt nicht schlechthin schuldlos war (s. zu 4, 15.), dennoch dieselbe hier als Entschuldigung für sein Volk geltend machte, wie 1 Tim. 1, 13. für sich selbst; indeß die Art, wie dieser B. den vorhergehenden begründet, giebt doch weder zu dieser noch zu der entgegengesetzten Annahme Veranlassung, wir bleiben also einfach dabei, daß die Relation rein historisch ist. Ueber *δικ. Θεοῦ* s. zu 1, 17. *δικ.* ist nach *ἰδίαν* ausgelassen in A B D (nur im griech. Text, nicht in der lat. Uebersetzung) E und in einigen andern Autoritäten; entweder wurde es geradezu als entbehrlich ausgelassen (so Matth.), oder weil aus Versehen *καὶ* — *δικαιοσύνην* ausfiel, und von den Abschreibern nachher nur *καὶ τὴν ἰδίαν* aufgenommen wurde (Mey.). Der aor. pass. *ὑπετάγησαν* im Sinne des med. «sich unterwerfen» zu fassen, doch kommt hier die neuere Ansicht der Grammatiker in Anwendung, daß viele dieser Aoristen vom Griechen passivisch gedacht wurden «sie wurden nicht unterworfen», d. i. sie wurden nicht unterthan, vgl. Butt. ausführl. Gramm. I. S. 360., Kost 4. A. S. 555., Winer 4. A. S. 238. (anders in der 3. A. S. 214.). Der Glaube als Unterwerfung unter eine objektive Norm (1, 5. 11, 30.), vgl. Act. Thom. S. 74.: *πᾶς οὖν ὁ λαὸς ἐπίστευσεν, καὶ τὰς αὐτῶν ψυχὰς πειθηνίου παρέσχον τῷ Θεῷ*.

B. 4. Grund, warum sie die *δικ. Θ.* hätten annehmen sollen. In sprachlicher Hinsicht liegt eine dreifache Urf. des



λος in der Bed. «Erfüllung» des Gesetzes genommen (Orig.\*), Pel.\*\*), Gr., Met., Herv., Zwingli, Batabl., Gallov., Els n. u. A.), aber weder 1 Tim. 1, 5., noch die aus den Klassikern angeführten Stellen können diese Bed. erweisen. So müssen wir also bei der Bed. «Ende» stehen bleiben, da Sache nach enthält indes diese Bed. auch die übrigen, denn das Ende ist auch das Ziel, und wenn nicht in Christo die Erfüllung des Gesetzes wäre, in dem Sinne, welchen R. 6. und 7. angab, so wäre er auch nicht das Ende des Gesetzes, er giebt demselben nur das Ende, indem er ihm die πληρωσις giebt (Matth. 5, 17.). — Παυλ ist dem Ap. von Wichtigkeit, denn wie B. 5—10. dazu dient, das τέλος — εις ου zu bestätigen, so kommt er B. 11. 12. auf das παυλ zurück.

B. 5. Begründung des Satzes, daß Christus das Ende des Gesetzes sei, oder besser Erläuterung der Wahrheit, daß nunmehr durch den Glauben die Gerechtigkeit kommt (vgl. B. 10.). Gegenüberstellung des Charakters beider Oekonomien. Der eigenthümliche Charakter der Gesetzesökonomie wird mit dem auch Gal. 3, 12. benutzten Ausspruche des A. T. selbst 3 Mos. 18, 5. angegeben; die Verheißung des Lebens — und dieses setzt die δικαιοσύνη voraus — ist durch das ποιεῖν bedingt; es liegt also hier auf δ ποιήσας der Nachdruck. Γράψαι τι im Sinne von περιτινος, wie Joh. 1, 45. und wie εἰπεῖν τινα Joh. 1, 15. nach griechischem Sprachgebrauch, s. Matthiä II. S. 767, der Griechen setzt auch für «etwas beschreiben» im Sinne von «eine Inschrift machen» das einfache γράψαι c. Aff., σπῆλα γράψαι und εις σπῆλα γρ., s. Schäfer zu Eur. Phoen. 587 (583). Ὅτι findet sich nicht im hebräischen Texte, es ist entweder das ὅτι der Anführung, dann übersetze man «er schreibt von ihr», oder es findet eine attract. statt «er beschreibt die Gerechtigkeit, daß wer die Gebote u. s. w.» Das erstere ist vorzuziehen, da doch ἀντά das δικ. εἰ τ. ν. nicht

\*) Orig.: finis legis Christus, h. e. perfectio legis et iustitia Christus est — vielleicht liegt hierin auch der Sinn des Chrys.

\*\*) Pel.: talis est ille, qui Christum credidit, illa die, qua credidit, qualis ille, qui universam legem implevit.

wieder aufnimmt, und da auch B. 6. das N. T. redend auftritt. Was die Beschaffenheit der bei Mose verheißenen ζωή betrifft, so haben schon die Paraphrasten Origenes, Pseu-  
do-Jonathan und mehrere Rabbinen das ewige Leben darunter verstanden (s. Wetstein und Breithaupt zu Sarchi **Comm. in Pent.** S. 118.), in schroffem Gegensatz hierzu heißt es bei Fr.: es sei nur von der *vita diu ac felicitate in Palaestina transigenda* die Rede, wofür auf 5 Mos. 32, 47. verwiesen wird: *ὅτι οὐχὶ λόγος κενὸς οὗτος ὑμῶν ἔτι αὐτῇ ἡ ζωὴ ὑμῶν καὶ ἔνεκεν τοῦ λόγου τούτου μακροημερεύσατε ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑμεῖς διαβαίνετε τὸν Ἰορδάνην ἐκὰ κληρονομήσαι.* Allerdings ist auch das irdische Leben mit einbegriffen, wie 5 Mos. 30, 20. und Jer. 21, 8. (vgl. B. 9.) zeigt, wo dieses Wort des Pentat. wieder aufgenommen wird, aber dennoch wird der Umfang des Wortes nicht bloß darauf beschränkt werden können. Es ist doch wohl gewiß nicht so genommen Neh. 9, 29. Ez. 20, 11. und in solchen Stellen wie Ps. 119, 144. Sprüchw. 4, 4. 13. 6, 23. u. a. Hier findet vielmehr die zu R. 5, 12. entwicelte Bed. «Heil, Glück» statt, ja auch in 5 Mos. 30, 20. wird man richtiger *חַיִּים* als Gesamtbegriff ansehen und das folgende *חַיִּים אֶרֶץ* und die Verheißung des Wohnens im Lande als einzelne species des Glückes. Im N. T. verklärt sich dieser Begriff wohl überall zu dem des ewigen, seligen Lebens Matth. 7, 14. 18, 8. 9. Luc. 10, 28. — Die abweichende Lesart (vgl. Vulg.): *γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ* (mit Modifikationen) ist durch grammatisches Mißverständnis des *ὅτι* herankommt, welches auch in einigen andern Varianten durchblickt.

B. 6—8. Bei der Auslegung dieser dunkeln Worte, in deren Auffassung bei den Auslegern eine außerordentliche Divergenz der Ansichten statt findet, müssen wir uns vorzüglich durch den Zusammenhang leiten lassen. Es fragt sich einerseits, welchen Gedanken kann der Ap. dem in B. 5. ausgesprochenen entgegenzusetzen beabsichtigen, andererseits, welchen Gedanken setzt die Anwendung, die er B. 9. von dem Ausspruche macht, voraus? Die Frage, ob er eine eigentliche Weissagung citiren wolle, oder seine eigene Lehre vortrage,

warum die δικαιοσύνη ἐκ πίς. selbstredend auftrete, diese und andere Fragen werden mit größerer Sicherheit beantwortet, wenn man erst darüber mit sich eins geworden, welcher Gedanke in diesen Versen erwartet werden darf. Von B. 5. ausgehend wird man den Gegensatz erwarten: bei Christus aber kommt es auf den Glauben an, damit stimmt nun auch B. 9. 10. zusammen. Dem ποιεῖν sc. ἔργα ist gegenübergestellt das ῥῆμα (τῆς πίσεως) ἐν τῷ στόματι καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ, in diesem Gegensatz liegt aber auch das Moment, daß das πιστεῦν leichter sei, dasselbe ist auch in den Citaten B. 8. ausgedrückt; wir sagen demnach, der Grundgedanke von B. 6—8. ist der: «Während es dort im A. T. auf das schwierige Thun ankam, um das Leben und damit die Gerechtigkeit zu haben \*), wird hier nur das Glauben, eine Handlung des Herzens und Mundes gefordert.» Warum ist nun dieser Gedanke in die mosaischen Worte 5 Mos. 30, 11—14. gekleidet? Entweder weil der Ap. in diesen Worten wirklich den christlichen Gedanken gefunden hat (Calv., Cal., Reiche, Mey., Fr., Dlsb.), oder es sind ihm die alttestamentl. Worte als sein passendes Substrat für seinen eigenen Gedanken erschienen (Chrys. \*\*), Theod., Grot. [ὑπόνοια], Galirt [allusio], Beng. [suavissima parodia], Seml. [Attomobation], Rück., de W.). Aeltere, welche wie Calv., Cal. bei Moses sogar direkterweise den Sinn der Worte annehmen, den ihnen B. giebt, begnügen sich, darauf zu verweisen, daß bei Moses B. 11. auf die Herzensänderung, mithin auf die messianische Zeit hingewiesen sei, und daß das ῥῆμα bei Moses universam doctrinam verbi divini, mithin auch das evangelium, umfasse. Dabei mußte indes immer zugegeben wer-

\*) Vgl. B. 10. δικαιοσύνη und σωτηρία, welche zusammen ein Ganzes ausmachen.

\*\*) Chrys.: κέρχεται ῥήμασι τοῖς ἐν τῇ παλαιᾷ κειμένοις, σπουδάζων ἀεὶ τὰ τ. καινοτομίας κ. τῆς πρὸς ἐκείνην μάχης ἐγκλήματα διαφεύγειν τοῦτο γὰρ ὁ περὶ πίσεως ἐνταῦθα φησι, περὶ τ. ἐντολῆς αὐτοῖς λέγει Μωϋσῆς, δεικνύς ὅτι πολλῆς ἀπῆλυσαν παρὰ τ. θεοῦ τῆς εὐεργεσίας. Ähnlich ist Rück.'s Ausdruck, der Ap. habe seinem Gedanken „ein biblisches Kolorit“ geben wollen. S. die Ann. oben zu 9, 26.

den, daß die mit τούτ' ἐστὶ hinzugefügte Deutung nicht von Moses intendirt war, und Calv. nennt sie auch eine *expositio* der mosaischen Worte. Einen andern Weg hat Knapp (vgl. Glöckl.) in der lehrreichen Abhandlung über diese St. in den *Scripta Varii argumenti* S. 555. 2. A. eingeschlagen, indem er urgirt, es sei bei Moses B. 11. nicht von dem ganzen Gesetz, sondern von Einem Gebot die Rede, nämlich von dem der Liebe Gottes über Alles, B. 6. 10. 16. 20., und nun bemerkt, eine solche Liebe könne aber nicht ohne Glauben statt finden, mithin habe B. jene Worte auch von der Glaubensgerechtigkeit brauchen können. Zuvörderst ist indes zu bemerken, daß dieses Gebot der Liebe Gottes hier zusammenfällt mit dem Gebot der Gesetzbefolgung überhaupt, und sodann folgt doch daraus, daß nach christlicher Einsicht mit rechter Liebe der Glaube verbunden ist, noch nicht, daß Moses, was er von dem Gebot der Gottesliebe sagt, zugleich von dem ῥῆμα τῆς πίστεως und noch dazu τῆς πίστεως εἰς Χρ. sage\*). Ganz eigenthümlich neuerlich v. Gerlach in s. Erkl. des N. T. und Dsh. Der erstere findet den Einheitspunkt darin, daß doch schon die alttestamentl. Offenbarung ein Ausfluß der freien göttlichen Gnade gewesen, was hier gesagt wird, mithin vorzugsweise von dem Evangelium der freien Gnade Gottes gelte. Dsh.'s Meinung, in deren Auseinandersetzung ich indes die Strenge und Klarheit vermisse, ist, wie ich sie fasse, diese: «Da in 5 Mos. 30. die Verheißung gegeben ist, wenn Israel dem Gebote Gottes gehorche, so werde der Herr sie wieder sammeln, ihre Herzen beschneiden, indem das Gebot Gottes nicht fern von ihnen sei, so ist diese Stelle «unverkennbar messianisch.»» Freilich spricht Moses B. 11. nur von der *ἡτολή*, welche er selbst giebt, allein das Gesetz ist ja auch im N. T. als ein innerliches und durch den Glauben gewirktes, mithin die Vollendung jenes alttestamentlichen. Daher kann

---

\*) Auch die ähnliche Auskunft Sabolets ist unzulässig, Moses spreche von einer gründlichen Bekehrung Israels, welche non operum neque laboris sei, sed tantummodo cordis actio quaedam, adeo inanita in ipso te, ut ad eam suscipiendam non e summo coelo tibi detrahendum quidquam etc., daher könne P. diese Worte als Beschreibung des Glaubens gebrauchen.

Gott, «der Schöpfer der Glaubensgerechtigkeit»», zu dem Menschen sprechen: «Suche das Gesetzeswort nicht in den fernsten Fernen, Christus ist Fleisch geworden, und durch den Glauben an ihn ist nun das Gesetz dein inneres Eigenthum geworden, ist dir nahe.»» Gesezt, es wäre gegen diese Deduktion sonst nichts zu sagen, so ist damit doch noch nicht bewiesen, was bewiesen werden sollte, daß die mosaïschen Worte dem historischen Sinne nach den paulinischen Gedanken mit in sich schließen, es kommt dazu, daß der Gedanke sich auch nicht einmal streng mit den von B. angeführten Worten verbinden läßt, namentlich widerstrebt das *ἐν τῷ νόμῳ σου*, überdies scheint Dlsb. hier auf eine unzulässige Weise die Glaubens- und Lebensgerechtigkeit vermischt zu haben, denn er begründet den Zusammenhang des paulinischen dictum mit dem mosaïschen nur im Hinblick auf die letztere, während bei B. nur von der ersteren die Rede ist, welche vermittelt der historisch geschehenen Erlösung gerecht macht, vgl. *ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἠγάπησεν ἐκ νεκρῶν* (B. 9. \*). Die neuesten Interpreten sehen es so an, als ob B. bei Moses nicht nur eine Beziehung auf die Glaubensgerechtigkeit überhaupt, sondern sogar eine Andeutung der speziellen Beziehung auf Christus B. 6. 7. gefunden hätte. Mey.: «Der gefundene, orakulöse Geheimnissinn einer alttestamentlichen Stelle, wie oft ist er das gerade Gegentheil des eigentlichen Sinnes!» Daß der Ap. nicht berechtigterweise in den Worten des Moses eine Beziehung auf die Glaubens-

\*) Außerdem ist auch etwas Fremdes eingemischt, wenn Dlsb. S. 362. und 364. von dem „ewigen, in jedem Menschen schlummernden“ Worte redet, welches die Predigt nur von außen wecke; denn B. hat doch eben hier nicht die Empfänglichkeit des Menschen im Auge, sondern den objektiven Faktor der *δικ.*, nämlich das *ἔημα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν*. Aehnlich spricht Orig., der in B. 6—8. ein *θεῶν* von der Allgegenwart Christi des Lebenswortes sieht, von der *divinitas, possibilitas, vermöge deren Christus adest ubique, et medius est etiam eorum qui ignorant eum*, und von der *ἐνέργεια*, nach welcher er unter denen sei, bei denen sich Matth. 18, 20. erfüllt. Und Thomas Aqu. sagt ganz wie Dlsb.: *nec est inconveniens, si quod Moses dixit de mandato legis, hoc ap. attribuit Christo, quia Christus est verbum Dei, in quo sunt omnia Dei mandata.*

gerechtigkeit finden konnte, hat sich uns ergeben\*); daß er mysteriöserweise bei Moses seinen eigenen Gedanken ausgedrückt gefunden habe, ist aus folgenden Gründen nicht wahrscheinlich. Die Rabbinen verschiedener Zeiten haben sich in Behandlung des alttestamentl. Textes allerdings viele Willkürlichkeiten erlaubt, doch fragt es sich noch, ob sie so weit gegangen sind, auf alttestamentl. Stellen eine Argumentation zu gründen, bei denen sie erst willkürlich Worte weglassen und verändern mußten, um sie zur Argumentation brauchen zu können. Zwar führt Surenh. im *Bibl. catal.* S. 67. Stellen an, die zeigen sollen, quomodo veteres Hebraeorum theologi ad sensum allegoricum ex sacris paginis eliciendum interdum vocabula vocabulis substituerint; aber sowohl diese Beispiele, als die von Döpfke (*Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller* S. 72. und 184.) angeführten sind noch nicht entscheidend\*\*). Sollte sich indeß auch hier und da ein solches

\*) Allenfalls würde sich eine solche Berechtigung dann behaupten lassen, wenn man urgiren dürfte, daß doch die vollkommene Gottesliebe oder die Herzensbeschneidung dem Volke erst in der Zukunft bei seiner Belehrung und Sammlung verheißen werde 5 Mos. 30, 5. 6. 10.; nun ließe sich B. 11—14. damit so in Zusammenhang bringen: denn das Gebot der Gottesliebe liegt tief im Menschen begründet und kann ausgeübt werden (B. 14. „daß du es thuest“), die neutestamentl. Ökonomie aber bringt die Erfüllung. Allein B. 15—17. zeigt doch, daß die Möglichkeit der Erfüllung nicht bloß als eine zukünftig zu realisirende dargestellt wird, darum müssen wir den Nexus zwischen B. 11 ff. mit dem Vorhergehenden vielmehr so denken: Nachdem das Gebot Gottes offenbart ist, läßt es sich auch erfüllen. Freilich möchte hiegegen mit Calv. eingewendet werden: si de sola lege sermo esset, frivolum fuisset argumentum, quum nihilo sit facta facilior lex dei ante oculos posita, quam si procul abesset; indeß bei aller Richtigkeit dieser Bemerkung in einer gewissen Beziehung, ist sie doch insofern nicht richtig, als das allerhöchste Erforderniß zum Gutsseyn ist, daß man das Gute kennt. Allein, wenn auch der angeführten Auffassung der mosaischen Worte sonst nichts entgegenstände, so müßte immer zugegeben werden, daß wenigstens D. nicht diesen Sinn damit verbunden hat. Er hat nämlich bei Anführung von B. 14. gerade das ποιειν αὐτό weggelassen und auch das καὶ ἐν ταῖς χειρὶ σου, welches die LXX. eigenmächtig hinzugefügt hatten.

\*\*) Wenn in der von Surenh. aus *Chagiga* fol. 27. angeführten St. das *וְיָדָעְךָ* aus Cant. cant. c. 6, 7. durch *וְיָדָעְךָ וְיָדָעְךָ* vertauscht wird, so wird nur der sinnbildliche Ausdruck mit dem vertauscht, was er



Beispiel bei den Rabbinen finden, so glauben wir doch, daß B., der ja auch sonst nicht zu allen den geschmacklosen und grob willkürlichen Deutungen derselben herabgesunken ist, sich dessen nicht schuldig gemacht haben würde, einen alttestamentl. Ausspruch sich erst so zurecht zu machen, wie es hier geschehen ist, um sich alsdann auf ihn als auf Weissagung zu berufen. Er hat nämlich 1) aus den Fragen bei Mos. B. 12. 13. die Angabe des Zwecks hinweggelassen, warum man nicht in den Himmel zu steigen oder über das Meer zu gehen nöthig habe, 2) abweichend vom hebr. und griech. Text anstatt τὸ πέρας τῆς θαλάσσης das εἰς τὴν ἄβυσσον gesetzt, 3) in B. 14. das καὶ ἐν ταῖς χερσὶ σου der LXX. und das wichtige ποιεῖν αὐτό weggelassen, welches seinem Zwecke zuwider gewesen wäre. Unter diesen Umständen hat es gewiß mehr Wahrscheinlichkeit, daß die mosaischen Worte nur als Substrat seiner eigenen Gedanken gewählt sind, wie auch gleich nachher B. 13. 18., und zwar erklärt es sich auch, warum er gerade hier so verfährt, weil er nämlich andeuten will, daß, was Moses von dem Glück sagt, das Gesetz nahe zu haben, sich in noch viel höherem Sinne von dem Glaubensworte sagen lasse. (Vgl. Beil. I. zu m. Komm. z. Br. an die Hebr. 2. A. S. 21.). Es kommt dazu, daß sich alsdann um so eher erklären läßt, warum der Ap. nicht parallel mit B. 5. geschrieben περὶ δὲ τῆς ἐκ πίστεως δικ. οὕτω λέγει, sondern sofort die δικ. selbst redend einführt, warum er überhaupt hier so wenig als B. 13. 18. citirt. Schon Batabl. sagt: Mosen non citat, quia sensum Mosis non sequitur,

voraussetzlich bedeutet. Wenn in Berachoth fol. 11. bei Anführung von Jes. 45, 7. כֹּל בְּיָדַי statt כֹּל בְּיָדַי gesetzt wird, so geschieht dieses nur, um die Schrift nichts scheinbar Anstößiges sagen zu lassen, s. Döpfke S. 72 u. f. w. Größere Evidenz haben die von Döpfke S. 185. angeführten Beispiele; hier sagen Rabbinen geradezu: du kannst diese und jene Lehre aus dieser Schriftstelle nehmen, wenn du nur die Lesart andersst und z. B. Gen. 25, 23. יָיִם statt יָיִם liesst; indes hier hat das Ketib wirklich יָיִם, und überdies ist es bei diesen und andern Spielereien der Rabbinen sehr schwer, die Grenze zwischen eigentlicher strenger Argumentation und bloß wichtiger Anknüpfung zu bestimmen, zwischen כִּי וְכִי (Binf. Andeutung), welche letztere gar nicht prätenbirte, Auslegung zu sein, s. Döpfke S. 136.

d tantum ab illo verba mutuatur. Schärfer wäre der Gegensatz gewesen, wenn der Ap. dem Μωϋσῆς gegenüber Christum redend eingeführt hätte (Rück.). Warum er dies nicht gethan? Vielleicht, weil es ihm nicht passend schien, Christus sagen zu lassen, was gerade Moses gesagt hat.

Gehen wir nun zu dem Einzelnen zunächst in V. 6. 7. über.

V. 6. 7. *ἰπτεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* nach hebr. Sprachgebrauch «denken.» Im Hebr. steht bloß *חַשַׁבְתִּי*, in den LXX. γων; da P. sein Citat aus dem dortigen Zusammenhange ausnimmt, so drückt er das Verbot selbstständig aus. Die drei Fragen bezeichnen bei Moses die Rathlosigkeit, die auch dem Aeußersten greift, die in den fernsten Fernen sucht. *εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει* bezeichnet Sprüche. 30, 4. das höchste Schwierige, den Gegensatz zum Himmel bildet ἀβυσσος, Amos 9, 2. Der alttestamentl. Text lautet *בְּיַד מַיִם יִרְדּוּ*, in den LXX. *εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης*, auch dieses P. brauchen können, wenn es ihm nur darauf angekommen wäre, die Verlegenheit darzustellen, und nicht zugleich darauf, die Worte auf Christum zu deuten, denn das *εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει* ebenfalls ein Bild für die Ausführung von etwas sehr schwierigem Ps. 139, 9. Welches ist nun aber der Sinn der dem Ap. angeschlossenen Ausdeutung? Zunächst kommt die logische Auffassung des *τοῦτ' ἐστὶ* und die Fassung des Inf. Frage. Von dem einen Theil der Ausleger wird *τοῦτ' ἐστὶ* genommen, daß es angeht, womit jene Frage gleichzusetzen sei, nämlich mit einer Verwerfung der faktischen Erldg «das heißt oder das hieße Christum wieder herabzuführen» (alv. \*), Cocc., Calixt, Beng., Knapp, Rück. \*\*); in der andern Auffassung wird durch den Infinitiv der Zweck der Frage ausgedrückt «das heißt, um Christum herabzuführen», so die Meisten. Rück. setzt dieser Fassung entgegen: Sinn von *τοῦτ' ἐστὶ* erlaube sie nicht, «weil es nämlich ist = *δηλον ὅτι* sei»; *δηλον ὅτι* könnte ja überhaupt hier

\*) Calv.: tantundem valet acsi dicas.

\*\*\*) Rück.: „Wer nun noch fragte, wer wird denn wohl in den Himmel steigen, um ein *σημα* dieser Art herabzubringen, der urtheilte offenbar, der Messias sei noch nicht erschienen, habe noch nichts für das der Menschheit gethan.“

nicht stehen, sondern nur ein näher bestimmendes *καί* — *ye* «nämlich», wofür allerdings auch *τοῦτ' ἔστι* gesetzt wird (R. 7, 18. Hebr. 7, 5.), aber *τοῦτ' ἔστι* braucht man hier auch nicht einmal «nämlich» zu übersetzen, es dient, wie *τοῦτ' ἔστι* B. 8. und R. 9, 8. (vgl. die Anm. z. d. St.), zur Angabe, in welchem Sinne P. die alttestamentl. Worte nimmt, und man hat nur vor dem Xp. *καταγγεῖν* die Frage noch einmal hinzuzudenken. Gegen die Rückf. Fassung dürfte aber dieß anzuführen seyn: 1) daß man bei ihr nach *τοῦτο* ein *γάρ* erwarten würde, welches auch Crell wirklich ergänzt, 2) daß das dritte *τοῦτ' ἔστι* B. 8. voraussetzen läßt, auch hier werde die Phrase die Ausdeutung des Ap. angeben, 3) daß man alsdann die Rückbeziehung in B. 9. auf diese Worte, die offenbar darin liegt (s. die Ausleg. von B. 9.), verkennen muß. In welchem Sinne denkt sich nun der Ap. die Fragen gethan, und was will seine Ausdeutung sagen? Die verschiedenen Auffassungen reduciren sich darauf, daß die Fragen entweder als Fragen des Zweifels, oder als Fragen der Verlegenheit, oder als Fragen der Angst angesehen werden. Das Erstere ist schon die Ansicht von Chryf., Theod., Cr., Mel., Esté u. A. Im Allgemeinen ist dann der Gedanke dieser: dort kam es auf Werke an, hier heißt es, du mußt nicht zweifeln, sondern glauben. Dieser Gedanke wird verschieden modificirt; Chryf.: «damit die Juden nicht sagten, hier haben diejenigen (die Heiden) die größere Gerechtigkeit gefunden, die nicht einmal die geringere gefunden hätten, zeigt P. *ὅτι κορυπέρα αὐτῆ ἢ ὁδοῦ ἐκείνης*. Damit aber nicht darum dieser Weg für verächtlich gehalten würde, weist er nach, daß es auch beim Glauben viel zu überwinden giebt, und daß man sich die bedenklichen Fragen über die Mysterien aus dem Sinne schlagen muß» \*). Bei dieser Fassung leuchtet jedoch weder der Gegensatz von B. 6. zu B. 5., noch der von B. 7. zu B. 8. ein. Eine Modifikation dieser Ansicht der Stelle ist die Erklärung von Cr., Corn. a Lap., Zeget,

\*) De f. führt eine Erklärung an, nach welcher eben aus dem von Chryf. erwähnten Grunde die Glaubensgerechtigkeit sogar als die schwerere dargestellt würde.

Koppe, Mey., de W.: «wenn du glaubst, so brauchst du nicht jene Fragen zu thun, um dich zu überzeugen, daß Christus auf die Erde gekommen und aus der Unterwelt wieder auferstanden, der Glaube braucht nicht den äußern Augenschein.» Anderes zu geschweigen, verliert auch diese Fassung den Gegensatz zu B. 5. aus dem Auge. Als Frage der Verlegenheit werden die beiden Sätze angesehen von L. Cappellus, Wolf, Rosenm., Stuart u. A., ganz in demselben Sinne, in dem sie bei Moses gesetzt sind, als sollte nur die leichte Möglichkeit, Christum zu erkennen, dargelegt werden; aber was wäre dieß für ein Gegensatz zu dem, was in B. 5. als das Charakteristische der alttestamentl. Oekonomie angegeben ist? Wir müssen mit Calv., Beza, Pisc., Calixt, Beng., Knapp, Fr. eine Frage des Schmerzes, der Angst annehmen, und zwar aus dem Grunde: als das Charakteristische der alttestamentl. Oekonomie war B. 5. die Nothwendigkeit des Thuns angegeben; da dieses Thun unvollendet bleibt, so ist keine Gewißheit für die *ζωή* vorhanden, das Ev. eröffnet einen leichteren Weg, den B. 8. anzeigt, den Weg des Glaubens. Dieser Erklärung wird die beruhigende Abmahnung der *dux. ἐκ πίζ.* vorangeschickt, welche darthut, daß das Objekt des Glaubens, die Gerechtigkeit in Christo vorhanden ist. Auf diese Ausdeutungen wird nämlich B. unserer Ansicht nach so geführt: das Hauptstück des Glaubens ist die Rechtfertigung, welche ohne Christi Erscheinen auf Erden und ohne seine Auferstehung von den Todten (B. 9. R. 4, 24. 25.) nicht zu Stande kommt, daher läßt es denn der Ap. nicht dabei bewenden, die Fragen der Verlegenheit einzuführen, sondern giebt ihnen auch die bestimmte Ausdeutung: «um Christum auf die Erde herabzuholen oder um Christum aus dem Grabe heraufzuholen.» — Noch sind zwei Auffassungen zu erwähnen, bei denen zwar ebenfalls die Frage als eine Frage des Schmerzes genommen, aber das Moment in den Worten *τοῦτ' ἔστ' κ. τ. λ.* anders gefaßt wird. Nach Fr. soll es nämlich dieses seyn: *noli tecum cogitare, equis coelum scandet? profectionem dicit hac mente in coelum suscipiendam, ut (salutem faciendo et laborando paraturus[?]) inde Messiam, hominum servatorem, ad homines de-*

ducamus, ebenso dann bei der zweiten Frage. Diese Fassung behält den Zusammenhang streng im Auge, und hätte B. jenes Moment des Thuns selbst hervorgehoben, so müßte man es sehr passend finden, da er dieses aber nicht gethan hat, so kann man auch keinen Nachdruck darauf legen. Einige andere Ausleger nehmen einen auf das Subjekt bezüglichen Zweck des Hinauf- und Hinabsteigens an. Beza: quis in coelum ascendet, et quis descendet in abyssum? Ut me nimirum illuc deducat et hinc eruat? At contra fides suggerit, Christum eum esse, qui in coelum ascendit, ut nos secum eo eveheret, impleta omni justitia, et in abyssum mortis descendit, ut persoluta poena pro nobis eum aboleret, qui mortis habet imperium, ebenso Calv., Crell. In den Zusammenhang paßt diese Auffassung vollkommen, aber wer kann glauben, daß das bloße ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν von B. auf ein ἐτοιμάζειν μονὰς ἐν οὐρανῷ bezogen sei (Joh. 14, 2.)? und wie dunkel wäre wieder der Sinn in dem καταγαγεῖν τὸν Χριστόν! — Es bleibt noch übrig, eine Ansicht zu prüfen, welche sich schon bei Thom. Aq. angegeben findet und neuerlich von Reiche vertheidigt worden, daß nämlich bei der ersten Frage von einem Zweifel an der Erhöhung des Messias die Rede sei. Man muß zugeben, daß B. 9. (s. die Erkl. von B. 9.) diese Ansicht begünstigt. Allein wir können erstens nicht glauben, daß diese Fragen sich auf Zweifel beziehen, zweitens könnte der, welcher bezweifelt, ob Christus im Himmel sei, zwar verlangen, Christum dort zu sehen, aber nicht, ihn von dort herabzuführen (Fr.).

B. 8. 9. Die Form der Rede ist ungenau, da das ἀλλὰ τί λέγει voraussetzt, als habe der Satz ἡ δὲ κ. τ. λ. B. 6. eine Negation enthalten: die Glaubensgerechtigkeit sagt nicht so, sondern u. s. w.; diese Ungenauigkeit hat denn auch bei der It., Vulg. u. N. den Zusatz eines ἡ γὰρ ἡ veranlaßt. B. 6. 7. enthielten den Gedanken: die Gerechtigkeit braucht nicht erst ausgewirkt zu werden, Christus hat sie schon vollendet, nun kann B. 8. sagen: «Während das Gesezeswort, um die ζωὴ (welche die Gerechtigkeit voraussetzt) zu bewirken, erst ein ποιεῖν erfordert, und daher eigentlich nicht ἐγγύς ist, läßt sich dieß vom Glaubensworte mit größerem Rechte aus-

fagen, welches nur in Mund und Herz zu seyn braucht, um die Gerechtigkeit und mit ihr die ζωή dem Menschen zuzuwenden.» Τοῦτ' ἐστὶ führt, wie vorher, die Ausdeutung ein. Πῆμα auch sonst im N. T. nach hebr. Sprachgebrauch im Sinne von ἡ διδασχὴ, ὁ λόγος; der Gen. τῆς πίστεως bezeichnet den Inhalt der Lehre, vgl. ἀκοή τῆς πίς. Gal. 3, 2., οἱ λόγοι τῆς πίς. 1 Tim. 4, 6. Der Plur. κηρύσσομεν wird von den meisten Auslegern auf die Gesamtheit der Ap. bezogen, von anderen auf P. selbst, und wie die Auffassung des Plur. an anderen Stellen schwankt und namentlich in der wichtigen 1 Kor. 2, 10 ff., so kann man auch hier ungewiß seyn. Ich glaube indes, daß sich dort die Beziehung des Plur. auf P. selbst zu hoher Wahrscheinlichkeit erheben läßt, und daß sie wohl auch hier vorzuziehen sei, wengleich der Ap. R. 15., wo er nur von seinen eigenen Angelegenheiten redet, immer den Sing. gebraucht. Gal. 2, 2. 5, 11. schreibt er κηρύσσω, dagegen 1 Kor. 1, 23. 15, 11. 2 Kor. 4, 5. κηρύσσομεν. — Ὅτι wird von Vulg., Beza, Rück. und den Meisten εἰδικώς genommen, als Angabe des Inhaltes des κήρυγμα, besser Luth., Grell, Reiche u. A. als kausal. Zunächst wird es weniger passend seyn, als Inhalt der Predigt vom Glauben sogleich auch die Forderung des Bekenntnisses mit hinzustellen, das Bekenntniß hätte der Ap. wohl überhaupt hier nicht so hervorgehoben, wenn ihn nicht jene mosaische St. darauf leitete, die in ihren andern Theilen sich so wohl zum Ausdruck seines Gedankens eignete. Sodann ergibt sich ein so zusagender Zusammenhang, wenn wir annehmen dürfen, daß B. 9. den Beweis für die eben vorangegangene Ausdeutung gebe. Endlich spricht für die kausale Fassung auch dies, daß ja sonst nicht das ἐν τ. σώματι σου voranstehen würde; da, wo P. seinen eigenen Gedanken ausdrückt, hat er es nachgesetzt B. 10. Ein Versehen ist es, daß so viele Interpreten bloß bei dem zweiten Gliede von B. 9. die Rückbeziehung auf B. 7. und nicht zugleich auch bei dem ersten auf B. 6. beachten, auf welche doch schon von Aelteren, wie Cal., Efte, aufmerksam gemacht wurde. Bei ihrer Beachtung verstärkt sich der Eindruck, mit wie vieler Kombination der Ap. den ganzen Abschnitt behandelt hat. Liegt in dem zweiten Gliede eine Beziehung

auf B. 7., so kann man nicht anders, als auch in dem ersten Gliede eine Beziehung auf B. 6. erwarten. Und so müßte denn also das Bekenntniß, daß Jesus der κύριος ist — κύριος nämlich ist Prädikat und Nachdruck halber vorangestellt, wie 1 Kor. 12, 3. — dieses Bekenntniß müßte der Anerkennung der Wahrheit *καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* gleichkommen \*).

\*) Hier berücksichtigen wir nun den Grund, welchen Keiche (s. oben S. 550.) aus dieser St. für die Ansicht entlehnt hat, daß B. 6. einen Zweifel an dem Seyn und Herrschen Christi im Himmel, an dem Sitzen zur Rechten Gottes ausdrücke. Er beruft sich nämlich auf Phil. 2, 9—11., wonach Christus erst als der Erhöhte der κύριος geworden sei, und dieselbe Folgerung kann man aus Eph. 1, 22. ableiten. Aber abgesehen davon, daß jener Auffassung, wie gezeigt, andere wichtige Schwierigkeiten entgegenstehen, kann nicht zugegeben werden, daß die apokryphische Zeit dem Erlöser das Präd. κύριος bloß im Zustande der Erhöhung beigelegt habe. Parles zu Eph. 1, 2. bemerkt: „Es ließe sich überhaupt sagen, daß nach dem Ap. Christus in dreifacher Beziehung als Herr erscheine: 1) als Schöpfer (Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6.), 2) als Erlöser (Apg. 20, 28.), 3) als erhöhter Menschensohn (Phil. 2, 11).“ Der Zusammenhang dieser Worte mit der vorhergehenden Erkl. bei dem trefflichen Exegeten, sowie auch diese Erkl. selbst ist mir indes nicht recht deutlich. Der Erlöser ist schon in seinem Erbdenleben von den Seinigen κύριος genannt worden, und verlangt dieses selbst (Joh. 13, 13.), auch zeigt eben diese St., daß der Name nicht ganz gleich mit ὁ δεικνύμενος gebraucht wurde, vielmehr wurde wohl schon damals von den Jüngern das Moment der Machtvollkommenheit hineingelegt, wie ein solches Bewußtseyn am stärksten bei Thomas ausbricht Joh. 20, 28. Bei P. ist Christus κύριος für die Christen, insofern er das Haupt der Gemeinde ist, und es liegt in dem Ausdrucke die vollkommene Dependenz der Mitglieder von ihm Apg. 10, 36. Röm. 14, 4. 8. 1 Kor. 8, 6. 12, 5. und auch gleich nachher in unserm Kap. B. 12. (über die Berechtigung, diese St. und Ap. 10, 36. hier anzuführen, s. zu B. 12.). Diese κυριότης muß der Bestimmung nach Christo von Anfang an zugekommen seyn, wenngleich sie in seinem irdischen Zustande noch nicht vollkommen in die Erscheinung getreten war. Eph. 1, 22. spricht eben von der faktischen Realisirung seiner Würde, und Phil. 2, 11. sagt ausdrücklich nur dies, daß er alsdann als κύριος werde anerkannt werden. Mit Rücksicht auf die in seinem Wesen begründete Bestimmung nennt P. 1 Kor. 15, 47. Christum auch wirklich *τ. κύριον ἐξ οὐρανοῦ*, welche St. zugleich beweist, daß die Formel *καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* für die Menschwerdung auch paulinisch ist. Wie viel der Ausdruck κύριος ἐστὶν Ἰησοῦς, mit wahrer Ueberzeugung ausgesprochen, für P. enthält, zeigt 1 Kor.

V. 10. Was V. im 9. V. mit Rücksicht auf seine Ausdeutung gesagt, drückt er hier nun als eigene Lehre aus, daher auf keinen Fall dieser V. mit Griesb. und Knapp in Klammern zu schließen. Auch darf καρδια nicht mit Luth. «von Herzen» übersetzt werden, sondern es bezeichnet, wie ἐν τῇ καρδιᾷ V. 9., das Medium. Καρδια und νόμος bilden bei dem Ap. vielleicht sogar einen bewussten Gegensatz zu χεῖρες, welches ein Korrelatum der ἔργα ist; das Glauben als die Wurzel des Bekenntnisses wird hier mit Recht vorangestellt, es verhält sich zu diesem, wie Wesen und Erscheinung, Galv.: non est ignis, ubi nihil flammae neque caloris. Wer da, wo Gelegenheit ist zu bekennen, nicht bekennet, giebt zu erkennen, daß es auch noch an der Festigkeit des Glaubens fehle, daher das große Gewicht, welches auch Christus Matth. 10, 32. auf das Bekenntnis legt. Dasselbe Verhältniß nun, in welchem Glaube und Bekenntnis zu einander stehen, findet auch zwischen der δικ. und σωτ. statt, denn die σωτ., als die Seligkeit mit in sich fassend, ist als Erscheinung des Zustandes der δικ. anzusehen. Sehr richtig hat über dieses Verhältniß, aus welchem folgt, daß wir hier so wenig, als R. 4, 25., einen bloßen μεσιτιμὸς haben, namentlich Crell gesprochen, welcher die σωτ. den terminus ultimus und apex justificationis nennt. Von Rück. ist schon bei dem σωθῆσθαι V. 9. die Bemerkung gemacht worden, daß der Ap. es absichtlich anstatt des ἵσταναι V. 5. gebraucht habe, indem bei diesem der Mensch noch nicht als Sünder gedacht sei, wohl aber bei der σωτ. Aber wußte denn der Ap. nicht, daß auch Moses jene Gesetzesworte zu Sündern gesprochen?

V. 11. 12. Zu welcher Begründung dient hier das γὰρ? Es ist diese: das Schriftwort verheißt dem Glauben Errettung, so erweist sich also auch, daß sie nicht von der Erfüllung des mosaischen Gesetzes abhängt, daß der Ausspruch V. 10. Wahrheit hat, und V. 10. 11. bekräftigen zusammen den Gesamteinhalt von V. 4. Das Citat ist aus der schon früher R. 9, 33. angeführten St., nur daß das Part. ὁ πι-

12, 3. Ueber die Bed. der Auferstehung Christi für die Rechtfertigung s. zu R. 4, 25.



*εὐών* hier noch durch *πᾶς* verstärkt wird \*). Befremdend ist es freilich, daß der Ap. dieses *πᾶς* in seine griechische Citation aufgenommen hat, obwohl es sich weder im hebr. Texte, noch in den LXX. findet, indefs liegt es dem Sinne nach schon in dem Part. *וְיִשְׁמְעוּךָ*. *Πιστεύειν* mit *ἐπί* c. dat., auch Luc. 24, 25. 1 Tim. 1, 16., wird am richtigsten der von Win. gegebenen Erkl. der Formeln *πιστεύειν εἰς* und *ἐπί τινα* (Gramm. 4. A. S. 191.) analog erklärt «glaubend auf jemand sich stützen», indem das *ἐπί* wie in *ἐπὶ ἄρτι* zu nehmen ist. Der Begriff des Glaubens geht bei diesen Formeln niemals in dem des Vertrauens ganz unter, wie ja auch Vertrauen das Glauben immer als Basis voraussetzt. — *ὅς καταιοχυνθήσεται*, wofür die LXX. *ὃς μὴ καταιοχυνθήσεται*, drückt das hebr. *שֶׁנֶּאֱמַר* s'd nur dem allgemeinsten Sinne nach aus; *καταιοχυνθήσεται*, in den LXX. dem hebr. *עִוָּבֵי עַל* entsprechend, ist das zu Schanden werden in seiner Hoffnung, und es darf also 1 Joh. 2, 28. verglichen werden. — Die erste Hälfte von B. 12. drückt denselben Gedanken aus, wie 3, 22., um so eher haben die Ausleger auch den Sinn der zweiten Hälfte als verwandt mit 3, 29. ansehen zu dürfen geglaubt, und *κύριος πάντων* auf Gott bezogen (Theod., Grot., Koppe, Reiche); dagegen entscheidet für die Beziehung auf Christum (Orig., Chrysf., Cal., Beng. und die meisten Neueren), daß das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου* und das damit verbundene *πιστεύειν* B. 14., wenn es bloß im Allgemeinen das Anrufen und das Glauben an Gott wäre, eben so gut auch von den Juden als solchen prädicirt werden könnte. *Ὁ αὐτός κύριος* ist nicht mit Luth., de W. als Subj. zu betrachten, sondern nach dem, was der Zusammenhang erfordert, ist *κύριος πάντων* als Präd. von *αὐτός* anzusehen. Der Sinn, in welchem hier Christus Herr der Juden und der Heiden genannt wird, ist kein anderer, als der in Apg. 10, 36., und in beiden St. ist es auch im Wesent-

\*) Wiewohl nämlich K. 9, 33. viele Zeugen das *πᾶς* lesen, so ist es doch daselbst aus dem Text zu entfernen, da es von sehr wichtigen Autoritäten, wie A B D E F G, dem Syr., It. u. X. ausgelassen wird, und der Verdacht nahe liegt, daß es aus unserer Stelle dorthin gekommen sei.

lichen kein anderer, als der zu B. 9. angegebene; denn richtig bemerkt Mey. zu der St. in der Apg.: «Christus ist Aller Herr, insofern die Theokratie, die er regiert, Alle zu umfassen bestimmt ist, und auch die Verächter einst seinem Gerichte verfallen.» *Πλουτεῖν εἰς τινα* «reich seyn in Bezug auf», so daß man mittheilen kann. Was die Beschaffenheit dieses Reichthums Gottes betrifft, so ist an diejenigen geistlichen Güter zu denken, durch welche man eben ein Mitglied des Reiches Gottes wird \*). Dadurch, daß der Ap. das *ἐπιχαλεῖσθαι* zur Bedingung macht, erklärt er die selbstthätige Aneignung des von Gott dargebotenen Heils für nothwendig.

B. 13. Die ausgesprochene Wahrheit wird durch das prophetische Wort Joel 3, 5. bestätigt, welches der Ap. ohne Citationsformel einführt, entweder, weil dieser Ausdruck schon allgemein bekannt war, oder weil er ihn nur als Ausdruck seines eigenen Gedankens gebrauchte. Wenn Fr. hier und B. 18. nur das Erstere zugiebt und das Letztere ausschließt, so ist dieß eine willkürliche Bestimmung, da sich beides in vielen Fällen nicht trennen läßt; denn wenn Jemand einen fremden Ausdruck als Substrat für seinen eigenen Gedanken gebraucht, so wird es nicht leicht mit Ausprüchen geschehen, die sehr unbekannt sind, und somit schließt das letztere das erstere nicht aus, wengleich zuweilen nur der erstere und nicht der letztere Grund obwaltet. So scheint es, daß Eph. 5, 31. die Citationsformel nur deshalb fehlt, weil dieser Ausdruck allgemein bekannt war, dagegen wird man bei Stellen, wie 11, 34. 35. 1. Kor. 15, 32. 2 Kor. 9, 7., anerkennen, daß der Ap. die Citationsformel ausließ, weil er sich die alttestamentl. Worte selbst aneignete. Bei 11, 35. sagt Fr. selbst: Paulus, quae pie sensit, sacra Jesaiae voce enunciauit. Hat B. nur seinen eigenen Gedanken mit den Worten des Joel ausdrücken wollen, so ist es um so unbedenklicher, wenn er *κύριος* auf

\*) Calv.: ubi notandum, Patris nostri opulentiam largitate non minui, ideoque nihil nobis decrescere, quamlibet alios multiplici gratiae suae affluentia locupletet. Non est ergo, cur invidiant alii aliorum bonis, perinde acsi quid ipsis propterea deperiret.

so geschieht dieses doch vorzugsweise nur, wo vom Organismus der Kirche die Rede ist, und immer ist Gott die letzte Quelle. Solche Gottesboten werden geschildert Jes. 52, 7. in dem Abschnitte, welcher nach Befreiung aus dem Exil die messianische Zeit verkündet. Die schöne malerische St., welche von den LXX. mißverstanden worden, wird bei B. mit Rücksicht auf die Textesworte angeführt. Die Uebers. der LXX. ist unverständlich und lautet: *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόντος εὐαγγελιζόμενον ἀκοῆν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενοι ἀγαθὰ κ. τ. λ.* Man sieht hieraus, wie aus den Citaten R. 9, 17. 11, 4. 33. 1 Kor. 15, 54., daß der Ap. mit Uebersetzung von der Uebersetzung der LXX. abwich, wo dieselbe nach seiner Ueberzeugung den Sinn nicht richtig ausgedrückt hat. Da das Herankommen der Boten geschildert werden soll, so werden nach poetischer Anschauung die Füße hervorgehoben, wie in der verwandten Stelle des Nahum 2, 1., vgl. Ap. 5, 9. und Sophokles Electr. B. 1350. (1357.). Vgl. die Beispiele, welche Markland zu Eur. Suppl. B. 90. (101.) gesammelt hat. Auch in dem neueren rabbinischen Werke Sifkune Sohar fol. 32, 1, 2.: «So lange du noch nicht den bunten Regenbogen in den Wolken erblickst», *יְהֵאָהָרָה הַקָּדוֹן בְּעַלְמֵנוּ*. Beng.: *pedes eminus (pulchri), quanto magis ora cominus.* Dem *εὐαγγελιζεσθαι* und *εἰρήνη* giebt der

\*) Doch geschieht dieß nicht durchgängig (s. R. 15, 10. 12.), sondern wo es ihm erheblich scheint. Derselbe Fall findet bei den Citaten des Matthäus statt. Das Resultat der von Credner in den Beiträgen zur Einl. in die bibl. Schriften B. II. und in seiner Einl. in's R. X. 1. B. 1. Abth. darüber angestellten Untersuchung ist dieses, daß sich der Evangelist im Ganzen mehr an die Uebers. der LXX. anschließt, bei den messianischen Beweisstellen aber dem hebr. Texte folgt, der nach Credner's Meinung an einigen Stellen nach einem alten Targum geändert war. Diese letztere Annahme ist entbehrlich, der Anschluß aber an die LXX. im Allgemeinen und an den hebr. Text gerade bei diesen wichtigen Stellen begreiflich, ohne daß man durch die Benutzung der LXX. zu dem Schluß berechtigt wird, daß unser griechischer Matthäus keine Uebersetzung eines aramäischen Originals seyn könne. Vielmehr ist der Uebersetzer so verfahren, wie etwa ein deutscher Homilet, der in den weniger wichtigen Stellen die lutherische Uebers. anführte, in denen aber, auf welche er sich ankam, nach dem Urtext selbstständig übersetzte.

Ap. hier ohne Zweifel die neutestamentl. Bed., vgl. *εὐαγγ. εἰρήνης* Eph. 6, 15. In cod. A B C und einigen anderen Autoritäten ist *εὐαγγελιζομένων εἰρήνην τῶν* ausgelassen, offenbar nur, indem das Auge der Abschreiber von dem ersten *εὐαγγελιζ.* zum zweiten abirrte. Cod. A B C D E G lassen auch den Art. *τὰ* vor *ἀγαθά* aus — wie Fr. meint, mit Unrecht durch das artifellose *εἰρήνην* dazu verleitet, aber andererseits läßt sich auch behaupten, daß der Ap., da er dem *εἰρήνην* den Artikel nicht beigegeben, ihn auch bei *ἀγαθά* nicht gebraucht haben werde.

B. 16. 17. Das Kommen der Boten schließt das Erschallen des evangelischen *κῆρυγμα* mit in sich. Der Unglaube Israels wird hier, wie Joh. 12, 38., als vorausgesagt erwiesen aus Jes. 53, 1. *Ὁὐ πάντες* bezieht sich, wie vorher bemerkt, nicht auf die Einzelnen unter Heiden und Juden, sondern ausschließlich oder wenigstens vorzugsweise auf die Masse der Juden, im Gegensatz zu der Masse der Heiden. *Ἀκοή*, in der alttestamentl. St. dem *שמעו* entsprechend, «das Gehörte», h. i. die Botschaft. Da Jesaias beim Vernehmen der Botschaft den Glauben daran fordert, so leitet der Ap. daraus ab, daß der Glaube überhaupt durch das Vernehmen der Botschaft bedingt sei. Den zweiten Theil seiner Folge *ἢ δὲ ἀκοή διὰ ἡμῶν θεοῦ* soll B. nach Mey.'s Ansicht aus dem *κύρις* ableiten, welches sich übrigens nicht im hebr. Texte findet. Nothwendig ist die Annahme wohl nicht, daß er diesen Satz ebenfalls aus dem Citate gefolgert habe, da sich derselbe von selbst verstand, insofern jedoch der Ap. durch das hinzugesetzte *κύρις* allerdings zu erkennen giebt, daß er sich den Propheten im Gespräch mit Gott denkt, so wird jene Beziehung wahrscheinlich. Heum., Rölln., Rück. wollen *ἀκοή* hier, wie Gal. 3, 5., von dem Akte des Hörens verstehen, wofür die Frage *μηὶ οὐκ ἤκουσαν* B. 18. zu sprechen scheint, aber das Wort kann doch in der Folgerung keinen anderen Sinn haben, als im Citat, und da es ursprünglich «das Gehörte» bedeutet und an und für sich doppelstimmig ist, so konnte sich die Frage *μηὶ οὐκ ἤκουσαν* immerhin anschliefen. Hat nun *ἀκοή* die Bed. «Botschaft», so wird *ἡμῶν θεοῦ* am besten mit Beza, Pisc., Seml., Mey. in der Bed. «Befehl» genommen; denn wollte man es, wie das

hebr. **וְהָיָה דְבַר יְהוָה** von dem an den Ap. gelangten Gotteswort verstehen, so läge doch etwas Tautologisches darin, indem die Botschaft eben in nichts Anderem, als in diesem besteht. Dazu kommt, daß schon von Beza scharfsinnig bemerkt wird, diese Folgerung in V. 17. sei eine kompendiarische Zusammenfassung des Ketten schlusses, des Glaubens, Vernehmens und Gesandtwerdens. Die Lesart *Χριστῶν* in B D\* E, Vulg. u. A. ist wohl nur aus der Voraussetzung abzuleiten, daß der Ap. *ἀποή* schon in dem engen Sinne von *εὐαγγέλιον* genommen habe.

V. 18. Das «aber» bildet den Gegensatz zu der Folgerung, welche aus den vorhergehenden Worten gezogen werden könnte, ebenso V. 19., vgl. *ἀλλά* in den Fragen Luc. 7, 25. 26. und Xen. Exp. Cyri 2, 5, 18. Auch in der rabbinischen Dialektik: **אָבֵר אָבֵר אָבֵר** «ich aber sage.» Die Wiederholung des *ἀλλά λέγω* in V. 19. dient zur Emphase, wie *at — at*, und auch das doppelte *ἀλλά* öfter bei Klassikern, Beispiele bei Wytttenbach zu Phaedo S. 142., ed. Lips. 144. *ἤκουσαν* mit Rücksicht auf das vorhergehende *ἀποή*. Ueber *μενοῦνγε* s. zu 9, 20. Der Ap. eignet sich die Psalmverse aus Ps. 19, 5. nach den LXX. an; was der Psalmist von der Stimme Gottes in der Natur ausgesprochen, das realisiert sich nun auch bei der Offenbarung durch das Evangelium. *Αὐτῶν*, welches im Ps. auf die Himmel geht, bezieht P. wahrscheinlich auf die Boten des neuen Bundes \*). Bedenkt man, was es einem Juden bedeuten mußte, die göttliche Offenbarung, die bis dahin nur in dem engen Kreise Judäas verkündet wurde, nun durch viele Boten an die Griechen, an die Römer, an die Barbaren gebracht zu sehen, wie sich ein P. dabei vorstellen mußte, daß nun ein Feuer in die Menschheit geworfen worden, welches von Geschlecht zu Geschlecht fortzündend eine ganz neue Ordnung der Dinge auf der Erde

\*) Wohl mit größerer Strenge, als es P. selbst gethan, führt D I s h. den Parallelismus durch, indem er sagt: „P. betrachtet die Kirche als ein neues Werk des schöpferischen Gottes, deren Gebilde, die Heiligen, mit ihrem Lobgetön die Welt durchbringen und Alles mit in die gemeinsame Begeisterung hineinziehen. Was sich dieser Wirkung entgegenstellt, wie die Juden, schließt sich selbst von der Freude der neuen Welt aus.“

ein offener Gnadenweg, sobald man nur den Herrn anruft, an der Einladung zu diesem Anrufen hat es auch wahrlich nicht gefehlt, wohl aber an Gehorsam gegen das Ev., wie auch schon Jes. vom Unglauben an die gehörte Predigt spricht, aus dessen Worte also hervorgeht, daß der Glaube aus dem Hören der Predigt kommt. Und nun frage ich: können die, welche nicht gehorcht haben, wohl auch sagen, daß sie nicht gehört haben? Vielmehr ist die Predigt weit über die Grenzen Judäas hinaus über die Erde gegangen: und nun frage ich: hat dieß Israel etwa nicht vorausgewußt, oder ist nicht schon im alten Bunde sowohl die Annahme der Heiden, als die Widerspenstigkeit Israels verkündigt?

V. 14. 15. \*). Οὐν folgernd «da das ἐπικαλ. erforderlich ist.» Die codd. schwanken und haben theils das Fut., theils den conj. aor., so auch K. 6, 1. und an mehreren Stellen, s. Winer 4. A. S. 261. Fr. hat Gründe für die Beibehaltung des Ind. zusammengestellt, die indes nicht entscheidend sind. Die Attraction, welche aufzulösen in πῶς ἐπικαλέσονται τοῦτον, εἰς ὃν κ. κ. λ., ist häufig, s. Kost Gramm. 4. A. S. 470.; auffallenderweise meint de W., daß es an Beispielen dafür fehle. Das Subj. sind die πάντες in V. 12., so daß für κηρύξουσιν das Subj. aus κηρύσσοντος herauszunehmen ist, auf eben diese πάντες bezieht sich dann wieder V. 16. Ἀκούειν τινός hier so, daß der τις das Objekt des Hörens ist, indem der Gen. sowohl den Stoff, als den Urheber des Hörens bezeichnet, Kühner §. 528. Num. 3. Οὐ nicht als Neutr., denn es ist Fortsetzung von εἰς ὃν, es geht die Beziehung auf Christum fort, der angerufen werden soll. Als das ausführende Subj. in ἀποκαλῶσι ist nicht Christus zu denken (Dish.), der Ap. hat bei dem unbestimmten Ausdruck wohl überhaupt nicht an ein bestimmtes Subj. gedacht, wäre es aber der Fall gewesen, so würden wir doch Gott als Subj. ansehen, denn wenn auch 1 Kor. 12, 5. und Eph. 4, 11. die Ämter in der Gemeinde auf Christum zurückgeführt werden,

\*) Mel.: diligentissime hic locus observandus, ut sciamus, in modo D. sit efficax in nobis, nec quaeramus alias illuminationes praeter verbum.

hende Stellung in den codd., cod. A C D E F G, It, Vulg. u. m. A. lesen nämlich *μη Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω*, so auch Griesb., Lachm., Fr. Namentlich Fr. und Rück. sehen es so an, als ob dadurch entschieden der ganze Nachdruck auf *Ἰσραὴλ* falle, und *γινώσκαι* nun nicht mehr «erkennen, verstehen», sondern «erfahren» heißen müsse; allein, wie zu K. 3, 6. gezeigt, so kann das Wort, welches den Nachdruck hat, auch die letzte Stelle des Satzes einnehmen \*). Demnach können wir auch in der Voranstellung von *Ἰσραὴλ* keinen entscheidenden Grund dafür finden, daß im Vorhergehenden von den Heiden die Rede gewesen seyn müsse. Am nächsten läge es nun, aus dem Konterte *τὸ εὐαγγέλιον* als Objekt zu ergänzen, und dem *μη οὐκ ἔγνωσαν* parallel wäre die Frage, ob sie, wenn auch gehört, doch nicht verstanden hätten, so Chrys., Theoph., Des., Batabl., Sabal., Rück., Olsh.; von Beza wird mit größerer Willkür *τὸν Ἰσὸν* ergänzt. Nach Chrys. bringt dann Theoph. die folgenden Citate so in Verbindung: «Verstehen sie vielleicht Verzeihung, weil sie nicht verstanden, aber sie hätten wenigstens aus dem Vorzuge, der den Heiden nach den alttestamentl. Aussprüchen zu Theil wurde, verstehen sollen.» Nach Rück., der übrigens zur Entschuldigung bemerkt, daß, wo Antworten in Schriftcitaten gegeben werden, diese öfter nicht genau passen, soll des Ap. Absicht seyn, zu zeigen, daß der Unglaube Israels nicht in ihrem Mangel an Kenntniß, sondern in dem K. 11, 11. erwähnten göttlichen Beschlusse liege. «Ist Unkenntniß die Ursache des Unglaubens? hat er gefragt; nein, antwortet er, sondern das ist's, was dort geschrieben steht und jetzt in Erfüllung geht.

\*) Wie verhält es sich K. 11, 1.? Fr. meint, *ἐπίσω* habe, weil es voransteht, den Nachdruck; vielmehr würde man denselben in *τ. λαὸν αὐτοῦ* erwarten; s. zu der St. — Schäfer bemerkt gegen Hermann appar. ad Dem. I. S. 347.: *omnino fallacissimum mihi videtur de vocum collocatione iudicium in liberrima lingua Graecae Latinaeque syntaxi, quae ad aurium sensum numerorumque suavitatem aut gravitatem fere exigeretur.* Zwar hat Schäfer selbst ad Longum S. 371. behauptet, daß der Grieche *αὐτοῖς* in Formeln, wie *αὐτοῖς κέραι*, des Nachdrucks wegen mit Nothwendigkeit voranstelle, aber auch davon giebt Esbeck zu Phrynichus S. 100. viele Beispiele des Gegentheils.

Israel hat auf Gottes Ruf nicht hören wollen, da thut nun Gott zur Strafe, was er dort gedrohet hat, er läßt das Heil zu den Heiden übergehen, um den Versuch zu machen, sie durch Eifersucht zu besserer Gesinnung umzukehren.» Nach Olsh. soll die indirekte Antwort diese seyn: «Indem er zeigt, daß die Heiden glauben, sagt er, wie hätte da Israel nicht glauben können, wenn es gewollt hätte!» Es muß zugestanden werden, daß bei diesen Fassungen die Antwort immer eine Inkongruenz behält. Von einer großen Anzahl anderer Ausleger wird das Obj. aus den Citaten selbst herausgenommen: «Hat Israel nicht gewußt, daß im Falle seines Unglaubens die Heiden berufen werden sollen?» (Thom. Aqu., Pisc., Gal., Koppe, Kölln.). Dieses zweite *ἀλλὰ λέγω* wird alsdann dem ersten koordinirt. Wenn nun auch nicht die Unmöglichkeit behauptet werden soll, daß der Ap. in seiner Lebhaftigkeit unterlassen habe, das Obj. genauer anzugeben, so möchte es sich doch fragen, ob man ähnliche Beispiele finden wird. Vorzüglich erscheint uns daher die Zurückbeziehung des *ἔγω* auf das vorhergegangene Citat in B. 18., welches schon von Pisc. angedeutet und von Mey. und Fr. angenommen wird. Gerade, wenn man B. 18. so faßt, wie wir es nach dem Vorgange von Chrys. gethan haben, stellt sich ein genauer Zusammenhang zwischen B. 18. und 19. heraus: «wie sollten sie nicht gehört haben, da ja selbst in die Heidenländer die Predigt ausgegangen ist, und ich sage noch mehr: hat nicht Israel dieses Faktum sogar vorausgewußt, da seine Propheten verkündigen, daß bei seinem Unglauben Gott das Wort zu den Heiden übergehen lassen will.» Dann schließt sich das zweite *ἀλλὰ λέγω* ähnlich an B. 18. an, wie das erste an B. 17. *πρῶτος* auch noch von Mey. im Sinne von *πρότερος* genommen, besser Rück.: der Ap. denkt eine ganze Reihe von Aussprüchen, die er geben könne, aber er giebt nur einige davon statt aller und will durch das *πρῶτος* andeuten, daß schon in der frühesten Zeit dieselbe Klage statt gefunden habe\*.) —

\*) Fr. bestreitet die auch in neuerer Zeit allgemeine Ansicht, daß *πρῶτος* für *πρότερος* gesetzt sei, muß aber zu solchen gezwungenen Erklärungen die Zuflucht nehmen, wie Joh. 1, 15. *ὅτι πρῶτός μου ἦν*,



Die mosaische Stelle 5 Mos. 32, 21. spricht von der Liebe, welche Gott von Israel ab- und den götzendienerischen Kanaanitern zuwenden werde, dafür zur Strafe, daß sie sich von ihrem lebendigen Gotte zu den Götzen gewandt hatten. Der Vergleichungspunkt fällt in die Augen, doch ist es in diesem Zusammenhange nicht unwahrscheinlich, daß der Ap. den Ausspruch als prophetische Andeutung dessen betrachtete, was sich nun im Verhältnisse der Heiden zu den Juden darstellte. *Eni* bezeichnet hier nicht das Obj., auf welches sich die Eifersucht richtet, sondern durch welches sie veranlaßt wird, wie Luc. 5, 5., f. Win. 4. A. S. 374., für welche Auffassung der Text des Citats spricht. In den Worten des alttestamentl. Gesetzgebers war die Verwerfung Israels mehr räthselhafterweise ausgesprochen; unverhüllt spricht sie Jes. zugleich mit der Annahme der Heiden aus Jes. 65, 1. 2. Das Verhältniß der beiden Verba *ἀποτολμῶ* und *λέγει* zu einander ist von Gengen (Luth., Castell., Rück.) so angesehen worden, als spreche *ἀποτολμῶ* den Hauptbegriff aus «er wagt es zu sprechen», von Andern (Heum., Koppe, van Heng.), als

h. e. vel nam primus erat, si mecum conferatur, vel *ὅτι πρῶτος ἦ καὶ πρότερός μου*. Ich hatte in der „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte“ mit vielen andern Auslegern Luc. 2, 2. das *πρώτη* ebenfalls für *προτέρα* genommen. Jener Kommentator ergreift diese Veranlassung, mit roher Schmäähung über mich herzufallen, auch wegen des Gebrauchs, den ich am angeführten Orte von Jer. 29, 2. LXX. gemacht hatte. Nach dem Vorgange von Perizonius hatte ich nämlich diese Stelle angeführt, um zu zeigen, daß der Hellenist schreiben konnte: *αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ πρώτη (προτέρα) ἐγένετο ἡγεμονεύοντος* — *Κυρηναίου* für *ἐγένετο πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας Κυρηναίου*. In der Stelle des Jer. sind nämlich die hebr. Worte *יְהוֹנָתָן הַכְּנִיזִי עַל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל* übersetzt: *ἡγερον ἐξελθόντος Ἰερονίου τοῦ βασιλέως*. Diese meine Behauptung verhöhnt der erwähnte Ausleger; ich hätte, sagt er, nicht gesehen, daß dieß eine freie Uebers. sei, daß es nicht stehe für *ἡγερον ἐξελθὲν Ἰερονίου*, sondern zu übersetzen sei postea, cum Jechonia exisset. Wer wird es glaublich finden, daß, wenn der griech. Uebersetzer die Anstruktion vor sich hatte *יְהוֹנָתָן הַכְּנִיזִי* und *ἡγερον ἐξελθόντος* schrieb, das *ἡγερον* durch ein Komma zu trennen, und *ἐξελθ. Ἰερονίου* selbstständig zu nehmen sei? Wenigstens würde man dann doch hinter *ἡγερον* ein *δι* erwarten müssen. Die von Dr. Fr. verhöhnte Ansicht der St. hat seitdem auch in Huschke einen gelehrten Vertreter gefunden, dem neuerlich noch Rücke die Zustimmung bezeugt hat (Gött. Anz. 1841. S. 140.)

*set léysi* der Hauptbegriff und *ἀποτολιμᾶ* die nähere adverbialis-  
 tische Bestimmung. Beides kommt auf dasselbe hinaus, da  
 indes der Schriftsteller in solchen Fällen eben deshalb den ad-  
 verbialen Begriff im verb. fin. ausgedrückt und vorangeschickt  
 hat, damit er den Nachdruck habe, so ist angemessener, zu  
 übersetzen: «er ist so dreist und sagt, d. i. zu sagen.» Ähn-  
 lich Aesch. in. de falsa leg. c. 45.: *κἂν ἐθελήσῃ σχετλιά-  
 σαι καὶ λέγειν*, wo Bremi die Grfl. giebt: „*ἐν διᾱ δυοῖν  
 ex malignitate dicere.*“ Nach der Ansicht der neueren  
 Ausleger von Jesaja soll der 1. V. des 65. K. nicht von den  
 Heiden handeln, sondern von den der Gnade Gottes unwürdigen  
 jüdischen Exulanten; allein mehreres macht diese Ansicht  
 unwahrscheinlich. Man beruft sich auf den genauen Zusam-  
 menhang des 65ten mit dem vorhergehenden K., auf welches  
 im 65ten eine göttliche Antwort gegeben sei; daß jedoch die  
 Kapitel der zweiten Hälfte des Propheten einen fortgehenden  
 Zusammenhang bilden, kann noch keinesweges als ausgemacht  
 angesehen werden. Giebt man indes auch bei dem 65. K. den Zu-  
 sammenhang zu, so bleiben immer noch mehrere Bedenken zurück.  
 Wir erwähnen nur zwei derselben, daß nämlich der Ausdruck  
 «zu dem Volke, welches sich nicht nach meinem Namen nannte»  
 in der That nicht so leicht als Präbikat des ungläubigen Is-  
 rael angesehen werden kann, wenigstens durch die von Ges.  
 angeführten Parallel-Stellen K. 52, 6. 58, 9. keine Recht-  
 fertigung erhält, vornämlich aber macht alsdann die Auffassung  
 des 1. V. Schwierigkeit. Um einen Zusammenhang mit V. 2.  
 herauszubringen, erklärt Ges.: «Ich bin nur zu bereit ge-  
 wesen, zu erhören und zu unterstützen selbst gegen das ab-  
 trünnige Volk, welches mich nicht antief», und ganz willkür-  
 lich übersetzt Hitzig: «ich war zu erforschen für die,  
 die mich fragten u. s. w.»

V. 21. *Πρός* wird von Vulg., Luth. u. N. durch  
*ad* übersetzt, als wären die folgenden Worte Anrede an Is-  
 rael; ließe sich nun auch annehmen, daß der Ap. das, was  
 Gott von Israel sagt, als strafende Anrede an das Volk  
 aufführe, so liegt es doch näher, *λέγειν πρὸς* in der nicht  
 minder häufigen Bed. zu nehmen: «mit Rücksicht auf» Luc.  
 20, 19. Hebr. 1, 7. Win. S. 383. und im Lat. *dicere*

aliquid in aliquem. Die von Cr., Calv., Beza angenommene Bed. adversus ist zwar an sich zulässig, aber in der Verbindung mit *λέγειν* ungewöhnlich. Die ausgebreiteten Hände sind das Symbol der gütigen Einladung.

## Kapitel XI.

### Inhalt und Theile.

1) Doch hat Gott sein Volk nicht von seiner Gnade ausgeschlossen, V. 1—6. 2) Aber nur die Auswahl, welche die Aufnahme in das Reich Gottes durch Gnade sucht, wird aufgenommen, die übrigen werden der Verhärtung preisgegeben, V. 7—10. 3) Auch bei dieser Verhärtung verfolgt jedoch Gott einen Liebeszweck, zunächst gegen die Heiden, weiter gegen Israel selbst, V. 11—24. 4) Am Ende wird jedoch auch das ganze Israel die Aufnahme erlangen, V. 25—32. 5) Wie weit und für Menschen unerforschlich sind Gottes Wege! V. 33—36.

**1) V. 1—6. Doch hat Gott sein Volk nicht von seiner Gnade ausgeschlossen.**

V. 1. Das *οὐ* führt die Folgerung ein, auf welche die vorhergehenden Citate aus den Propheten leiten konnten, daß nämlich Gott überhaupt die Heiden an die Stelle des alten Volkes der Erwählung habe treten lassen. Die Frage *μη ἀπόσατο κ. τ. λ.* bietet die Schwierigkeit dar, daß von einem Theile des Volkes doch wirklich gesagt werden mußte, Gott habe ihn verstoßen, sie schwundet indeß, wenn man den Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Volk streng nimmt. Freilich könnte man dann die Wortstellung verlangen: *μη τὸν λαὸν ἀπόσατο ὁ θεός*. Es kommt indeß dem Ap. darauf an, schon daraus, daß dieß Volk Gottes Eigenthum ist, *τὸν λαὸν αὐτοῦ*, die Unwahrscheinlichkeit zu erweisen, und wie wohl auch so noch *ἀπόσατο* geringeren Nachdruck hat, als *τὸν λαὸν αὐτοῦ*, so ist doch der Gegensatz zum Vorhergehenden minder scharf, und es konnte also, da nun der Nachdruck vielmehr auf dem ganzen Satze *ἀπόσατο τ. λαὸν αὐτοῦ* liegt, das Object dem Verbum nachgesetzt werden. Die Unmöglichkeit

einer solchen Verstoßung des erwählten Volkes spricht auch Bf. 94, 14 ff. aus (Beza). Cod. A D 76., Chryf. u. A. fügen auch hier das *ὅν προέγρω* hinzu, welches sich im 2. B. findet, aber abgesehen von der Wahrscheinlichkeit, daß es von den Abschreibern aus B. 2. herausgenommen, gewinnt auch der 2. B. an Bedeutsamkeit, wenn wir es hier nicht lesen; die Unwahrscheinlichkeit der Verwerfung, welche schon aus dem Begriffe, daß es Gottes Volk ist, hervorging, wird alsdann auch durch das neue Moment verstärkt, welches in *ὅν προέγρω* liegt. — P. selbst tritt nun als Beleg dafür ein, daß das jüdische Volk nicht als solches vom Gottesreiche ausgeschlossen ist, und bei dem *έγώ* mag man sich mit Chryf. die Bedeutung vergegenwärtigen, welche gerade Paulus für das Christenthum hatte. Der Stamm Benjamin, verbunden mit dem Stamme Juda, bildete das Reich Juda, auch nach dem Exil, Esr. 4, 1., so daß P. sich durch seine Abstammung aus Benjamin als recht eigentlicher Volksgenosse ausweist; indes kann die Angabe des Stammes auch ohne jene Nebenbeziehung, wie Phil. 3, 5., bloß als detaillirtere Angabe des jüdischen Ursprungs angesehen werden. Was *καὶ γάρ* betrifft, so wird von Einigen, welche es wie etenim nehmen, noch ein *καὶ* nach *γάρ* verlangt, allerdings hat das *καὶ* in *καὶ — γάρ* die Bed. auch verloren und dient nur zur Verknüpfung, indes hat es in mehreren Stellen dieselbe noch erhalten, Rück. zu Plato's Symp. S. 20. hat dergleichen gesammelt.

B. 2. An die kräftige Verneinung schließt sich in dem Relativsatz noch ein neuer Grund für die Unmöglichkeit der Verstoßung an. Wir fassen *προέγρω* hier, wie 8, 29., was Gott in seiner ewigen Anschauung erkannt, dem kann er nicht untreu werden, vgl. B. 29. Die Erwähnung Israels zum Gottesvolk schloß in sich, daß Israel auch das Fundament des messianischen Gottesreiches werde, so kann denn also das Volk als solches nicht vom Gottesreiche ausgeschlossen seyn. Unrichtig denken Orig., Chryf., Luth. (Randgl.), Calv., Gldkl. an das zum christlichen Gottesreich bestimmte Gottesvolk, dagegen ist *τὸν λαὸν αὐτοῦ*, welches nur auf ganz Israel gehen kann, und der ganze Kontext. Es wird an einem alttestamentl. Beispiele nachgewiesen, wie bei dem Abfalle des

Volks im Großen dennoch ein heiliger Same bleiben könne. *Ἐν Ἠλίῳ* jetzt anerkannt als Anführung eines Abschnittes der Schrift, der von Elias handelt, so im N. T. Marc. 12, 26. *ἐπὶ τῆς βάρου*, d. i. im Abschnitte, wo vom Dornbusche die Rede ist \*). — *Ὡς* dient zur näheren Explication dessen, was die Schrift a. a. O. sagt, und findet sich so auch nach andern Erwähnungen einer Rede, Ap. 11, 16. Vornem. in Xen. Cyrop. I. 2. 5. und zu Luc. 22, 61. *Ἐπιτυχ. τ. 3ῶ κατὰ τινός*, wider Jemand Gott angehen, Klage führen.

B. 3. 4. Die Anführungen aus 1 Kön. 19, 10. 18, aber mit einigen Auslassungen und einer Umstellung. Die zweite berichtigt einen Fehler der LXX., welche für *ἡρατῆ καταλείψεις* übersetzen (doch hat Complut. *καταλείπω*). Dagegen hat der Ap. zu *κατέλιπον* das *ἐμαυτῷ* hinzugefügt, wodurch, wie auch durch die Weglassung des *πάντα γόνατα, ἃ οὐκ ὠκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ*, welches die LXX. und der Lat hat, dem Anscheine nach der Sinn verändert wird, den *ἡρατῆ* im Zusammenhange hat. Dies heißt nämlich im Zusammenhange: «ich habe von Strafgerichten verschont, am Leben lassen alle diejenigen, welche», wogegen *κατέλιπον*

\*) Beispiele aus Philo giebt Großmann in der Abhandlung: *de phil. Hebr. sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. conspicuis*. 1833. S. 21. Aus Pausanias VIII. 37. 3. giebt Fr. das Beispiel: *Τιτᾶνας δὲ πρῶτον ἐς πόλιν ἐσηγάγεν Ὀμηρος, θεοῦ εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλούμενῳ Ταρτάρῳ καὶ ἔξιν ἐν Ἡρας ὄρχῳ τὰ ἔπη*, d. h. in der Stelle, wo vom Schwur der Juno bei den Titanen die Rede ist, Iliade I, B. 278. Aus Thukyd. gehört hieher die St. B. 1. K. 9.: *γαίνεται γὰρ (Agamemnon) ναυὶ τε πλείσταις ἀγικόμενος καὶ Ἀργεῖσι προσπαροσχών, ὡς Ὀμηρος τοῦτο δεδήλωκεν, εἰ τῷ ἱκανὸς τεκμηριώσασθαι. Καὶ ἐν τοῦ σκῆπτρου ἅμα τῇ παραδόσει εἰρηκεν αὐτὸν πολλῆσι νήσοισι καὶ Ἀργεῖ παρὰ ἀνάσσειν*. Dieses früher von mir angeführte Beispiel will Fr. nicht gelten lassen wegen des *ἅμα*, und will so übersetzen: *simul Homerus sceptrum Agamemnoni tradidit, simul eum dixit etc., ἅμα τὸ σκῆπτρον αὐτῷ παραδοῦς εἰρηκεν αὐτὸν x. τ. λ.* Wielmehr ist das *ἅμα* so zu erklären, daß für die vorher erwähnte Seemacht des Agamemnon ein zwiefaches Zeugniß aus Homer beigebracht wird, zuerst, daß er auf diesem Zuge die meisten Schiffe gehabt, sodann, daß ihm — wie aus der St. vom Scepter erhelle — die Inseln gehuldigt haben — wie gleich darauf Thukyd. sagt, daß er die Herrschaft über die Inseln nicht hätte behaupten können, wofern er nicht eine bedeutende Seemacht besessen.

ἐμαυτῶ, wie es scheint, heißen soll: «ich habe für mich, zu meinem Dienst mir bewahrt.» Wie Fr. meint, so hat A. auch schon V. 3. ὑπελείφθην in diesem Sinne gesetzt, und die Uebersetzung der Worte כְּרַחֵם וְרַחֵם אֶת־עַמִּי vor τὰ Πυρ. κ. τ. λ. gestellt, weil man sie, wenn sie unmittelbar im hebr. Texte dem καὶ ὑπελείφθην μόνος vorangegangen wären, so hätte fassen können: «ich bin allein von allen deinen Propheten übrig geblieben.» Dieser Grad von Absichtlichkeit ist aber wohl nicht bei dieser Konformirung des Citates anzunehmen; auch wenn die Worte τοὺς προφήτας κ. τ. λ. dem καὶ κ. τ. λ. unmittelbar vorhergingen, ließ sich mit dem letzteren der Sinn verbinden, den Fr. fordert, überhaupt aber soll wohl ὑπελείφθην und κατέλιπον keine andere Beziehung haben, als im Hebr., nämlich die Beziehung auf die Lebenserhaltung; denn wollte der Ap. ὑπελείφθην μόνος verstanden wissen: praeter me nemo superest, qui te colere audeat, so müßte das Letztere doch bestimmter angedeutet worden seyn; und was κατέλιπον ἐμαυτῶ betrifft, so nöthigt das λείμμα V. 5. keinesweges, es so zu fassen: curavi ut in sine mihi maneat, λείμμα ist der Ueberrest aus dem Strafgericht (vgl. 9, 27. 29.), und κατέλιπον ἐμαυτῶ heißt demnach: «ich habe aus den Strafgerichten für meinen Dienst aufbehalten.» Eben diese Rücksicht auf κατέλιπον hält auch von dem sonst sich empfehlenden Gedanken ab, daß die ἐκλογὴ in V. 5. der Hauptgedanke sei, und aus diesem Grunde κατέλιπον ἐμαυτῶ den Sinn von ἐξελεξάμην ἐμαυτῶ haben müsse. Vucer: et hoc confirmat, omnia salutis solius Dei opus esse. — Die LXX. haben in der zweiten St. das Maß. τῶ Βάαλ, B. aber hier, wie sonst sehr oft die LXX., das Fem., es entsteht also die Frage, wie die LXX. überhaupt zum Gebrauch des Fem. gekommen sind, und warum B. an dieser St. das Fem. gebraucht hat. Die ältere gewöhnliche Ansicht wollte das Fem. durch Ergänzung von εἰκῶν erklärt wissen (Er., Beza, Grot.), Andere sahen Βάαλ als Bezeichnung einer weiblichen Göttin des Mondes, der Astarte, an (Vrais, Beyer additament. ad Seldenii de diis Syr., Chr. Schmid), noch Andere betrachteten Βάαλ als androgynische Gottheit, wie deus Lunus und dea Luna

(Koppe, Dtsch., Mey., vgl. Kreuzer B. II. S. 9.) Gesen. in Rosenm. bibl.-ercet. Repertorium I. S. 139. stellt die Ansicht auf, daß *Baal* verächtlich *ἡ Βάαλ* genannt worden sei; wie im Rabbinischen בַּאֵל die Idole bezeichnet, im Arab. *كول*. Im Kuran werden die heidnischen Araber, deren Götter weibliche Namen hatten, tadelnd so angeredet: *الكم الذكور له الانث* «Wollt ihr nur männliche Kinder haben, und gebt Gott weibliche?» Sure LIII. B. 19. (S. über diese St. Pococke, Spec. Hist. Arab. p. 91.) Vgl. Sure XVI. B. 59. und Sale's Anmerk. \*). Zuletzt hat Fr. sich dahin erklärt, die LXX. hätten aus den Stellen, wo *ἡ* neben den *בַּאֵל* vorkommt, den Schluß gezogen, daß es auch irgend eine weibliche Gottheit bezeichnen müsse. Solcher Stellen sind indeß nur drei, Nicht. 2, 13. 10, 6. 1 Sam. 7, 4., zwar zieht außerdem Fr. noch die Stellen dahin, wo die LXX. τὰς Βααλειμ mit τὰ ἄλογη verbinden, Nicht. 3, 7. 2 Kön. 21, 3., weil ἄλογος von den Alexandrinern in der Bed. eines locus deae sacratus genommen worden sei, indeß bringt jener Ausleger selbst das entgegengesetzte ἐδουλεύσαμεν τοῖς Βααλειμ κ. τοῖς ἄλογοις, und sagt nun im Gegentheil, hier hätten die Uebersetzer gemeint, es finde eine Opposition der männlichen und weiblichen Gottheiten statt. — Wir begleiten diese verschiedenen Ansichten nur mit einer kurzen Kritik. Die erste, welche *εἰκὼν* ergänzt, ermangelt der Analogie, indem doch die Sprache eigentlich τῆ Βάαλ fordern würde. Das Urtheil über die beiden zunächst erwähnten Hypothesen hängt von mythologischen Forschungen über den phönizischen Baal ab, welche bis jetzt wohl noch nicht zu einem befriedigenden Endresultate gediehen sind \*\*). Die Ansicht von Fr. hat gegen sich, daß die Zahl

\*) Noch eine Analogie für den verächtlichen Gebrauch des Fem. ließe sich aus dem Altdeutschen beibringen, wo *guth* als Mask. Gott bedeutet, *gud* als Neutr. der Götze (Grimm deutsche Grammatik III. S. 148.), das hebr. Fem. begreift aber bekanntlich auch das Neutr. in sich.

\*\*\*) Gesen. hat bekanntlich im Komm. zum Jes. und in der *Hal. Enc. Th. 8.* unter dem Artikel *Bel* die Ansicht vertheidigt, daß der babylonische — und wohl auch der phönizische — *Bel* der Planet Jupiter sei. Der neueste gelehrte Forscher, *Movers* in dem Werke „die Phönizier“

der Stellen, wo die LXX. die  $\text{בַּיָּזָא}$  neben den  $\text{גִּרְתִּימָא}$  gesunden haben, doch zu gering ist, als daß sich daraus allein die Meinung von einer Göttin Baal hätte bilden können. Gästten sie bloß in diesen Fällen das Fem. gesetzt, so würde man noch eher beistimmen, aber sie gebrauchen es ja auch außerdem, Hof. 2, 8. Jeph. 1, 4. Jer. 11, 13., vgl. Job. 1, 5.  $\text{καὶ πᾶσαι αἰ φυλαὶ αἰ συναποσᾶσαι ἔθνον τῆ Βάαλ, τῆ δαμάλει}$ , wo, wie schon Winer im Realwörterb. s. v. Kalb und de W. bemerken, nach späterer jüdischer Ansicht das Jehovahsymbol des Kalbes als Göze bezeichnet wird. In Jer. 19, 5. (32, 35.) wird  $\text{τῆ Βάαλ}$  und  $\text{τῆ Βάαλ}$  so neben einander gebraucht, daß man kaum anders kann, als beide für identisch zu halten. Und so dürfte denn, da für die androgynische Beschaffenheit des  $\text{Βάαλ}$  bestimmte Zeugnisse fehlen, nach den gegenwärtig vorliegenden Daten doch die Hypothese von Dr. Gesenius am meisten für sich haben. Was aber die Setzung des Fem. statt des Masc. an dieser Stelle bei  $\text{B.}$  betrifft, so ist sie wohl nur daraus zu erklären, daß dem  $\text{Ap.}$  aus den LXX. diese Form ebenso geläufig war, wie die des Masc.

B. 5.  $\text{Οὐτως}$ , nämlich wie in der damaligen Zeit.  $\text{Ἐκλογία}$  wie 9, 11.  $\text{Χάριτος}$  entweder Bezeichnung des Charakters, der sich in der  $\text{ἐκλογία}$  ausspricht. (vgl. Luc. 4, 22. wo jedoch  $\text{χάρις}$  in anderer Bed.), oder des Motivs derselben; der Sache nach kommt beides auf eins hinaus. Auch hier nimmt der  $\text{Ap.}$ , wie R. 9., Veranlassung, hervorzuheben, daß die Aufnahme in's Gottreich nicht auf Grund von menschlichen Verdiensten geschehe. Die göttliche  $\text{χάρις}$  steht den menschlichen  $\text{ἔργα}$  gegenüber und schließt mithin nicht aus, daß von menschlicher Seite die Bedingung der  $\text{πίστις}$  erfüllt werde, s. zu 9, 11. Freilich könnte diese lutherische Ansicht noch durch die Ausführung von B. 7. an zweifelhaft gemacht werden, wo das Nichtglauben auf ein decretum reprobationis zurückgeführt wird, aber doch nur dann wäre dieß der Fall, wenn nicht fest stände, daß nach biblischem Sprachgebr. Ver-

---

Bonn 1841. S. 167. 184 f., führt aufs Neue die Ansicht aus, daß Baal der Sonnengott sei, Aschera ist nach ihm eine tellurische Potenz, Astarte eine davon verschiedene siderische Potenz; die androgynische Bed. des Baal wäre demnach aufzugeben.



härtung von Seiten Gottes und Selbstverschuldung von Seiten des Menschen keine sich ausschließende Begriffe sind, s. zu 9, 17. S. 512. und 1, 24. \*). Wie bei 1, 24., so ist auch hier mit Gal. zu sagen: *traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum ἐπιτακτικῶς, sed διακριτικῶς et judicialiter.* Die Sonne, welche dem kranken Auge gegenüber dasselbe blendet, verhält sich in ihrer Wirksamkeit ebenso, wie der göttliche Gnadenrathschluß in Christo zu dem durch eigene Schuld selbstgerechten Menschengesichte. Daß nun der Ap. den Unglauben der Juden, der vorher als ihre eigene That bezeichnet worden, hier plötzlich von der Seite der göttlichen Ursächlichkeit darstellt, davon glauben wir auch den bestimmten Grund zu erkennen, weil ja nämlich die Folge dieses L. von der Stellung handelt, welche dieser Unglaube in der ganzen Oekonomie Gottes einnimmt; der Unglaube wird hier nicht in seinem Verhältnisse zum Willen der Ungläubigen, nicht als höhere That, sondern als Begebenheit betrachtet, und insofern ist er, wie alles Böse, von Gott geordnet \*\*).

\*) In dem Citat B. 9. heißt es auch hier: *εἰς ἀναπόδομα αἰσῶς*, und Fr., der die Prädestination bei dem Ap. findet, findet daher auch darin einen Widerspruch, daß B. 11. dem Volke Sünde zugeschrieben wird, s. zu 9, 30. oben S. 530.

\*\*) Das Problem, welches die Vereinigung dieser zwei Momente für den Verstand darbietet, spricht auf eine durch ihre Naivetät interessante Weise der auf S. 513. angeführte Dschelaleddin aus (s. meine Blüthenfamml. der morgenländ. Mystik S. 165.):

Mit 'ner Streitfrag' Einer einst an mich sich wandt,  
Der am Disputiren sein Vergnügen fand.  
Sprach: Den Unglaub' loben, selber Unglaub' ist,  
So Muhammed lehrt, des Wort ein Siegel ist.  
Doch derselbe nun auch lehrt, was Gott verhängt',  
Nie der Gläub'ge sich zu tabeln unterfängt.  
Da nun Gott nicht Unglaub' will und Heuchelsinn,  
Sünde ist's, wenn ich mit Sünd' zufrieden bin.  
Wiederum ist's Sünde, wenn ich tabeln wollt',  
Was nach dem Verhängniß also kommen sollt'.  
Da ich rechts nun und auch links ein Feuer seh',  
Sag' mir, wie ich solch' Dilemma recht versteh'!  
Ich darauf: Unglauben lob' ich darin zwar,  
Daß in ihm auch Gott's Verhängniß offenbar.

Θεῖν τὰ σκάνδαλα, sagt der Erlöser, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δὲ οὐ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται (Matth. 18, 7.), und erkennt damit ebenso sehr die Nothwendigkeit der Sünde als Begebenheit, als ihre Strafbarkeit als That an, vgl. die merkwürdige St. Aug. 4, 28., auf welche Aug. ep. 149. ad Paul. aufmerksam macht.

Hieran schließen wir das Urtheil über die Meinung von Rück., de W., daß der Satz in V. 6. nur beiläufig ausgesprochen sei. An den Gedanken, daß nicht ganz Israel verworfen worden, schließt sich der Ausspruch V. 6. allerdings nur beiläufig an, aber er bildet den nothwendigen Uebergang zu V. 7—10., und wiederum liegt in dem ἐπωρώθησαν der Uebergang zu den wichtigen Gedanken, die sich von V. 11. an entfalten, welche auszusprechen P. wohl auch schon beim Beginn dieses K. im Sinne hatte. Nicht bloß, will er sagen, ist schon jetzt eine beträchtliche Anzahl selig geworden, sondern der Fall der übrigen beruht auf einem göttlichen Verhängniß, in welchem bei aller seiner Strenge sich doch auch Liebe und Weisheit manifestirt, nämlich gegen die Heiden, und schließlich wird ja auch dieses Verhängniß seine Endschafft erreichen.

V. 6. Der Zweck dieses Ausspruchs ist der, den Antheil der Werke schlechthin auszuschließen. Zur Erreichung dieses Zwecks sind die Worte εἰ δὲ εἴ ἔργων u. z. l. freilich nicht nöthig, aber sie sind doch auch nicht unpassend. Mit Entschiedenheit ist Rück. zu widersprechen, wenn er meint, daß sie selbst etwas Störendes haben. Folgt man nur der Masse der Autoritäten, so kann man allerdings geneigt seyn, sie mit Seml., Griesb., Lachm., Rück., Reiche, Mey., de W. aus dem Text zu verweisen, sie fehlen nämlich in cod. A C D E F, It., Vulg., Kopt., Aeth., sämmtlichen lat. Vätern; andere Erwägungen aber stimmen für ihre Beibehaltung. Mit Recht hat Fr. namentlich darauf aufmerksam gemacht, daß diese Worte, falls sie von Interpolatoren eingeschoben wären, um einen Gegensatz zu εἰ δὲ χάριτι — χάρις

Andrerseits Unglauben lauter Sünde ist,

Da nur aus des Menschen Trost er fließt u. s. w.

Es sind diese angeführten Worte nur der Eingang zu einer höchst nativen Ausföhrung, die man a. a. D. nachlesen mag.

härtung von Seiten Gottes und Selbstverschuldung von Seiten des Menschen keine sich ausschließende Begriffe sind, s. zu 9, 17. S. 512. und 1, 24. \*). Wie bei 1, 24., so ist auch hier mit Gal. zu sagen: *traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum ἐξαρτηκῶς, sed διακριτικῶς et judicialiter.* Die Sonne, welche dem kranken Auge gegenüber dasselbe blendet, verhält sich in ihrer Wirksamkeit ebenso, wie der göttliche Gnadenrathschluß in Christo zu dem durch eigene Schuld selbstgerechten Menschengesichte. Daß nun der Ap. den Unglauben der Juden, der vorher als ihre eigene That bezeichnet worden, hier plötzlich von der Seite der göttlichen Ursächlichkeit darstellt, davon glauben wir auch den bestimmten Grund zu erkennen, weil ja nämlich die Folge dieses R. von der Stellung handelt, welche dieser Unglaube in der ganzen Oekonomie Gottes einnimmt; der Unglaube wird hier nicht in seinem Verhältnisse zum Willen der Ungläubigen, nicht als innere That, sondern als Begebenheit betrachtet, und insofern ist er, wie alles Böse, von Gott geordnet \*\*). Ἀνάγκη ἡ-

\*) In dem Citat B. 9. heißt es auch hier: *εἰς ἀναπόδομα αἰσῶς*, und Fr., der die Prädestination bei dem Ap. findet, findet daher auch darin einen Widerspruch, daß B. 11. dem Volke Sünde zugeschrieben wird, s. zu 9, 30. oben S. 530.

\*\*) Das Problem, welches die Vereinigung dieser zwei Momente für den Verstand darbietet, spricht auf eine durch ihre Naivetät interessante Weise der auf S. 513. angeführte Dschelaleddin aus (s. meine Blüthensamml. der morgenländ. Mystik S. 165.):

Mit 'ner Streitfrag' Einer einst an mich sich wandt,  
Der am Disputiren sein Vergnügen fand.  
Sprach: Den Unglaub' loben, selber Unglaub' ist,  
So Muhammed lehrt, des Wort ein Siegel ist.  
Doch derselbe nun auch lehrt, was Gott verhängt',  
Nie der Gläub'ge sich zu tabeln unterfängt.  
Da nun Gott nicht Unglaub' will und Heuchelsinn,  
Sünde ist's, wenn ich mit Sünd' zufrieden bin.  
Wiederum ist's Sünde, wenn ich tabeln wollt',  
Was nach dem Verhängniß also kommen sollt'.  
Da ich rechts nun und auch links ein Feuer seh',  
Sag' mir, wie ich solch' Dilemma recht versteh'!  
Ich darauf: Unglauben lob' ich darin zwar,  
Daß in ihm auch Gott's Verhängniß offenbar.

Θεῖν τὰ σκάνδαλα, sagt der Erldfer, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται (Matth. 18, 7.), und erkennt damit ebenso sehr die Nothwendigkeit der Sünde als Begebenheit, als ihre Strafbarkeit als That an, vgl. die merkwürdige St. Aug. 4, 28., auf welche Aug. ep. 149. ad Paul. aufmerksam macht.

Hieran schließen wir das Urtheil über die Meinung von Rück., de W., daß der Satz in B. 6. nur beiläufig ausgesprochen sei. An den Gedanken, daß nicht ganz Israël verworfen worden; schließt sich der Ausspruch B. 6. allerdings nur beiläufig an, aber er bildet den nothwendigen Uebergang zu B. 7—10., und wiederum liegt in dem ἐπωρώθησαν der Uebergang zu den wichtigen Gedanken, die sich von B. 11. an entfalten, welche auszusprechen B. wohl auch schon beim Beginn dieses K. im Sinne hatte. Nicht bloß, will er sagen, ist schon jetzt eine beträchtliche Anzahl selig geworden, sondern der Fall der übrigen beruht auf einem göttlichen Verhängniß, in welchem bei aller seiner Strenge sich doch auch Liebe und Weisheit manifestirt, nämlich gegen die Heiden, und schließlich wird ja auch dieses Verhängniß seine Endschafft erreichen.

B. 6. Der Zweck dieses Ausspruchs ist der, den Antheil der Werke schlechthin auszuschließen. Zur Erreichung dieses Zwecks sind die Worte εἰ δὲ ἐξ ἔργων u. r. l. freilich nicht nöthig, aber sie sind doch auch nicht unpassend. Mit Entschiedenheit ist Rück. zu widersprechen, wenn er meint, daß sie selbst etwas Störendes haben. Folgt man nur der Masse der Autoritäten, so kann man allerdings geneigt seyn, sie mit Seml., Griesb., Lachm., Rück., Reiche, Mey., de W. aus dem Text zu verweisen, sie fehlen nämlich in cod. A C D E F, It., Bulg., Ropt., Aeth., sämmtlichen lat. Vätern; andere Erwägungen aber stimmen für ihre Beibehaltung. Mit Recht hat Fr. namentlich darauf aufmerksam gemacht, daß diese Worte, falls sie von Interpolatoren eingeschoben wären, um einen Gegensatz zu εἰ δὲ χάριτι — χάρις

Andrerseits Unglauben lauter Sünde ist,

Da nur aus des Menschen Troß er fließt u. s. w.

Es sind diese angeführten Worte nur der Eingang zu einer höchst nativen Ausführung, die man a. a. D. nachlesen mag.

zu bilden, auch strenger dieser ersten Sachhälfte konformirt seyn würden: statt *οὐκέτι ἐς τὸ ἔργον* würde sich *γίνεταί* finden, statt *χάριτι* vielleicht *ἔργοις*, auch dürfte statt des kollektivischen *τὸ ἔργον* eher *τὰ ἔργα* erwartet werden, wenigstens dürfte man, wäre die Stelle interpolirt, eine Mannichfaltigkeit von Varianten erwarten\*). Die Weglassung läßt sich erklären, wenn man zunächst (mit Matth.) einen durch das doppelte *εἰ δὲ* veranlaßten Fehler der Abschreiber annimmt, den dann vielleicht manche absichtlich nicht gebessert haben, weil ihnen die Worte als überflüssig erschienen. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Fehlers der Abschreiber wird dadurch erhöht, daß von einigen cod. (48.\* 57.) die Worte *ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις εἰ δὲ ἐξ ἔργων* ausgelassen werden, weil das Auge von dem ersten *ἔργων* auf das zweite hinüberirrte, von andern (17. 52. 54. Matth. 8.) ist *εἰ δὲ ἐξ ἔργων; οὐκέτι ἐπὶ χάρις* übergangen, weil dieselbe Uebereinkunft in Betreff des doppelten *χάρις* statt fand (Fr.). So muß man denn, ungeachtet der großen Zahl von Zeugnissen, welche den ganzen Satz *οὐκέτι ἐς τὸ ἔργον* übergehen, nichts desto weniger Beza, Beng., Matth., Kink, Lucubrationes S. 126., Fr. bestimmen, welche sich für die Richtigkeit der Worte entschieden haben, für welche ja doch auch alte Zeugen vorhanden sind, der Syr., cod. Vat., Ar. Pol. und Erp., Chrys. Von Beng. ist überdies noch zu ihren Gunsten geltend gemacht worden, daß B. 7. sich auf die beiden Hälften von B. 6. zurückbeziehe, *ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ* auf *εἰ δὲ ἐξ ἔργων κ. τ. λ.*, *ἡ δὲ ἐκλογὴ* auf *εἰ δὲ χάριτι κ. τ. λ.*, allein diese Beziehung könnte immer nur eine indirekte seyn, und wird dann auch schon durch die erste Hälfte gerechtfertigt. — *Γίνεται* im Präs. hier in der Bed. «seyn», vgl. die Anm. S. 152. *Τὸ ἔργον* kollektivisch, wie Jak. 1, 4. 1 Thess. 1, 3., *οὐκέτι* wie R. 7, 17. Beng.: hoc, quater positum, ostendit vim consequentiae.

2) B. 7—10. Aber nur die Auswahl, welche die Aufnahme in das Reich Gottes durch Gnade sucht, wird

\*) Es finden sich indeß nur zwei, in cod. Vat., wo statt *οὐκέτι ἐς τὸ ἔργον* sich *ἐς τὴν χάρις* findet, in cod. 4.\* aber werden die Worte *ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐς τὸ ἔργον* ausgelassen: aus beiden Varianten erkennt man, daß die Abschreiber den Text nicht verstanden.

aufgenommen, die übrigen werden der Verhärtung preisgegeben.

B. 7. Das *τί οὖν* dient wiederum dem Ap. dazu, um sich zu orientiren; er weist das Resultat aus B. 5. 6. nach. Uebereinstimmend mit R. 9, 31. heißt es von dem Volk im Ganzen, daß es das Ziel verfehlt hat. Statt der lect. rec. *τούτου* ist der Aff. *τοῦτο* aufzunehmen; wengleich *τυγχάνειν* gewöhnlich mit dem Gen. gebraucht wird, so doch auch mit dem Aff., Matthiä S. 536. Herm. zu Bijer S. 760. Das Beispiel aus den Prosaikern in Plato de republ. S. 431. C., wo *ἐπιτυγχάνω* mit dem Aff. gebraucht ist, hat zwar Matthiä nicht anerkannt, mit größerer Wahrscheinlichkeit ist jedoch daselbst wirklich jene Konstruktion zuzugeben (Rück., Fr.). — Das abstr. *ἡ ἐκλογή* mit größerer Kraft statt des concr. *οἱ ἐκλεκτοί* gesetzt, es wird dadurch in dem Begriffe der *ἐκλεκτοί* das Moment stärker hervorgehoben, auf das es dem Ap. hier ankommt, s. Winer de abstr. pro concr. positi in N. T. cauis, 1831. S. 14. Wie einerseits die Aufnahme in das Gottesreich, so wird nun andererseits auch der Ausschluß aus demselben auf die göttliche Kausalität zurückgeführt.

B. 8—10. Auch hier, wie 10, 6—8. 15. 18., behauptet Mey., Fr., daß B. in den alttestamentl. Stellen eine *ὑπόνοια* auf die Verstockung der Juden gegen Christum gefunden; eine Nöthigung zu dieser Annahme ist nicht vorhanden, s. zu 9, 24—28. Nimmt man mit den Meisten an, daß der Ap. das zweite Citat bloß wegen der Worte *σκοτισθήτωσαν* — *βλέπειν* angeführt habe, so ist um so weniger daran zu denken, daß er einer St. eine Beziehung auf die christliche Deonomie gegeben haben sollte, deren Worte dem größten Theile nach keine *ὑπόνοια* zuließen. Auch daß die Worte des ersten Citats aus mehreren Stellen verbunden und nicht genau nach dem Texte eingeführt sind, macht eine bloße Anführung *κατὰ διάνοιαν* wahrscheinlich. Zu Grunde liegt nämlich 5 Mos. 29, 4., wo die LXX. haben: *καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*, aus Jes. 29, 10. aber: *ὅτι πεπότηκεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανόξεως*, werden die Worte *πνεῦμα κατανόξεως* aufgenommen. Mit Unrecht haben Beza,

Oriessb., Knapp die Worte *ἕως κ. τ. λ.* von dem Citat getrennt und als des Ap.'s Worte angesehen, wohl aber mag es seyn, daß P. in diese Worte des Moses den Sinn legte, jene Verblendung gegen Gottes Gnadenrathschlüsse, von denen schon der alttestamentl. Gesetzgeber spricht, dauert bis heutigen Tages fort, und hat er dieß sagen wollen, so ist damit die Annahme einer *ὑπόνοια* ausgeschlossen, vgl. 2 Kor. 3, 15.: *ἕως σήμερον, ἥτινα ἀναγινώσκειται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τῆν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.* Aus dem *πνεῦμα κατὰν.* macht Fr. wieder (s. oben K. 7, 8. S. 366.) einen *malus daemon animum consternans*; auf 1 Röm. 22, 19 f. wird man sich dafür nicht berufen können, denn schon das *ἔδωκεν* (vgl. K. 8, 15. Eph. 1, 17. *δὲν ἡμῶν πνεῦμα σοφ.*) widerspricht einer solchen Vorstellung von einem Dämon, überdieß ist dort von einer Vision des Propheten die Rede (B. 19.), auch tritt nicht ein böser Geist auf, sondern ein dienstbarer Geist Gottes, welcher zum Lügengeiste in den falschen Propheten wird; eher kann man an die St. im Test. XII. patr. S. 522. erinnern, wo von sieben Geistern im Menschen die Rede ist, *πνεῦμα ζωῆς, ὀράσεως, ὀσφρήσεως κ. τ. λ.*, und von sieben andern bösen Geistern, *πνεῦμα τῆς πορνείας, ἀπληξίας κ. τ. λ.*, doch sind auch dieß, wie der Gegensatz zeigt, keine Dämonen. Andererseits wird aber auch *πνεῦμα* hier so wenig, als in den Phrasen *πν. σοφίας, πίσεως = φρόνημα* zu nehmen seyn, sondern am richtigsten werden wir im modernen Sprachgebrauch das Wort *Kraft* substituiren. Ueber die Bed. von *κατὰν* hat Fr. im Excursus zum 2. Th. eine genaue Untersuchung angestellt, durch welche jedoch keine neuen Resultate gewonnen sind, der Verf. kommt darauf zurück, daß das Wort von *νύσσειν* abzuleiten und *animi incitationem, misericordiam, tristitiam* ausdrücken könnte, in den wenigen Stellen aber, wo es vorkommt, Ps. 60, 5. Jes. 29, 10. und an u. St., *torpor* bedeute \*). Als Analogie wird man am treffendsten vergleichen

\*) Nützliche Bemerkungen darüber hatte schon de Dieu und Hammond zu der St. gemacht, der letztere hat eine von Fr. übersetzte Belegstelle für die Bed. *stupor* beigebracht, aus Marci Erem. *νουθ. ψυχ.* S. 948. A., wo es heißt, daß die *οἰνοποσία* den *πόγος τ. κατανύσιος* zur Folge haben.

frappé, struck, betroffen, da auch νόσσει die Bed. schla-  
gen hat. — Die Inf. τοῦ μὴ βλέπειν und τοῦ μὴ ἀκούειν  
sind nicht mit ἔδωκεν zu konstruiren, sondern mit den Substan-  
tiven ὄφθ. und ὠτα, «Augen mit dem Erfolge nicht zu sehen»,  
d. i. τῆς ἀβλεψίας.

Befremdend ist das zweite Citat aus Ps. 69, 23. 24., da  
nur die Worte σκοτισθ. — βλέπειν Anwendung zu leiden  
scheinen\*). Sollte P. bloß um der Vollständigkeit willen die  
übrigen Worte mit aufgeführt haben? Allerdings führen auch  
die Rabbinen Sprüche vollständig an, bei denen es ihnen nur  
auf gewisse Worte ankommt (Surenh. Bibl. καταλλ. S. 54.),  
auch im N. T. ist dieß der Fall, aber doch nur, wenn in  
Stellen, welche zum Belege dienen, einzelne weniger anwend-  
bare Worte mit vorkommen (Matth. 4, 15.); daß jedoch um  
einiger anwendbarer Worte willen müßigerweise mehrere damit  
verbundene Sätze angeführt werden sollten, dafür wird man  
keine Beispiele nachweisen können. Wir müssen daher denjeni-  
gen Auslegern beitreten, welche dem ganzen Citat eine An-  
wendung auf den vorliegenden Fall geben. Bei Tische überfal-  
len werden ist im Psalm Bild der einbrechenden Gefahr in dem  
Momente, wo man sich am sichersten fühlt; die Speise nun,  
an der Israel sich labt, ist das Gesetz und seine Werke, in die-  
sen dünken sie sich am sichersten, und gerade diese Wertgerech-  
tigkeit dient ihnen zum Verderben (Mel.). Das Moment des  
zur Versuchung Dienens hat dem Ap. solche Wichtigkeit, daß  
er den Begriff der Schlinge (παγίς) und des Stellholzes  
(σκάνδαλον) noch durch Θήρα, dem im hebr. Text nichts ent-  
spricht, erweitert, wie denn die gehäuften Synonymen zu größ-  
erer Hervorhebung eines Begriffes dienen (Jakob Quaest.  
Lucian. I. S. 20.). Θήρα wird von den LXX. zur Ueberf.  
von תּוֹרָה gebraucht (Ps. 35, 8.), und danach von Vielen in  
der Bed. «Netz» genommen, dagegen hat die Vulg. captio,  
ebenso Def., Theoph., und neuerlich haben Mey., Fr.,  
Bretschn. im Lex. 3. A. die gewöhnliche Bed. Fang, Jagd

\*) Es findet bei P. und den LXX. eine Abweichung von der  
masorethischen Punctuation statt. Wir lesen םיחלשׁ, die LXX. über-  
setzen εις ἀναπόδοσιν, Paulus εις ἀναπόδομα; die Alex. und P. lasen  
also םיחלשׁ.





sondern, wie Beza bemerkt, den Endzweck. Der Ap. will nachweisen, daß selbst mit diesem ernstern Gericht noch Liebesabsichten Gottes, zunächst gegen die Heiden, weiter gegen Israel selbst, verbunden waren, ähnlich wie R. 9, 22. gezeigt hatte, daß selbst an den Gefäßen des Jorns sich auch die Liebe geoffenbart hatte; Aug.: non deliquerunt ut tantummodo caderent, quasi ad suam poenam solum. Die Neueren erkennen sämtlich den Gedanken an: «Israel ist nicht gestraucht, bloß um zu fallen», Mehrere, wie Koppe, Venete, Mey., de W., nach dem Vorgange der griechischen Interpreten, nehmen aber noch die Nebenbeziehung an, das Strauchen Israels habe nicht den Endzweck eines absoluten, d. h. irreparablen Falles gehabt. Orig.: observandum est, quod aliud ponit P. offendere et delinquere (πταίειν), et aliud cadere, et offensionem quidem et delicto remedium ponit, cecidisse autem eos, quasi desperatio in hoc sit aliqua, non recipit. «Diese Emphase von πταίειν, sagt Mey., bringt das klimaktische Verhältniß zu ἐπιπταίειν (Stolpern — zum Liegen kommen) mit sich.» Diese Erklärung läßt sich zweifelhaft machen, denn πταίειν, wenn es als Metapher für das Sündigen oder auch für das Unglücklichwerden gebraucht wird, schließt doch immer das consequens des Fallens mit in sich (Jak. 2, 10. 3, 2. 2 Petr. 1, 10., bei Herodot heißt πταῖσμα «Niederlage» 7, 149., πταίειν, προσπταίειν «eine Niederlage empfangen», so 9, 101.: ἀρῶδιη, μὴ περὶ Μαρδονίῳ πταίσῃ ἢ Ἑλλάδι, ne in Mar-donio offendat Graecia, d. i. daß sie ihm unterliegen möchte), und B. 22. werden wirklich die ungläubigen Juden πεισόμενοι genannt. Aber trotz dessen können wir uns nicht überzeugen, daß der Ap. absichtslos die beiden verschiedenen Verba πταίειν und πίπτειν gebraucht habe, zumal, da wirklich das εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτοὺς und B. 14. den Gedanken hervorhebt, daß die σωτ. der Heiden wieder Mittel zur Erweckung Israels werden sollte. Man denke es sich daher so. Von den einzelnen sagt B. B. 22., daß sie πεισόμενοι sind, ohne unter πίπτειν dort etwas Anderes zu verstehen, als hier unter πταίειν, hier aber, wo er das Volk im Ganzen vor Augen hat, nimmt er, vermöge der weiterhin von ihm ausgesprochenen Ueberzeugung

der zukünftigen Befehung des Volks im Ganzen, *πίπτει* gegenüber dem *πταίει* in emphatischer Bed. und negirt es von der Gesamtheit des Volks \*). Ja noch mehr, nicht nur ist das *πίπτει* nicht der Endzweck gewesen, sondern das *πταίει* ist mit liebevollen Absichten Gottes verbunden gewesen. An den Heiden hat diese liebevolle Absicht sich insofern kund gegeben, als Israel, das theokratische Volk, die nächsten Ansprüche auf das Gottesreich, mithin auch auf die Predigt desselben hatte, den Heiden wurde aber die Predigt reichlicher zu Theil, als Israel sie von sich wies. Will man die Worte des Ap. pressen, so ließe sich daraus die Folgerung ableiten, für die Heiden sei, im Fall, daß Israel gläubig würde, die *σωτ.* gar nicht bestimmt gewesen, auch das Gleichniß V. 17. führt darauf, wenn es heißt, daß nur an die Stelle der ausgebrochenen Zweige die Heiden eingepflanzt worden; allein damit würden unzählige andere Stellen streiten, vgl. z. B. R. 4, 16. 17. und Gal. 3, 14., aus welchem Ausspruche man, falls man die Worte premirt, gerade im Gegentheil ableiten könnte, Christus habe die Menschheit zu keinem andern Zweck vom Fluch des Gesetzes befreit, als darum, damit auch die Heiden am messianischen Heil Theil haben könnten. Ueber V. 17. s. zu jener St., hier dient V. 12. dazu, die Heiden zu belehren, daß ihr Heil keinesweges durch den Schaden Israels bedingt sei, ferner erklärt V. 20., daß nicht die Einpflanzung der Heiden, sondern der Unglaube der eigentliche Grund ist, warum die ungläubigen Juden ausgeschlossen worden. Mithin ist der in unserm V. ausgedrückte Gedanke nicht absolut, sondern nur graduell zu fassen, vgl. die Rede des P. Apg. 13, 46.: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον, πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτόν κ. τ. λ.* Noch größer wäre der Widerspruch mit der Vernunft und mit der sonstigen paulin. Lehre; wollte man V. 28. die Worte pressen, dann ließe sich daraus folgern, daß Gott den Juden nicht um ihres eigenen Unglaubens willen, sondern ausschließlich zum Besten

\*) *Παράπτωμα* bezieht sich demnach auch nicht auf das *πίπτει* zurück (Rück.), sondern, wie schon Crell, Grot. bemerken, auf das *πταίει*.

der Heiden feind sei. — Falsch Luth. nach der Vulg. (auch Besh.): «auf daß sie (die Juden) denen (Heiden) nacheifern sollten»; vielmehr findet eine Beziehung auf das R. 10, 19. angeführte Citat statt (s. Gr.), und das Subjekt zu παραζηλώσαι ist Gott, der bei dem Wolfe seines Eigenthumes die Eifersucht weckt.

B. 12. Schon an und für sich mußte der Gedanke, daß Israels Verwerfung so heilsame Folgen gehabt hatte, und die Auszeichnung Gottes, welche hierin gewissermaßen für Israel lag, zu dem andern überleiten, wie herrlich die Folgen von der Wiederannahme Israels seyn würden\*). Wie verschieden auch die Deutungen gewesen sind, welche τὸ ἥττημα und τὸ πλήρωμα erhalten hat, und wie wenig B. 15. zur näheren Bestimmung ausreicht, da ja das dort gebrauchte ἡ ἀποβολή und ἡ πρόσληψις nicht genau dem ἥττημα und πλήρωμα zu entsprechen brauchen, so kann die Exegese dennoch auf ein bestimmtes Resultat gelangen, und findet auch unter den Auslegern neuester Zeit ziemlich Uebereinstimmung statt. Glaubt man freilich bei Bestimmung des ἥττημα von der Bed. des πλήρωμα ausgehen zu müssen, so wird die Angabe des Sinnes unsicher, da πλήρ. so vielerlei Bedeutungen zuläßt; indes, wenn gleich möglicherweise B. den Begriff, den er in τὸ πλήρ. legte, zuerst vor Augen gehabt und mit Rücksicht darauf das Wort ἥττημα gewählt haben kann, so ist doch die entgegengesetzte Voraussetzung die natürlichste, und wir haben mithin von τὸ ἥττημα auszugehen. Das Wort — zunächst nicht von ἡσσων, sondern von ἠττάομαι abzuleiten — bezeichnet den Zustand des ἠττηθῆναι, die einzelne Niederlage, den Verlust. Diese Bed. findet sich allem Anschein nach in der einzigen St., wo es in

\*) Thomas Aq.: ponit talem rationem: bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum, sed malum Judaeorum gentibus magnam utilitatem contulit, ergo multo maiorem confort mundo eorum bonum. Anders urtheilt über den Uebergang Calv.: quoniam post repudiatos Judaeos gentes in eorum locum subingressas esse docuerat, ne odiosam redderet Judaeorum salutem gentibus acsi earum salus illorum exitio constaret: falsam illam opinionem antevertit ac contrariam sententiam statuit; von Einigen, welche diesen Zweck der Worte annahmen, wurde auch das ὑμῖν — ἐδνεσιν auf dieselben zurückbezogen.

den LXX. vorkommt; Jes. 31, 8. haben diese die Worte  $\text{וְיִיבְרָחֶיךָ לְמַסֵּךְ יְהוָה}$  wiedergegeben:  $\text{οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσσονται εἰς ἥττημα}$ , und V. 9. heißt es dann:  $\text{πέτρα γὰρ περιληφθήσονται ὡς χάρακι καὶ ἥττηθήσονται}$ . So ist es denn wahrscheinlich, daß sie  $\text{מַסֵּךְ}$  vom Sklavenzustande erklärten. In der neutestamentl. St., in welcher  $\text{ἥττημα}$  außer der unstrigen vorkommt, 1 Kor. 6, 7., könnte, was bisher von den Auslegern nicht bemerkt worden, jene Bed. «Niederlage» ebenfalls gerechtfertigt werden; der Ap. sagt:  $\text{ἤδη μὲν οὖν ὅλως ἥττημα ὑμῖν ἐστίν, ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν}$ , «daß ihr unter einander rechtet, ist schon überhaupt für euch ein Zustand der Niederlage», oder man erkläre etwas allgemeiner: «es ist ein heruntergekommener Zustand.» Außer diesen zwei biblischen Stellen giebt Hase in der Pariser Ausg. von Stephanus noch eine St. aus Gregor von Nyssa und einige aus Byzantinern, in denen es überall nur die Bed. *clades* hat. Von dieser müßte man also auszugehen suchen, doch darf dabei bemerkt werden, daß der Grieche auch beim Gebrauch von  $\text{ἡσσομαι}$ , nicht minder von  $\text{ἥττημα}$ , das ursprüngliche  $\text{ἡσσω}$  durchgeföhlt hat, wie die Formeln zeigen:  $\text{τὸ ἥττον ἀποφέρειν}$  «den Kürzern ziehn» (hom. Clem. IV. 2.),  $\text{ἥττον τυγχάνειν}$  «nachstehn» (ib. XII. 7.),  $\text{τῆς τύχης ἥττω γίνεσθαι}$  Polyb. 9, 8, 13. Um so eher darf man den Begriff «Niederlage» erweitern zu dem «niedriger, heruntergekommener Zustand.» Nun haben wir zu fragen, ob der Zusammenhang und das gegenüberstehende  $\text{πλήρωμα}$  verstatet, bei dieser Bed. zu bleiben. Durch den Zusammenhang wird sie begünstigt, denn auf diese Weise wird der Begriff von  $\text{ἥττημα}$  dem von  $\text{παράπτωμα}$  parallel, ohne doch tautologisch zu werden,  $\text{παράπτωμα}$  bezeichnet die culpa,  $\text{ἥττημα}$  die poena (Gal.). Zu dem Begriff des herabgekommenen Zustandes giebt nun  $\text{πλήρωμα}$  zunächst einen passenden Gegensatz; wenn wir es in der Bed. «die Fülle» nehmen, welche es R. 15, 29. Joh. 1, 16. Eph. 3, 19. 4, 13. Kol. 1, 19. 2, 9. hat (Thom. A. q. \*), Crell,

\*) Er erklärt: *abundantia spiritualis*, oder auch: *multitudo eorum in Deum conversa*, so auch  $\text{ἥττημα}$ , *diminutio*: *decreverunt ab illa celsitudine gloriae, quam habebant, quod pertinet ad poenam*, oder auch: *aliqui minimi et abiecti ex Judaeis gentes spiritualiter*

Kölln., Fr.), so kommt der Begriff wesentlich auf den von  $\text{ἡ πλοῦτος}$  zurück, die Gnadenfülle der  $\text{σωτηρία}$ . Einen passenden Gegensatz gewinnen wir aber auch zweitens durch Annahme der Bed. «der Gipfel, der höchste Grad», in dieser Bed. bei Herodot 3, 22.:  $\text{ὀδυρόντα ἔτασ ζῆσι πλήρωμα μακρότατον προκέσθαι}$ , auch bei Clem. Alex. quis dives salvus c. 9., wo er Röm. 10, 4. citirt,  $\text{τέλος}$  mit  $\text{πλήρωμα}$  vertauscht und dieses durch  $\text{ἡ ἄκρα}$  erklärt. So stünde sich also der heruntergekommene Zustand und der vollkommene Zustand gegenüber \*). Ein Theil der verschiedenen Auffassungen der beiden Worte unterscheidet sich von dieser von uns angenommenen Bed. nur dadurch, daß die Notion der Schwächung, Niederlage, und der Fülle, Vollkommenheit näher bestimmt wird \*\*). Dagegen hat bei weitem der größte Theil der Ausleger — viele durch das  $\text{πλήρωμα τῶν ἐθνῶν}$  B. 25. geleitet —  $\text{πλήρωμα}$  in der Bed. Vollzahl oder die große Zahl genommen, welche Bed. allerdings durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt ist \*\*\*) , und  $\text{ἡττημα}$  dagegen als die Kinderzahl,

Altavertant, mit Vergleich von 1 Kor. 1, 27.: *infirmi mundi elegit Deus ut confundat fortia.*

\*) Denselben Gegensatz hätte D. durch  $\text{μειονέκτημα}$  und  $\text{πλεονέκτημα}$  ausdrücken können.

\*\*) Euth.: „Schaden“, ebenso Mey. (der Schade, daß sie nicht zur messianischen  $\text{σωτηρία}$  gelangten), Mel.: ruina und incolumitas, Beller: defectus s. accubitus Judaeorum, qui in spirituali pugna victi, Gal.: diminutio honoris sui, qui fuerant populus dei gloriosus, ebenso Kölln., Rück., Heum.: „Schaden und Aufhebung des Schadens.“

\*\*\*). Fr. streitet gegen die Bed. universitas und gestattet nur die von caterva, vgl. 1 Mos. 48, 19.  $\text{לְחֵיבֶן לְחֵיבֶן}$ , wofür die LXX.  $\text{πλήθος ἐθνῶν}$  übersetzen. Aber wer mag behaupten, daß der Ausdruck „die Fülle, Masse der Heiden“, der freilich an sich noch nicht die Gesamtheit ausdrückt, niemals für die Gesamtheit stehen könne? Daß der Zusatz von  $\text{πάν}$  zu  $\text{τὸ πλήρ.}$  nicht dazu dient, den Begriff von  $\text{πλήρ.}$  zu verändern, sondern nur das darin gedachte Moment der Gesamtheit hervorzuheben, kann man z. B. auch aus Eph. 3, 19. Kol. 2, 9. zeigen, wo  $\text{πλήρ.}$  gewiß nicht durch Fehlen des  $\text{πάν}$  einen anderen Sinn erhalten würde, wie denn auch andererseits Eph. 4, 13. der Eintritt von  $\text{πάν}$  den Sinn nicht ändern würde. Daß die Kirchenväter in Stellen, wie Joh. 1, 16., den Begriff der Fülle = Universalität faßten,

d. i. die geringe Zahl der Gläubigen, so Chrysf., Theod., Pel., Cr., Beza, Buc., Bellic., Grot., Beng., und unter den Neueren Benede, Reiche, de W., Dsch. Bei dieser Auffassung wird *αὐτῶν*, wie man es auch bei der ersten Erklärung (s. zu B. 11.) fassen muß, auf das ganze Volk bezogen, dasselbe wird in zwei Theile getheilt, und während *παράπτωμα* auf das sträfliche Verhalten des einen geht, wird durch *τὸ ἥττημα* die gläubige Minderzahl bezeichnet: «denn wenn ihr Unglaube, d. h. der eines Theiles derselben, der Reichthum der Welt ist, und ihre Geringszahl, nämlich der Gläubigen, der Reichthum der Heiden» u. s. w. Gegen diese Fassung spricht zunächst dieses, daß man nach B. 15. einen Schluß *a minori ad majus* als Grundgedanken des Ap. ansehen muß: «wenn eine Sünde dieses Volkes so herrliche Folgen hatte, wie viel mehr die Bekehrung!» Zur Rechtfertigung kann freilich gesagt werden, daß das *τὸ ἥττημα αὐτῶν* auch den Begriff eines *παράπτωμα* des Volkes im Ganzen involvire, indessen behält doch diese Fassung etwas Künstliches. Dazu kommt dann noch, daß der Gebrauch von *τὸ ἥττημα* für «Minderzahl» sich nicht belegen läßt, wenngleich man gesehen muß, daß dieß allenfalls in dem weitwichtigeren Begriffe der Niederlage, des geschwächten Zustandes liegen könnte\*).

geht aus den von Suicer S. 754 f. angeführten Stellen derselben hervor, der Ev. selbst spielt auf das vorangegangene *πλήρης* an. Wenn die Kirchenväter solche Ausdrücke gebrauchten, wie *πάν τὸ πλήρ. τῆς συναγωγῆς, εἰς ἐκκλησιαστικὸν πλήρ. διαδέχσθαι* (s. die Belege bei Hammond zu u. St.), so haben sie gewiß nicht bloß an die große Zahl, sondern an die Gesammtheit gedacht, wie Cler. sagt: der Ausdruck *πλήρ. τῆς ἐκκλησίας* will andeuten, *ἐκκλησίαν πλήρη coetum integrum esse*.

\*) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von *πλήρωμα* hat Suicer im Thes. und neuerlich Fr. in einer ausführlichen Note gehandelt, deren Hauptzweck der Nachweis ist, daß das Wort nicht, wie seit Cler., Storr, Höffelt, Bähr, Harleß allgemein angenommen wird, vorherrschend die aktive Bed. habe. Von jenen Erregten sind nämlich die Formeln *τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, τοῦ χρόνου, τῶν ἐθνῶν, τοῦ θεοῦ* überall aktivisch erklärt worden „das was die Erde, die Zeit u. s. w. ausfüllt.“ Es sei, sagt Fr., schon an und für sich unwahrscheinlich, daß diese sonst überall passivisch vorkommende Endung *μα* im N. L. beim Worte *πλήρωμα* nur aktivisch vorkommen solle, und fährt fort: *quamquam illorum virorum*

Einen eigenthümlichen Weg hat Dlsb. mit Berufung auf Orig. eingeschlagen, nach welchem die Zahl der Genossen des

opinio hoc uno evertitur, quod τὸ πλήρωμα, ubi active dicitur, τὸ πλήρη ποιῆν complendi actionem, non id, quod complet, significat, wofür verwiesen wird auf Röm. 13, 10. Eurip. Troad. v. 823. Philo de Abrah. S. 387. Was hiedurch bewiesen werden soll, sieht man nicht ein, da ja der Gebrauch des Wortes an einigen Stellen für den actus complendi den Gebrauch an andern für id, quod complet nicht ausschließt, βάπτισμα z. B. steht sowohl von dem actus baptizandi, als von dem institutum baptizandi, und andererseits steht ἡ πλήρωσις im Sinne von πλήρωμα „das, was ausfüllt“, Theodor. Opp. V. S. 1069.: ἐὰν ἀκούσης, ὅτι ὁ Ἰησοῦς πλήρης πνεύματος ἁγίου, μὴ ἀλλελεψεως πλήρωσιν νομίσης, μήτε μείζον τὸ πνεῦμα ἢ γῆ. Fr. will nun zunächst in dem klassischen Gebrauch, wo τὸ πλήρωμα und τὰ πληρώματα die Schiffsmannschaft oder auch die Fracht, bezgl. die Einwohnerschaft einer Stadt, bedeutet, überall erklärt wissen: id quo res impletur s. impleta est, und ebenso in den Formeln πλήρωμα τῆς γῆς, τῆς θαλάσσης, πληρώματα σπηλαίων (Marc. 8, 20.). Ein reines Passivum wäre diese Bed. doch nicht, dieß wäre ja = τὸ πεπληρωμένον, es ließe sich nur sagen, daß die passive Anschauung zu Grunde läge, ebenso wie etwa bei βάμμα „das, worin getaucht wird“, τὸ πλύμα „das, worin abgespült wird.“ Ob nun beim Gebrauch solcher Formeln, wie τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, bei dem Griechen die Vorstellung obwaltete: „das, womit die Erde angefüllt wird“, oder „das, womit man sie anfüllt“, darüber ließe sich ebenso sehr streiten, als wenn wir die deutsche infinitivische Substantivform „die Ausfüllung einer Oeffnung“ gebrauchen, vgl. noch: δυσθανάτων κρατήρων πληρώματα Eur. Ion B. 1412., κελύων πλήρωμα Troad. B. 824., Ion 1411.: κενὸν τὸ ἄγγος ἢ εἴγει πληρώματι; doch stimmen wir dem Verf. bei, daß, da die Form auf μα eigentlich passivisch ist, die passivisch gewendete Bed. ebenso sehr im Griech. vorzuziehen ist, als die aktivische bei der deutschen Endung ung, da diese ursprünglich aktivisch ist. Für die meisten Substantiven auf μα gilt aber als Regel, was Buttm. ausspricht, in der ausführlichen Gramm. I. S. 314.: „die Bedeutung von denen auf μα ist mehr die dem part. perf. pass. analoge Wirkung des Verbi als ein coneretum gedacht, und das Object selbst, z. B. πράγμα „das Gethane, die That“, κόμμα „der Schnitt, das Geschnittene“, und so βούλημα das Gewollte, der Wille, ἔψωμα das Erhöhte, die Höhe, φρόνημα das Gedachte, die Gesinnung, ἵπνευμα der Ritt u. s. w. Dem entspricht nun auch τὸ πλήρωμα „die Erfüllung, die Fülle“, und hat demnach 1) die Bed. das, womit ausgefüllt wird, 2) das, womit eine Lücke ausgefüllt wird — in der technischen Sprache „der Füllmund, das Supplement“ (Matth. 9, 16.), 3) das, was voll ist, die große Menge, 4) die Vollenbung, höchste Spitze



ewigen Gottesreiches vor Gott bestimmt ist \*), ein Gedanke, den man bei Orig. nicht anders erwarten kann, da er einerseits für eine bestimmte Zahl geschaffener Wesen streitet (Thomasius, Origenes S. 152.), und andererseits die Apokatastasis lehrt \*\*). Diese Idee eignet sich nun auch Dsch. an, und erklärt bei B. 25. die Wahl des Ausdrucks πλήρωμα aus dem Zwecke des Ap., die Idee der Ausfüllung einer Lücke festzuhalten: «die durch die Untreue vieler Israeliten entstandene Lücke wird durch eine entsprechende Anzahl aus der Hölle bewohnter ausgefüllt, welche in den höhern Ruf jener Ausgewählten eintreten. Alles in Gottes Reich ist Regel und Ordnung, so ist auch die Zahl seiner Heiligen gezählt! (1 Kor. 14, 33.).» Hat der Zufall nirgends einen Platz, so auch nicht bei der Zahl der Mitglieder des Reiches Gottes, gewiß hat auch hier das Wort seine Anwendung: πάντα μέτρον καὶ ἀριθμῶ κ. εἰς ἀριθμῶν διάταξας (Weisb. 11, 21.). Einen biblischen Grund hat diese Annahme in Offb. 7, 4., wo der Engel Gottes eine bestimmte Anzahl Auserwählter

(diese von Fr. übersetzte Bed. s. oben S. 585. und Passow ed. 4., 5) d. r. Akt des Erfüllens. Es sei hier noch der eigenthümlichen Bemerkung von Pel. Erwähnung gethan, bei dem τὸ πλήρ. B. 25. zuerst durch supplementum erklärt wird, nachher aber es heißt: non pro multitudine plenitudinem dicit, sed quia repleti sunt a Domino.

\*) Dieser Kirchenvater sagt an dieser St.: nunc quidem donec omnes gentes veniunt ad salutem, congregantur divitiae dei ex credentium multitudine: sed donec Israel in incredulitate persistit, nondum plenitudo portionis domini dicitur esse completa. Deest enim ad integrum populus Israel. Cum vero plenitudo gentium subintraverit, et Israel in novissimo tempore per fidem venerit ad salutem, ipse erit populus, qui prior quidem fuerat; sed novissimus veniens ipsam quodammodo haereditatis et portionis Domini plenitudinem complebit et ideo plenitudo appellatur, quia quod deerat in portione Dei, in novissimis ipse complebit.

\*\*) Auch Aug. (ep. 186. ad Paul. c. 22. 25.) und nach ihm Anselm (s. Baur, die Lehre von der Versöhnung S. 162.) lehren von definitus numerus sanctorum. Demgemäß läßt Dante im Paradies Gf. XXV. B. 124. den Johannes sagen:

Mein Leib ist jetzt noch Erd' auf Erden dort,  
Und bleib't's mit andern bis die sel'gen Schaaren  
Die Zahl erreicht, vom ew'gen Wort gesetzt.

von jedem Stamme versiegelt. Auf die Idee einer bestimmten Zahl der Mitglieder des Gottesreichs wird man ja auch durch die Voraussetzung geleitet, daß die gegenwärtige Weltordnung mit ihrem Gesetz der Fortpflanzung ihre zeitlichen Grenzen hat, und den Gedanken, daß die Welt so lange Bestand habe, bis die Christengemeinde darin ausgereift ist, sprechen mehrere Alte aus, wie z. B. Justin. Mart., der in apol. II. c. 7. als Grund, warum die Welt noch nicht aufgelöst sei, angiebt: *διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν*, vgl. dazu die Anm. in der ed. Bened. Gegen die Idee an sich ist demnach nicht zu protestiren, nur daß freilich diese Zahlbestimmung nicht auf abstrakte Weise, d. h. getrennt von allen übrigen Momenten der göttlichen Weltordnung, als isolirter Zweck aufzufassen ist; man muß dabei die Simultanität der göttlichen Anschauung festhalten. Allein von einer Vollzahl, einem *πλήρωμα τῶν σωζομένων*, ist überall in diesem Abschnitte nicht die Rede, weder V. 11. noch V. 25., sondern von einem *πλήρωμα τῶν Ἰουδαίων* und einem *πλήρωμα τῶν ἔθνῶν*, und in der Erklärung dieser Ausdrücke kann nun weder die Auslegung von Orig., noch die von Dlsch. befriedigen. Orig. versteht *πλήρ. τ. ἔθνῶν*, Dlsch. *πλήρ. τ. Ἰουδαίων (αὐτῶν)* von der Vollzahl der zur Seligkeit bestimmten Heiden oder Juden, aber kann der Ausdruck ohne einen Zusatz, wie *τῶν σωζομένων* (1 Kor. 1, 18.), dieß bedeuten? Hat ferner in der einen von beiden Stellen *πλήρ.* die technische Bed. der Vollzahl der zur Seligkeit Bestimmten, sollte man sie nicht an beiden erwarten? Aber während Orig. — auch Luth. Randgl. und Hammond — V. 12. *πλήρ.* in der Bed. «Supplement» nimmt, giebt ihm Dlsch. — auch Bel., Wolf, Mich. — diese Bed. V. 25. Zu V. 25. bemerkt nämlich der Kirchenvater, daß unter der plenitudo gentium die Verufenen aus der Heidenwelt zu verstehen seien, aus diesen und aus dem geistigen Israel wird das Gottesreich konstituirt werden, die Widerspenstigen und Ausgeschlossenen beider Nationen werden dann dem ignis purgatorius übergeben, bis auch sie für das Reich Gottes ausgereift sind: in hac ipsa purgatione, quae per poenam ignis adhibetur, quantis temporibus quantisque saeculis de peccatoribus exigatur cruciatus, solus

scire potest ille, cui pater omne iudicium tradidit<sup>\*)</sup>. Die Dtsch.'sche Ansicht von B. 25. führt überdies zu jener übertrieben buchstäblichen Fassung von B. 11., die wir zu jenem B. gerügt haben, als ob eigentlich nur Israel zum Heile bestimmt wäre, die Heiden aber bloß unter der Voraussetzung des Unglaubens eines Theils der Juden, nämlich nur als Lückenbüßer einen Antheil erhielten — eine Ansicht, die aus einer Verwechslung hervorgegangen, von welcher zu B. 17. die Rede seyn wird. Endlich ist auch die Dtsch.'sche Erklärung von ἡττημα eine unzulässige, es soll «der Ausfall aus der Zahl der Juden» seyn, da indeß dieser nicht der Reichtum der Heiden genannt werden kann, so soll dieser Begriff positiv von den wenigen Gläubigen unter den Juden genommen werden, welche das Ev. unter die Heiden brachten, wogegen Orig. unter ἡττημα «den Verlust» verstanden zu haben scheint: quod enim illis, qui offenderunt, diminutum est et ablatum, ad divitias gentium collatum est, qui per fidem pars Domini et haereditas ejus effecti sunt. Ich habe mich so ausführlich auf diese Erklärung einlassen zu müssen geglaubt, weil sie an sich interessant, und weil mein seliger Freund sie mit sehr großer Zuversicht ausgesprochen hat.

Κόσμος parallel mit ἔθνη kann hier nicht wohl anders als von der Heidenwelt verstanden werden, vgl. zu 3, 6., der Mangel des Art. steht nicht entgegen, s. zu 4, 13. Worin der πλοῦτος bestehe, zeigt B. 11.: in der σωτηρία. Worin das Heil bestehe, welches das πλῆρ. bringen solle, ist nicht gesagt, versteht man jedoch B. 15. die ζωὴ ἐκ νεκρῶν von der Todtenauferstehung und von dem Eintritte des regnum gloriae, so tritt der Gedanke des Ap. an das Licht, auf die Bekehrung der Masse Israels folgt der glückliche Zeitpunkt, wo die Heiden im Schauen das Reich Gottes erlangen, welches sie gegenwärtig im Glauben besitzen; wird das ἡττημα von der Min-

\*) Verum tamen meminisse semper debemus, fährt er fort, quod praesentem locum ap. quasi mysterium haberi voluit (die Lehre von der Apokatastasis), quo scilicet huiusmodi sensus fideles quique et perfecti intra semet ipsos velut mysterium Dei silentio tegant, nec passim imperfectis et minus capacibus proferant. Mysterium enim regis, ait scriptura (Tob. 12, 7.), celare bonum est.

berzahl der gläubigen Israeliten erklärt, so liegt der Gedanke nahe, daß der vom  $\pi\lambda\eta\rho$ . derselben ausgehende Segen in einer unendlich reicheren Kraft zur Befehung der Heiden bestehe, als die war, welche in der apostol. Zeit von der kleinen Zahl der gläubigen Juden ausging, so Bucer, Brot., Beng., Chr. Schmid \*); damit steht jedoch in Widerspruch, daß nach B. 25. die Befehung Israels erst eintreten soll, nachdem die Masse der Heiden eingegangen ist, mithin auch dieses Factum nicht die Folge von jenem seyn kann \*\*).

B. 13. 14. Die Lesart schwankt zwischen  $\delta\acute{\epsilon}$ , welches codd. A B, der Syr., Kopt. und einige minusc. lesen, und  $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ; beides giebt einen gleich guten Sinn, daher in den codd. des N. T. (s. die Anm. zu 4, 15., auch 7, 14. 15, 8. und Phil. 1, 23.) und auch der Klassiker Verwechslungen beider Partikeln vorkommen, s. Schäfer zu Dionys. de compositione S. 194., auch zuweilen von philologischen Kritikern unbedachtsamerweise das Eine für das Andere substituirt oder verlangt wurde, s. Krüger zu Dionys. historiogr. S. 49. B. 16. würde der Uebergang durch  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  ebenso gut vermittelt werden, als durch  $\delta\acute{\epsilon}$ , so ist nun auch hier der Sinn gleich gut, wenn der Ap. sagt: «wenn ich das Heil der Hei-

\*) Beng. bemerkt zu dem  $\pi\acute{o}\sigma\omega\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ : nam ubi multa sunt semina, eorum major est proventus.

\*\*) Buc. ist sich dieser Schwierigkeit bewußt geworden und sucht sie durch folgende Bemerkung zu entfernen: ap. praedicat plenitudinem gentium ingressuram, et sic omnem Israellem salvum fore, at non dicit, Israellem tum demum salvum fore, quando gentium plenitudo plene ingressa fuerit. Quid enim si cum lux evangelii effulserit illa plenior, quae plenitudinem adducet gentium, tum simul fiat, ut Judaei ea luce pariter illuminentur, serviantque prae aliis domino, adducendo ipsi gentes, ita ut factum est initio evangelii: aut si eas non primum adducant, instaurent tamen et perficiant? Aehnlich Beng. zu B. 25. — Die idiosynkrastische Abneigung Luther's gegen die Juden, vermöge deren er an eine allgemeine Judenbefehung nicht glauben wollte (s. zu B. 25.), hat ihn hier und B. 15. zu perverter Auslegung verleitet. Die Worte seiner Uebers. „wie vielmehr, wenn ihre Zahl voll würde“, erklärt er in der Randgl. (Walch Th. XXI. S. 834.): „so geschieht doch solches um deren willen, welche die Zahl voll machen sollen“, und sagt weiter: „das ist, die noch nicht verworfen sind, sondern noch sollen herzukommen. Denn dazu soll ihnen der Heiden Befehung nüt seyn, daß dadurch sie auch zum Glauben gerigt werden.“

den so abhängig von Israels Heil mache, so muß ich für euch Heiden hinzufügen (δέ), daß meine Bestrebungen als Heidenapostel eigentlich auch nur den Endzweck haben» u. s. w., oder wenn er so überleitet: «daß ich das Heil der Heiden vom Heil der Juden so abhängig mache, darf euch von mir, dem Heidenapostel, nicht Wunder nehmen, denn (γάρ)» u. s. w. Gewiß unrichtig ist die Annahme von Sabolet, Morus, daß diese Worte des Ap. sich auf das Vorhergehende beziehen, vielmehr dienen sie, wie schon Thom. Aq. richtig eingesehen, zur Unterstützung des in B. 12. ausgesprochenen Gedankens. Ἐφ' ὅσων kann zwar mit der Vulg. und Luth. temporal genommen werden im Sinne von quam diu, und würde dann am besten mit Orig., Pel. erklärt «fortwährend bis an mein Ende», doch ist im Zusammenhange passender die Bed. quatenus. Codd. A B C lesen μερῶν, codd. D E F G u. a. lassen μεν aus. Μερῶν ist demnach stark beglaubigt, giebt jedoch hier keinen Sinn, das ὅν dürfte von denen hinzugefügt seyn, welche das ἡμῖν λέγω τοῖς ἔθνεσιν auf das Vorhergehende bezogen und mit ἐφ' ὅσων einen neuen Satz anfangen (Fr.). Ist dem so, dann dürfen die erwähnten codd. als Zeugen für μέν angesehen werden, welches dann von Andern weggelassen wurde, weil es entbehrlich erschien. Der nicht ausgedrückte Gegensatz zu μέν ist dieser: ich bin zwar Heidenapostel, aber ich habe auch bei diesem Amte doch so sehr mein Volk im Auge u. s. w. Ἐγὼ fehlt in cod. A und einigen anderen Zeugnissen, ist jedoch hier ganz passend, da man sich einen Grad von Emphasis damit verbunden denken kann; auch wenn der Ap. sich noch stärker ausgedrückt und geschrieben hätte ἐγὼ καὶ αὐτός, würde es angemessen gewesen seyn. Ueber seinen Beruf zum Heidenapostel s. zu R. 1, 7. 13. Δοξάζω ist das Verherrlichen durch die That, und da die διακονία eben in dem Berufe des Heidenapostels besteht, so ungiebt der Ap. dieses Amt mit Herrlichkeit durch die Befehung vieler Heiden. Παραζηλοῦν mit Rücksicht auf B. 11. gebraucht, σάφ' wie 9, 2., durch das ἐπιπας kommt dem δοξάζω das Moment des Strebens zu, σάφειν der effectus seiner Predigt, τινές vielleicht mit der Absicht gesetzt, um anzudeuten, daß schon eine Befehung Weniger ihm ein großer Zweck dünkt.

B. 15. Der Grund, warum er die Juden auch in seinen auf die Heiden gerichteten Bestrebungen so vor Augen hat, liegt eben in dem Bewußtseyn, daß so viel vom Heile der Juden abhängt. Ἀποβολή von der It., Vulg. amissio übersetzt, besgl. Luth., Beng. jactura (Apg. 27, 22.); so geht jedoch der Gegensatz zu πρόσληψις verloren. Vielmehr ist die ἀποβολή die «Verstoßung», vgl. ἀποβάλλεσθαι τινα LXX. Sprüchw. 28, 24.; Herväus erklärt auch das amissio der Vulg. in diesem Sinne: quod deus propter infidelitatem amisit eos. Ζωὴ ἐκ νεκρῶν kann das Leben bedeuten, was aus den Todten hervorbriecht und sie lebendig macht, so daß ἐκ den Uebergang, die μεταβολή, aus dem einen Zustand in den andern anzeigt, wie 6, 13. 2 Kor. 4, 6., oder auch nach Analogie der Formeln ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, das Leben, das von den Todten ausgeht, so daß ἐκ bloß den Ausgangspunkt des Lebens ausdrückt. Obwohl sich nun keine entsprechenden Beispiele finden, wo dieser Ausdruck für die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν gebraucht wäre, so ist doch auch nichts dagegen, vielmehr kommt der Ausdruck ζῶντες ἐκ νεκρῶν R. 6, 13. nahe. Da nun überdies dieser Sinn in vorliegendem Zusammenhange passend erscheint, so treten wir dieser Erklärung bei, welche sich schon bei Orig., Chrys., Theod., Thom. Aq., Herv., Cr., Bucer, und in neuerer Zeit bei Reiche, Mey., de W., Rück. 2. A., Fr. findet, s. oben zu B. 12., von Theod. wird auch auf Matth. 24, 14. verwiesen. Die καταλλαγὴ ist die Zusicherung der ewigen Seligkeit, die Ζωὴ ἐκ νεκρῶν bringt den Genuß derselben und ist von B. in größerer Nähe erwartet worden. Neben dieser am nächsten liegenden Fassung ist noch diejenige zu beurtheilen, nach welcher der Ausdruck sprüchwörtlich seyn soll, und diejenige, welche unter Leben und Tod geistige sittliche Zustände versteht. Schon die griechischen Erklärer Theoph., Phot. erweitern den Begriff zu dem eines großen Glückes («eine δλόκληρος χαρά, wie bei der Auferstehung», sagt Phot.), so Beza, Grot., Koppe, Rosenm., Kölln., auch Mel. sagt: quasi vita e mortuis; man könnte alsdann die von Westf., Bornem. zu Luc. 15, 24., Fr. citirten Stellen der Klassiker vergleichen, wo ab inferis extrahi, ab orco in lucem

reduci Bild für die Rettung aus großem Elend ist, oder auch die von mir früher citirten Stellen der Perser und Araber, wo der Ausdruck *كانه يوم القيامة قد حضر* «als ob der Tag der Auferstehung schon da wäre» für eine große Umwälzung gebraucht wird\*). Gegen dieß Verständniß ist zuerst zu bemerken, daß der sichere Beleg für den sprüchwörtlichen Gebrauch der vorliegenden Phrase bei den neutestamentlichen Schriftstellern und wohl auch bei den alttestamentlichen (vgl. jedoch 1 Sam. 2, 6.) fehlt, sodann daß ein bloßes Sprüchwort an dieser St. den Sinn matt macht, endlich daß zu dieser Auskunft doch nur dann gegriffen werden könnte, wenn der eigentliche Sinn hier unzulässig wäre. Mehr empfiehlt sich eine ethische Fassung, wie sie Pel., Dek., Abäl., Calv., Cal., Beng. annehmen, auch Dsh., welcher jedoch hinzufügt, der Begriff spide in die leibliche Auferstehung hinein. Allein Calv. selbst fühlt, daß sich dann *ζωή ἐκ νεκρῶν* von der *καταλλαγῆ*, als deren Folge doch die geistige Auferstehung stattfindet, nicht recht unterscheidet: nam etsi una res est, verbis tamen plus et minus inest ponderis; wird ferner diese Belegung auf die Heiden bezogen, wie wäre damit B. 25. vereinbar, wonach die Bekehrung Israels stattfindet, nachdem das *πλῆρωμα τῶν θεῶν* schon in's Reich Gottes eingegangen ist und einer Erweckung zum geistigen Leben nicht mehr bedarf\*\*).

\*) Im Mesnevi des Dschelaleddin Th. I. S. 124. cod. ms. Berol. heißt es von einem Saitenspieler: *وز نوای او قیامة خاست* „durch seine Töne stand eine Auferstehung auf“, ebendaf. Th. III. S. 148.

*چون دقوتی آن قیامت را بدید* „als Dakuft jene Auferstehung (es ist von dem Unglück eines Schiffbruches die Rede) sah.“ Auch im Targum Hieros. von 1 Mos. 19, 26. findet sich der Ausdruck „bis zur Auferstehung aus den Todten“ für „bis zu dem Tage, wo mit der größten Umwälzung Alles anders werden kann“, von der in die Salzsäule verwanbelten Frau des Lot heißt es nämlich daselbst: *וְיָמֵן הַיְתִיבִי תְהִיבִיָּהּ* „Sie wird so bleiben, bis zur Zeit, wo in der Auferstehung die Todten leben werden.“

\*\*) Wie hier Lut h.'s Uebersetzung zu verstehen sei, wird man nicht so leicht einsehen: „was wäre das anders, denn das Leben von den Todten holen?“ Er hat die *πρόσληψις* von der Annahme der Heiden verstanden, und *ζωή ἐκ νεκρῶν*, welches er eben hierauf bezog, nach

B. 16. Nachweis des objektiven Grundes, warum in göttlichen Rathschlusse das jüdische Volk eine solche Beugung hat; das Volk im Ganzen hat durch den Zusammengang mit den Vätern und dem Segen derselben einen gewissen Adel. — *Ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πυράματος* wird in den LXX. Mos. 15, 21. 22. der Erstling genannt, der von dem besten Teige hinweg Gott geweiht wurde, mit der Wirkung, dann auch das Uebrige den Charakter des Geweihtseyns erlangt; wider den Sprachgebrauch von *πύραμα* ist die Meinung Grot. und Rosenm., daß *ἀπαρχή* die Früchterstlinge und *αμα* der Haufe des zum Backen bestimmten Getraides bedeutet, schon der Etymologie nach (von *πύρω*, mischen, ähnlich mit Feuchtigkeit, *γαίαν ὕδρι* Hesiod. Op. v. 51.), eine angefeuchtete, geknetete Masse bedeuten, so bei den X. und bei B. (1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9). Auch nach E., Koppe, Dlsch. sind unter *ἀπαρχή* die Früchterstlinge zu verstehen, unter *πύραμα* aber die Masse, welche die Priester aus den ihnen zugefallenen Erstlingen des Kornes bereiten (Mos. 18, 4.); aber *ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πυράματος* kommt von angeführten Stellen bestimmt in der Bed. der Erstlinge des Gebäckes vor, und außerdem würde dann der Vergleich nicht passen, indem doch der Absicht des Ap. nach *τὸ αμα* als eine an sich ungeweihte Sache zu denken ist, welche erst durch die *ἀπαρχή* die Weihung erhält. Was nun Ap. unter diesem Bilde verstanden habe, wird am natürlichsten aus dem zweiten Bilde gefolgert, denn daß beide daselbst ausdrücken wollen, ist auch dadurch wahrscheinlich, daß der nachher das erstere fallen läßt und nur das zweite weiter sagt. Unter der Wurzel werden nun von bei weitem denken, von Chryf., Theoph., Cr., Calv. und von fast allen Neueren, die Patriarchen verstanden; zwar ist der Vergleich an sie nicht vorbereitet, aber B. 28. tritt der Gedanke,

24, 5. erklärt. Er sagt nämlich in der Randgl. (Walch Th. XXI. 34.): „Von den Totten das Leben holen, ist nichts: wie sollte denn Heiden Leben daher kommen, daß die Juden gefallen und todt? Vielmehr sollen die todtten Juden von der Heiden Exempel zum gereizet werden.“ S. oben zu B. 12. S. 591. Auch Bencke setzt wie Euth.



daß das Volk um Iherus willen geliebt ist, abermals hervor, und es weist jene St. wohl auf die unsrige zurück. Den Begriff der *ἀγιότης* erklärt Calv. durch den der nobilitas, Theoph.: *εὐγένεια κ. δόξα*, noch genauer wird die Art dieser *εὐγένεια* durch B. 28. bestimmt, es ist die der *ἐκλογὴ* zum Bundesvolke, womit der Antheil an den Verheißungen verbunden, welche um Abrahams willen das ganze Volk empfangen, 1 Mos. 22, 16 — 18. Gegen diese weitverbreitete Auffassung lassen sich jedoch nicht gering zu achtende Bedenken erheben. Olsh. nimmt daran Anstoß, daß bei der gewöhnlichen Fassung die Wortstellung der beiden Gleichnisse sich nicht entspreche, die Wurzel sei das Allgemeine, woraus die Zweige erwachsen, demnach hätte *φύραμα* voranstehen müssen; Küf. findet unpassend, daß die *ἀπαρχὴ* der *ῥίζα* parallelisirt sei, da doch der Erstling der Zeit nach später als das *φύραμα* ist, während die Wurzel den Zweigen vorausgeht. Das Bedenken, welches Olsh. zu der erwähnten abweichenden Auffassung des *φύραμα* geleitet hat, sowie auch der Küf.'sche Einwand erlebigen sich jedoch durch die Bemerkung, daß der Vergleichungspunkt in der *ἀγιότης* liegt, in Bezug auf diese ist die *ἀπαρχὴ* der Zeit nach das Erste und wird mit Recht der *ῥίζα* parallel gestellt. Während diese Bedenken nur die Auffassung des ersten Gleichnisses betreffen, hat neuerlich de W. die gewöhnliche Deutung beider Gleichnisse in Anspruch genommen. Was er mit denselben vorzüglich für unvereinbar hält, ist dieß, daß nach B. 17. 19. die ungläubigen *κλάδοι* abgebrochen werden; wäre nun unter der Wurzel und unter den Erstlingen die Patriarchenfamilie zu verstehen, so besagte dieß die Aufhebung der leiblichen Verwandtschaft mit dieser, durch den Unglauben aber hörte doch der Jude nicht auf, ein Abrahamskind zu seyn. Diese Erwägung legt die Ansicht nahe, ob nicht die Wurzel vielmehr «die ideale Theokratie» bedeute, wie sich de W. ausdrückt, die ächten Glaubensfinder des Patriarchen, «Zweig bezeichnet nur das äußerliche volksthümliche Verhältniß zu derselben, die äußere Angehörigkeit» \*). Diese Ansicht könnte mit Zuhülfe

\*) Diese in neuerer Zeit viel besprochene de W.'sche Erklärung findet sich schon bei Theod., aber nicht in seinem Komm. zu u. St., sondern in dem

nahme von B. 17. 18. weiter so unterstützt werden: die Wurzel wird dort als das nährende Princip der ächten Theokraten aus den Heiden bezeichnet, mit welchen sie durch ihren Glauben in Zusammenhang gekommen sind; geht daraus nicht hervor, daß unter der Wurzel die in der äußern Theokratie verborgene Gemeinschaft der ächten Gotteskinder gemeint sei, in welche die Heiden durch ihren Glauben aufgenommen sind? Dtsch. zu B. 17. führt die Idee dieser unsichtbaren Kirche in Israel eigenthümlich aus \*). Legen wir nach seiner Auffassung

zu Ez. 37, 28., in welcher prophetischen St. er denselben Gedanken, wie bei dem Ap. findet, doch hat er mehr die Theokratie überhaupt unter der *ἐκκλησία* verstanden, als die Frommen in Israel insbesondere. Ganz eigenthümlich Abäl.: *γύραμα* ist die Masse des jüdischen Volkes; daß in dieser stets fromme, den Messias erwartende Personen gewesen, zeigt sich aus der *delibatio*, welche zur Zeit der Erscheinung Christi aus derselben genommen wurde. Umgekehrt läßt die heilige Masse, d. i. *radix*, darauf schließen, daß auch die *rami* heilig seien, und, wenn jetzt abgebrochen, doch den Glauben besessen haben und ihn wieder erhalten werden.

\*) „P. denkt sich das wahre Israel, d. h. die Gemeinschaft aller wahren Gläubigen, als einen gegliederten Organismus, der sein eigenthümliches Leben in sich trägt. Wer mit diesem Organismus nicht in Verbindung steht, dem kommt das in demselben wirksame Leben auch nicht zu. Dieser Organismus hat sich nun von Abraham, als dem Vater der Gläubigen, aus (Röm. 4.) entwickelt; bis auf Christus, der, seiner Menschheit nach, die absolut vollkommene Frucht dieses Organismus war, verbreitete sich sein Einfluß nicht außerhalb der Grenzen des leiblichen Israel, indem es dem Verhältniß nach doch immer nur wenige Heiden in sich aufnahm, die dann aber auch zugleich nationell Juden wurden. Mit der Erscheinung Christi aber trat die Stunde des Heils und zugleich des Gerichts über das physische Israel ein; die Gewalt des Lebens in diesem heiligen geschlossenen Organismus brach hervor, zog die verwandten Naturen in dem physischen Israel an und stieß die bisher- monische Menge ab. Da die letztere überwog und die eigentliche Masse der Nation bildete, so hörte nun das physische Israel auf, das Centrum jenes geistigen Organismus, des wahren Israels zu seyn, die Heidenwelt ward dieses Centrum, und die von den untreuen Gliedern des leiblichen Israel gelassenen Lücken füllten nun die treuen Heiden aus. Zur Basis müssen wir also die Idee legen, daß, wenn Glieder in diesem Organismus ausfallen, andere in die Lücken treten müssen. So zeigt es der Körper der Apostel vorbildlich; als Judas ausgefallen war, ward seine Lücke ergänzt, sein Bisthum mußte ein anderer empfangen. Diese Idee läßt die kräftige realistische Weise erkennbar werden, in der P. diesen geistigen

den 16. B. aus, so wäre der Sinn: Ist jene ächte Gottesfamilie, die durch die Erväter begründet wurde, Gott heilig, so erhält auch die ganze Masse des Volkes einen Antheil an diesem Adel — die hohe Bedeutung des Volkes Israels auch nach seinem Falle kann uns daher nicht Wunder nehmen). Gegen diese Fassung ist eingewendet worden, daß doch die ungläubigen Juden nicht wirklich Zweige der heiligen Wurzel waren, mithin auch dadurch der *ἀγιότης* nicht theilhaft werden und ebenso wenig abgebrochen werden konnten. Daß sich jedoch ein Zusammenhang denken lasse, hätte nicht geleugnet werden sollen. Das Verhältniß der in die Erscheinung tretenden Theokratie zu jener idealen Gottesfamilie ist doch ein ähnliches, wie zwischen Leib und Seele, die Seele schafft den Leib (s. zu R. 8, 11.), so ist die ideale Theokratie das bildende Princip für die äußere Theokratie, diese wird durch jene getragen; de W. vergleicht 1 Kor. 7, 14., wo von einer Heiligung die Rede ist, welche die Kinder einer gemischten Ehe schon dadurch erhalten, daß der eine Theil derselben christlich ist. Das Band zwischen jener idealen Gottesfamilie und den ungläubigen Israeliten wird nun aufgelöst, d. h. sie werden abgebrochen, wenn die ersteren, gläubig geworden, den Stamm der christlichen Kirche bilden, mit welcher die ungläubigen Juden in gar keinem Verhältnisse mehr stehen. So ließe sich

---

Körper auffaßt, der eben die wahre *ἐκκλησία* ist, welche sich durch die ganze Menschheit hinweg, der werdende neue Mensch in dem großen alten Menschen des Geschlechts, der von Anfang an schon erfüllt war mit dem Odem des ewigen Wortes, welches inzwischen erst, als die Zeit erfüllt war (Gal. 4, 4.), persönlich sich in denselben einverleibte, und ihn so zum Bewußtseyn seiner selbst führte.“

\*) Nach mehreren Auslegern soll dieser Nachweis der *ἀγιότης* des Volkes schon auf die Restitution hinweisen: alle Glieder sind geheiligt, können also hergestellt werden, und allerdings heißt es B. 28. 29. von den Ungläubigen, daß auch sie noch um der Väter willen geliebt sind. Andererseits werden doch aber die Ungläubigen um ihres Unglaubens willen abgebrochen, verlieren also ihren Adel, und B. 23. 24. wird, ohne Rückweisung auf unsere St., die Restitution durch einen andern Gedanken begründet. Deshalb glauben wir nicht, daß der Ap. schon hier jenen Gedanken gedacht. Was die Frage anlangt, ob die Ungläubigen ihren Adel verloren, so s. weiter unten im Text.

also die de W.'sche Auffassung rechtfertigen. Mit gleichem Rechte, wie diese ihm eigenthümliche Fassung, läßt sich seiner Meinung nach auch die ältere Ansicht festhalten und auf beide Gleichnisse anwenden, welche Ambr., Pel., Thom. Aqu., Herv., Corn. a Lap., Rosenm., Reiche, Rüd. 2. A. bei dem ersten Gleichnisse geltend machen, daß nämlich die ἀπαρχή die aus dem jüdischen ἑρρημα entstandene Mutterkirche sei, denn diese gebe gewissermaßen ein Unterpand für die Möglichkeit der Restitution der übrigen Masse\*). Dieselbe Erklärung will dann de W. auch bei dem zweiten Gleichniß geltend machen. Wie jedoch die ungläubigen Juden als Zweige der christlichen Mutterkirche betrachtet werden könnten, läßt sich nicht einsehen, schon daß das Gläubigwerden eines Theils der Juden die Ungläubigen mit able, leuchtet nicht ein, als eine Art Garantie für die Bekehrung der Uebrigen ließe sich zwar die Bekehrung jener Erstlinge ansehen, allein in dem Sinne würde dann doch der Ap. das Bild weiter unten B. 23. 24. angewendet haben, statt dessen wird, wie wir bemerkten, B. 23. 24. diese Hoffnung auf einer andern Basis begründet. Diese Auffassung können wir mithin weder bei beiden Gleichnissen, noch auch bei dem ersteren zugeben, und selbst die Erkl. der εἶσα und resp. der ἀπαρχή von der idealen Theokratie erscheint bei genauerer Erwägung weniger empfehlenswerth, als die gewöhnliche Erkl. von den Patriarchen. Abgesehen davon, daß die erstere den Charakter einer gewissen Subtilität an sich trägt, hat die letztere von vornherein in B. 28. ein starkes praesidium. B. 28. sagt nämlich nichts Anderes als: um der Väter willen hat das ganze Volk den Charakter eines Bundesvolkes. Freilich geht nun eben aus diesem 28. B. der Einwand hervor: so haben mithin die Ungläubigen ihre ἀγιότης noch behalten, hier aber heißt es, sie seien abgehauen, haben sie also

\*) Herv.: est enim delibatio, parva ex aliqua re assumptio ad experimentum totius massae, ut ex oibo vel potu. Sed si delibatio sancta est, et massa, quia sapor sanctitatis, qui in paucis primis inventus est, invenietur et in multitudinis novissimorum; ganz wie de W. erklärt auch Thom. Aqu. die ἀγιότης von der sanctitas potentialis und sagt: nihil enim prohibet eos reparari in sanctitate, quorum patres, et quorum filii sunt sancti.

verloren; liegt nicht auch, kann man weiter fragen, in der Natur der Sache, daß von großen Ahnen sich auch auf die entartetesten Nachkommen noch ein gewisser Reflex des Ansehens überträgt, weshalb denn auch von B. nicht gesagt werden konnte, daß die Ungläubigen von der Wurzel abgehauen seien? Der Einwand ist sehr scheinbar — scheinbar eben deshalb, weil sich die Sache von zwei Seiten ansehen läßt. Vom ganz entarteten Sprößling großer Vorfahren läßt sich sagen, er sei des Abels verlustig gegangen, aber auch, er habe noch an ihm. So ließ sich vom ungläubigen Israel sagen: durch ihren Unglauben wurde offenbar, daß sie nicht ächte Nachkommen waren, und sind sie nun des Abels der Wurzel verlustig gegangen und von den ächten Nachkommen — denen, welche die Mutterkirche bildeten — abgetrennt worden. Andererseits haben sie — die Erfüllung der Bedingung des Glaubens vorausgesetzt — ein näheres Anrecht an das Messiasreich, dies ist ihre *ἐκλογή*, und hierin liegt denn auch noch ein gewisser Adel. B. 28. erwähnt auch beide Seiten, denn wenn sie dort einerseits *ἐχθροὶ (τοῦ Θεοῦ)* heißen, entspricht dies nicht dem Abgehauenseyn? So ist denn dieses Bedenken nicht stark genug, um die Beziehung der Wurzel auf die Patriarchen aufzugeben. Stärker scheint noch für die Beziehung auf die Theokratie zu sprechen, daß es B. 18. heißt, der gläubige Heide werde von der Wurzel getragen. Allein treffend hat schon Aug. bei Behandlung von B. 28. an R. 15, 8. erinnert, wo es heißt: *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας Θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τ. πατέρων.* — Noch ist die Meinung von Orig., Theob., Pel., Glöckl. zu erwähnen, daß die *ἀπαργή* Christus selbst sei.

B. 17. 18. Nicht den Uebermuth, mit welchem die Heiden auf die ungläubigen Juden, die abgebrochenen Zweige, herabblästen, hat der Ap. hier im Auge, wie die Mehrzahl der Ausleger meint, sondern die Verachtung, mit welcher die Heiden, da sie die Mehrzahl der Juden ausgeschloffen und sich an ihrer Statt in das Gottesreich aufgenommen sahen, diese betrachteten; deutlich tritt dies B. 19. hervor,

auch ist V. 1. zu vergleichen \*). Wiewohl der Ap. vorher selbst nur von einem *λαῖμα* des ächten Israels gesprochen, so gebraucht er doch jetzt nur das schonende *τινές* von den Ausgeschlossenen (V. 25. *πῶρως ἐγένετο ἀπὸ μέρους*), um dem heidnischen Uebermuth keinen Vorschub zu thun (3, 3.). Der einzelne Heidenchrist wird angeredet. *Ἐγκεντρῖζειν* von Clem. Alex. Strom. VI. S. 799. ed. Potter als genereller Ausdruck, wie sonst *ἐμβάλλειν*, gebraucht, und zwar unter-

\*) Wir unterwerfen hier auch einer Kritik die Auseinandersetzung Dls h.'s, welche er über das Verhältniß der innern Theokratie zur äußern bei diesem V. gegeben, und die von uns zu V. 16. mitgetheilt wurde. Die Ansicht ist tief und im Wesentlichen richtig, unrichtig jedoch, unserer Meinung nach, die Anwendung, welche er davon an dieser St. macht. Mißverständlich ist zuvörderst der gebrauchte Ausdruck, daß das physische Israel „das Centrum des Organismus jenes wahren Israel“ gewesen sei; das physische Israel verhält sich zum wahren Israel, wie die *ecclesia visibilis* zur *invisibilis*, wie der Leib zur Seele, und muß daher eher die Peripherie als das Centrum genannt werden; Dls h. hat aber hier nur sagen wollen: der geistige Organismus habe nicht mehr im physischen seinen Sitz, seine Stätte gehabt. Unrichtig ist ferner der Gedanke, daß die treuen Heiden die von den untreuen Gliedern Israels gelassenen Lücken ausgefüllt haben; nach der Vorstellung des Ap. hat das ganze wahre Israel die christliche Mutterkirche gebildet (R. 9, 6—8.), es sind nämlich Alle, welche Abrahams Glaubenskinder waren, in die Christenheit übergegangen (R. 4, 12.), im ächten Israel waren mithin keine Lücken auszufüllen, vielmehr schlossen die Abrahamskinder aus den Heiden sich an die ächten Abrahamskinder aus den Juden an, wie R. 4, 12. 16. ausführt. Zwar mag eingewendet werden: aber die Zweige der ungläubigen Juden, welche abgebrochen werden, stehen sie nicht neben den stehengebliebenen an einem Stamme? mußten nicht also Lücken entstehen? sind nicht die Heiden an ihrer Statt eingepflanzt? Die letztere Frage gründet sich auf eine unrichtige Erklärung von *ἐν αὐτοῖς*, in ersterer Hinsicht ist zu antworten: das Gleichniß muß gemäß der verglichenen Sache gefaßt werden, die Zweige stehen freilich alle nebeneinander und haben alle irgend ein Verhältniß zur Wurzel, aber die, welche nachher abgebrochen werden, sind als saftlose Zweige zu denken, deren Beschaffenheit erst jetzt zu Tage kommt. Aus eben diesem Grunde findet nun auch jene ganze Ausführung der Idee des rechten Israels keinen passenden Ort bei unserer St. Nur davon ist hier die Rede, daß das Volk als Volk den von den Patriarchen ausgehenden Ael und Segen behalten, weungleich Viele davon ausgeschlossen worden, daß die sich bekehrenden Heiden sammt dem gläubigen Israel am Segen der Nachkommen Abrahams Theil erhalten.

scheidet er dann vier Arten des *ἐγκεντρισιμῶς*, wovon der eine die Inoculation *ἐνοσθαλισμῶς*, s. Botter zu der St. *Ἐν αὐτοῖς* kann der Sprache nach (Er., Grell) nur übersetzt werden «unter ihnen», nämlich den stehengebliebenen Zweigen; wider die Sprache erklärt Theoph. und nach ihm viele Andere (namentlich Beza) *ἐντ' αὐτῶν*, auch Chrys.: *εἰς τὰ ἐκείνων Ἑσθας, τῶν ἐκείνων ἀπολαύεις*; Mey., Olsh. wollen nicht in locum, sondern in loco erklären, welches jedoch auf dasselbe hinauskommt. Das sind die gläubig gewordenen Israeliten, auf diesen ruht noch immer der abrahamitische Adel und Segen, dieser Segen ist die *πίστις τῆς ἐλαίας*, an welcher der gläubige Heide mit einem Antheil empfängt, und zu eben diesem Segen gehört dann auch die Erscheinung Christi selbst, vgl. 15, 8. 27. Eph. 2, 12. 19. 20. und oben S. 122. Den paulinischen Gedanken, daß der Heide nur durch Theilnahme an der jüdischen Theokratie, d. i. resp. an den Segnungen der Patriarchen, selig werde, finden wir auch bei Christus selbst, wenn er Joh. 10, 16. sagt, daß die ändern Schafe zu der *ἀνθή* Israels hinzugeführt werden müssen, vgl. Matth. 8, 11. 12. Auch das *ὄν* in *συγκοινωνός* kann zur Bestätigung der Annahme dienen, daß *ἐν αὐτοῖς* auf die stehengebliebenen Zweige geht (Er.), doch könnte es sich mit dem *ὄν* auch hier verhalten, wie in den compositis, von denen zu R. 2, 15. die Rede war; dagegen ist B. 18. nur verständlich, wenn man an den Uebermuth der Heiden gegen die Zweige überhaupt, gegen das Volk im Ganzen denkt. — *Ἀγριέλαιος* wird von Fr., Mey. als Adj. gefaßt, um den Begriff eines Zweiges des wilden Delbaums herauszubringen, aber das Adj. «eichen, buchen» kann doch kaum etwas Anderes bezeichnen, als was aus dem Baume gemacht ist, wie auch in dem von Fr. angeführten Beispiel *ἀγριέλαιος σκντάλη*. Richtiger wird man daher mit Grell eine Synekdoche tot. pro parte annehmen: «du bist Delbaum» für «du bist vom Delbaum», so sagt unsere Umgangssprache: «der Tisch ist Nußbaum.» Daß durch Zweige vom wilden Delbaume der edle Delbaum fruchtbarer gemacht werden konnte, sagen die ökonomischen Schriftsteller der Alten und die Berichte neuerer Reisenden (Colum. de re rust. 5, 9. Pallad. de

Insit. 14, 53. Schulz Leitungen des Höchsten Th. 5. S. 88.); immer bleibt aber dabei das Unangemessene, daß durch solche Einpflanzung der Baum und nicht der einzelne Zweig veredelt wurde. So muß man also entweder gestehen, daß der Ap., mit der Sache weniger bekannt, selbst gemeint hat, durch die Einpflanzung in einen edeln Baum werde das wilde Reis veredelt, oder daß er sich, das wirkliche Sachverhältniß außer Acht lassend, des Bildes bediente, weil es sein Gegenstand so erforderte, doch ist vielleicht auch noch ein Drittes möglich, daß sein Gedanke war, in diesem Falle geschehe aus besonderer Gnade, was sonst wider die Natur ist. — Ueber die Ellipse nach dem Konditionalsatz *ei de κατακαυχῶσαι* s. Win. S. 538.; ebenso 1 Kor. 11, 16.

B. 19—21. *Κλάδοι* in den codd. A C F G J und einer Anzahl minusc. ohne Artikel, der von den meisten Kritikern für unächt gehalten wird, von Cr., Steph., Beng., Griesb., Lachm. Man kann Rück. nicht bestimmen, welcher meint, daß die Hinzufügung desselben, wenn er fehlte, ebenso natürlich war, als die Weglassung, wenn er stand; er habe beigelegt werden können vermöge der Voraussetzung, daß hier von den bereits erwähnten Zweigen die Rede sei. War von ausgebrochenen Zweigen die Rede, und galt dieß doch nur von einem Theile, so empfahl sich schon dadurch die Weglassung, dazu kommt das kurz vorhergegangene *τινές* und endlich, daß nachweislich die griechischen Ausleger nur an den Hochmuth der Heiden in Betreff der abgebrochenen Zweige dachten, so Chrys., Det., Theoph., Schol. bei Matth., mithin den Art. für unpassend hielten. Dem Hochmuth der Heiden ist aber nichts natürlicher, als daß er bei dem Unglauben der Masse des jüdischen Volkes es so darstellt, als seien die Nachkommen Abrahams überhaupt verworfen, und er an ihre Stelle getreten \*). *Εγώ* mit Nachdruck hervorgehoben. Der Ap. giebt das von dem Gegner behauptete Faktum zu, jedoch ohne dem Hochmuth desselben Nahrung zu geben; er bemerkt nämlich, nicht die Einpflanzung der Heiden sei der eigentliche Grund des Abbrechens

\*) Matth. in ed. maj.: non dubito quin articulus sit retinendus. Gentilis enim loquitur arrogantius.



gewesen, sondern der Unglaube. Sowie der Begriff der Veranlassung, *διὰ* cum acc., den der unmittelbar wirkenden Ursache mit umfaßt (s. zu 8, 11.), so der Begriff des Werkzeugs, der Art und Weise, der dem Dat. zukommt, den der Vermittelung, s. Bernh. Syntax S. 101., doch so, daß, wie zu K. 5, 15. bemerkt, zwischen dem Dat. und *διὰ* c. gen. der Unterschied statt findet, daß das Letztere mehr die unmittelbare Ursache, der erstere die entferntere anzeigt. Auch im Lat. steht der Abl. für propter, wiewohl gewöhnlicher ab beigefügt ist, Suet. Caes. 41., Markland zu Statius ed. Dresd. S. 253. Ἐστηκας nicht das Stehen, Blühen am Baume, sondern in dem Sinne von K. 14, 4. und im Gegensatz zu dem πεσόντες B. 22., Beng.: hunc statum es adeptus et adhuc tenes; oppositum: eos, qui ceciderunt. Derselbe zu φοβού: timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati, Grot.: timorem deum offendendi non excludit fides (Phil. 2, 12.). — Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι im Gegensatz zu denen durch die Kunst eingepflanzten (vgl. zu B. 24.); entsprechend das von Wetst. beigebrachte Beispiel aus Dionys. Halik. IV. 46. 15. πολλῆς τε μωρίας ἔφη καὶ θεοβλαβείας εἶναι — νομίζειν ὡς ὁ τῶν συγγενεσίων καὶ ἀναγκαιοτάτων μὴ φεισάμενος (Tarquinius) τῶν ἀλλοτρίων φείσεται. Die Lesart schwankt 1) in Betreff des μήπως, 2) in Betreff des Indikativ φείσεται. Cod. A C 6, Kopt., Orig., Aug., Damasc. lassen μήπως aus, welches dagegen von D F G, sehr vielen minusc., Chryf., Theod., Iren., Ambr., Beda, Sedul., It., Vulg., Pesch. u. s. w. geschützt wird, die erwähnten codd. und 17 codd. min. bei Matth. ed. maj. et min. haben den Indik. φείσεται. Dagegen findet sich das bloße οὐδὲ σοῦ φείσεται in cod. B 42. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die richtige Lesart μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται sei, wie auch die Neueren sämtlich annehmen (Lachm. indeß hat im historisch-diplomatischen Interesse das von den ältesten und von griech. und lat. Zeugen zugleich bestätigte οὐδὲ σοῦ φείσεται). Der Konj. φείσεται ist ohne vorangegangenes μήπως unerklärlich, mithin sind die Zeugen für οὐδὲ σοῦ φείσεται zu denen, welche μήπως lesen, hinzuzufügen, und da die Zeug-

nisse für den Inbit. überwiegen, so ist der Konj. als Korrektur anzusehen, Win. §. 60. S. 471. So erscheinen an sich schon die Zeugen für μήπως bedeutend; es kommt der innere Grund dazu, daß nach dem φοβοῦ die Drohung natürlicher erscheint, als die kategorische Ankündigung der Strafe, das μήπως konnte von Abschreibern, da es zum Sinne nicht durchaus nöthig ist, ausgelassen werden. Μήπως am natürlichsten als abhängig von einem verschwiegenen φοβοῦμαι gedacht (Win. S. 471., anders Hartung II. S. 137. und nach ihm Mey.); wenn Rina lucubr. S. 127. die Weglassung der Negation daraus erklären will, daß sie von den Abschreibern nicht verstanden worden, so hat dieß bei der Häufigkeit dieser Konstruktion keine Wahrscheinlichkeit; daß μηδέ und nicht οὐδέ gesetzt ist, erklärt schon Rück. richtig daraus, daß die Negation mit dem Verb. zu Einem Begriff zu verbinden ist = μήπως καὶ σὲ ἐκκλάσῃ. . . . B. 22—24. Der Gedanke, daß nur der Unglaube die Ausschließung Israels veranlaßt hat, leitet den Ap. nunmehr auf den andern, daß sie dereinst wieder aufgenommen werden sollen, ein Gedanke, der unserer Ansicht nach noch nicht in B. 16. lag. — Sowohl das Motiv der Furcht, als das der dankbaren Liebe soll den Heiden zur Treue bewegen. Cod. A B 67.\*\*, Damasc. — wie man glaubt, auch Orig. in Jerem. hom. XVIII. 5. haben gelesen ε. μ. τ. π. ἀποτομία ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης (A B fügt Θεοῦ zu χρηστότης), cod. C D liest ἀποτομίαν im Akt., aber χρηστότης Θεοῦ im Nom. Die lect. rec. verdient den Vorzug, schon deshalb, weil die Zeugen für den Akt. so überwiegend sind, wozu noch hinzukommt, daß der Zusatz Θεοῦ, welchen auch einige Zeugen beibehalten, die beide Male den Akt. lesen (It., Vulg., Kopt.), sehr das Ansehen eines Zusatzes der Abschreiber hat\*). Daß die Schwierigkeit der Akkusative die Substituierung des Nom. veranlaßt habe (Reichs, Mey.), leuchtet nicht ein,

\*) Clem. Alex. im Paedag. I. 8. S. 141. ed. Potter versteht unter χρηστότης in dem Satze εἰν ἐπιμελής τῇ χρηστότητι die χρηστότης des Menschen. Rück. meint, daß die Abwehr dieser alten Auslegung zu dem Zusatz Θεοῦ Veranlassung gegeben haben könnte, welcher Zusatz nachher irthümlicherweise auch mit dem Nom. χρηστότης verbunden worden sei.

da die Konstruktion desselben mit *ιδέ* keine Schwierigkeit hatte, den Abschreibern konnte sich ebenso wohl als dem Orig.<sup>\*)</sup> der Rom. statt des Aff. darbieten (vgl. auch die Konstruktion R. 2, 9.), oder es konnte bei *ἀποτομίαν* der Schlussbuchstabe verloren gehen, und dies auf die Aenderung des zweiten Wortes Einfluß haben. Ueber *πίπτειν* s. zu B. 11. — *Τῇ χρησότητι* ist die *χρηστότης* Gottes (vgl. 2, 5.), wie *προσμένειν τῇ χάριτι τ. Θεοῦ* Apg. 13, 43. gebraucht ist, *μένειν παρὰ Θεοῦ* 1 Kor. 7, 24., *ἐνπάρθετος τῷ κυρίῳ* 1 Kor. 7, 35. Fr. zieht mit Chr. Schmid die in der Ann. erwähnte Exfl. des Clem. vor.: *si perseveraveris in morum honestate*. Diese Meinung ist offenbar falsch, denn es kommt hier dem Ap. nicht auf die *honestas morum*, sondern auf die *πίστις* an, weshalb mit mehr Rücksicht auf den Zusammenhang, wiewohl gegen den Sprachgebrauch, Clem. sagt: *τοῦτ' ἔστιν τῇ εἰς Χριστὸν πίστει*, vgl. den Gegensatz B. 23. *ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ*. — *Καὶ οὖν — καὶ — δέ* «aber auch», wie Bremi bemerkt, zuweilen «ja was noch mehr ist» (appar. ad Demosth. I. S. 290.). Glöckl., Zachm., Mey. setzen nach *ἐκκοπήσῃ* (Indif. fut. nach *ἐπει* wie B. 6.) nur ein Komma, und der Letztere erklärt: «denn sowohl du wirst abgehauen, als auch jene andern werden» u. s. w., aber *καὶ σὺ* heißt offenbar «auch du» und bildet den Gegensatz zu den ungläubigen Juden, wie *οὐδὲ σοῦ* B. 21. Die Drohung gegen die Heiden schließt mit B. 22., und mit B. 23. tritt der Hinausblick auf das endliche Schicksal Israels ein. Das Wiedereinpflanzen, d. i. die Wiederannahme ist bei ihnen desto wahrscheinlicher, da sie schon früher im Zusammenhang mit dem Delbaum und der Wurzel gestanden hatten. Die Worte des 24. B. sind jedoch von den Auslegern größtentheils nicht mit der erforderlichen Genauigkeit erwogen worden. Zu *ἀγγελοῦ* mag man zuerst mit Beng. bemerken: *magnum discrimen eorum, qui verbum revelatum vel non habent vel ha-*

\*) In der a. Gl. sagt er: *Ἰδὲ οὖν χρησότητα καὶ ἀποτομίαν Θεοῦ· ἐπὶ μὲν τὸ πρότερον ἔθνος καὶ πᾶσιν ἀποτομία, ἐπὶ δὲ τὸ δεύτερον ἔθνος ἐπαγγελία καὶ χρηστότης, ἐὰν ἐπιμείνη τῇ χρησότητι· ἐὰν δὲ μὴ, καὶ αὐτὸ ἐκκοπήσεται.*

bent; quantum interest inter oleastrum et oleam. Ferner beachte man, daß die Worte dazu dienen, die δύναμις Gottes zu erweisen, und daß ein Schluß a majori ad minus statt findet. Ueber die Natur desselben kann aber eine zwiesache Ansicht obwalten, welches vielen Auslegern nicht deutlich zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint. Entweder will der Ap. die größere Leichtigkeit der Wiedereinpflanzung oder die größere Wahrscheinlichkeit zeigen, das Erstere schließt freilich das Letztere, das Letztere aber nicht das Erstere mit ein. Das erste κατά φύσιν erklären Mehrere «naturgemäß», d. i. den die Natur und nicht die Kunst dazu gemacht hat (Koppe, Reiche, Mey., Fr.), und dem gegenüber παρά φύσιν «wider die Natur», weil nämlich durch Einsprossung auf dem Wege der Kunst (Koppe, Kölln., Mey.), vgl. ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία R. 2, 27., Reiche: «nicht eben wider die Natur, denn das sprossen hemmt die Natur nicht, erhöht vielmehr ihre Kraft, sondern neben, außer der Natur», Fr.: (haec) insitio naturae repugnat, quatenus surculi in alius generis arborem translatio est. Naturae enim consentaneum est, ut rami in sui quisque generis arbore propagentur. Auf die letztere Weise schon viele Aeltere, Abäl., Crell, Beng. Wird παρά φύσιν so erklärt, dann muß aber auch das vorangegangene κατά φύσιν entsprechend gefaßt werden, es muß alsdann heißen: «aus dem deiner Natur entsprechenden wilden Delbaum.» Die Frage ist mithin, ob der Ap. die größere Leichtigkeit der Herstellung Israels daraus erweisen will, daß ihre Wiedereinpflanzung den gewöhnlichen Gesetzen der Einsprossung entsprechen werde, wonach Zweige derselben Art eingepflanzt werden, oder ihre Wahrscheinlichkeit daraus, daß Gottes Theilnahme an den natürlichen Zweigen größer sei, als an den durch die Kunst eingesetzten, ob ein Gegensatz statt finde zwischen Einsetzung und Nichteinsetzung, oder zwischen Einsetzung des Ungleichartigen und Gleichartigen. Soll nur die Wahrscheinlichkeit gezeigt werden, so scheint dies weniger dazu zu dienen, für die δύναμις Gottes etwas zu beweisen, aber worin äußert sich diese δύναμις? Darin, daß Gott in den dürren Zweigen, welche für den Glauben unempfänglich zu seyn scheinen, den Glauben erweckt; zeigt nun der

Ap., daß diese ihm mehr am Herzen liegen müssen, so unterstützt dieß den Glauben an seine *δύναμις*. Untersuchen wir zunächst die Ansicht, nach welcher ein Gegensatz zwischen Einsetzung des Gleichartigen und des Ungleichartigen statt findet. In diesem Falle scheint es, daß die letzten Worte des Satzes den vorhergehenden nicht gehörig konformirt sind, denn man erwartet dann, daß dem *παρὰ φύσιν ἐγκεντρίζεσθαι* ein *κατὰ φύσιν ἐγκεντρίζεσθαι* entsprechen werde. Schon Winzer in dem Programm über B. 25. 26. hat S. 5. übersetzt, als ob ein solcher Gegensatz statt fände. Wie wir in unserm Texte die Worte lesen, ist dieß jedoch unzulässig, man müßte also entweder mit einigen minusc. das *οἱ* vor *κατὰ φύσιν* ganz weglassen, oder man müßte Fr. beitreten, welcher hinter *οὔτοι* ein Komma macht und *οἱ* als Relativ nimmt: «wie viel mehr diese, welche naturgemäßerweise werden eingepflanzt werden.» Bei genauerer Erwägung muß man jedoch der gangbareren Erklärung beistimmen\*). Zuörderst beachte man, daß es vom Heiden nicht bloß heißt, wie B. 17., *σὺ ἀγριελαῖος ὤν*, daß es heißt: *ἐξέκοπης ἐκ τῆς ἀγριελαίου*, gewiß soll dadurch noch mehr hervorgehoben werden, daß der Heide der Natur des guten Delbaumes fremd gewesen. Sodann muß das *ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου* nach dem *τῶν κατὰ*

\*) Die Ansicht von Dr. Fr. hat übrigens durch die neue Pariser Ausg. des Chryf. eine Unterstützung erhalten. Fr. hatte den Syr. und Chryf. als Stützen für seine Ansicht angeführt. Auf den Syr. beruft er sich wohl nicht mit Recht. Dieser übersetzt: *ὅσοι ἴσοι ἴσοι ὅσοι ἴσοι ἴσοι*, dieß nimmt Fr. in dem Sinne: „wie viel mehr diese, wenn sie eingepflanzt werden in den natürlichen Delbaum.“ So las man nun auch bisher bei Chryf.: *πόσῳ μᾶλλον οὔτοι, ἐὰν κατὰ φύσιν ἐγκεντρίσθῃσι τῇ ἰδίῃ ἐλαίῳ*. Nach Fr. soll diese Zertheilung des Satzes in zwei Glieder auf ein ursprüngliches *οἱ* hindeuten. Im Syr. dürfte jedoch *ἴ* hier überhaupt nicht wenn heißen, sondern das vom Syr. öfter willkürlich eingeschobene *ἄν* kenn (Joh. 7, 49. in der Vesch.), auch in jenem Texte des Chryf. könnte ein Abschreiber *ἐὰν* für *ἄν* geschrieben haben, die Pariser neue Ausg. hat aber *οἱ ἐγκεντρίσθῃσονται* vorgezogen, und ist diese Schreibung von Chryf. ausgegangen, so ist *ἐὰν* nur eine freie Variation der Abschreiber.

*φύσιν κλάδων* B. 21. erklärt werden, also mit Crell: *excisi estis ex oleastro, ex quo naturaliter fueratis enati; παρὰ φύσιν* nicht von der Einpflanzung des Ungleichtartigen, sondern überhaupt nur von der Einpflanzung, welche als Kunstproceß der Natur entgegensteht; dem *οὐ* steht nun das *οὕτως* entgegen, dem *ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριαλαίου* das *οἱ κατὰ φύσιν*, wozu aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen *κλάδοι τῆς καλλισταίου*, ja nachdem schon vorher B. 21. von den *οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* die Rede gewesen, genügt es auch, bloß *κλάδοι* zu suppliren.

4) B. 25—32. Am Ende wird jedoch auch das ganze Israel die Aufnahme erlangen.

B. 25—27. Die Formel *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* dient zur feierlichen Einführung des Aufschlusses über die Zukunft Israels. *Μυστήριον* von Chryf. dem allgemeinen Sinne nach ungenau erklärt *τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόρητον καὶ πολλὸν μὲν τὸ θαῦμα, πολλὸν δὲ τὸ παράδοξον ἔχον*, näher ist der zweifache Gebrauch des Wortes zu unterscheiden von solchen thatsächlichen Wahrheiten, welche, der Vernunft unzugänglich, nur durch Offenbarung bekannt werden, und von denen, welche sich als Thatfachen erweisen, deren Wie aber von der Vernunft nicht in ihrem ganzen Umfange begriffen werden kann. Von Erregten und Dogmatikern wird die erstere Bed., welche allerdings die häufigste ist (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7—10. Eph. 1, 9. B, 4. 6, 19. Kol. 1, 26. u. a.), zu einseitig hervorgehoben, die letztere findet sich 1 Kor. 14, 2. 13, 2. Eph. 5, 32. 1 Tim. 3, 9. 16. \*). Der erstere Sinn findet an unserer Stelle statt.

\*) Dazu kommt dann noch als dritte Bed.: das, was durch die bildliche Form Geheimniß ist, nicht an sich, Matth. 13, 11., in der Apokalypse (1, 20. 17, 5.). 2 Thess. 2, 7. hat Bretschn. im 1er. 3. A. richtig erklärt. Dagegen hat Eph. 5, 32. noch immer Schwierigkeit, und auch Parleß thut nicht Genuge. Nach ihm soll das Citat B. 31. vom Xp. bloß als Beistiel dessen gebraucht seyn, was er vom Verhältnisse Christi zu den Gläubigen aussprechen will, und *μυσ.* soll sich gar nicht auf die Form des Citats, sondern nur auf den Inhalt beziehen: „das Geheimniß der unio mystica ist groß, ich wende nämlich diese Worte auf die Beziehung Christi zur Kirche an.“ Die katholische Kirche nimmt ihre *μυσ.* als *symbolum, signum rei sacrae*, und rechtfertigt damit

In zwiefacher dogmatischer Hinsicht ist die St. merkwürdig. Sie zeigt, daß die Offenbarung des Ap. sich auch auf die historische Realisation gewisser Wahrheiten erstreckte, ferner, daß das apostolische κήρυγμα je nach dem Bedürfnisse über gewisse Punkte bestimmte Aufschlüsse ertheilte \*). Als der nächste Zweck dieser Mittheilung wird von dem Ap. angegeben, damit die eitel Gedanken zu Schanden gemacht würden, denen sich die Heiden in Bezug auf die Stellung Israels in der göttlichen Oekonomie hingaben. Die Lesart schwankt zwischen παρ' εαυτοῖς, ἔαυτοῖς und dem bloßen Dativ εαυτοῖς, der Unterschied ist für den Sinn gleichgültig, denn παρά sowohl als ἐν bezeichnet das Urtheil (Win. S. 195. 375.), und ebenso bekanntlich auch der bloße Dat. (Win. S. 193.). Φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ kommt auch Sprüchw. 3, 7. Röm. 12, 16. vor, συνετοὶ ἐν εαυτοῖς Jes. 5, 21. Vielleicht ist der bloße Dat. als das Seltener das Ursprüngliche. Dem φρόνιμος kann allerdings nicht die Bed. «hochmüthig» beigelegt werden (Luth., Beza), wiewohl sie in φρόνημα und ὁ φρονηματίας liegt, indem sonst εαυτοῖς überflüssig wäre, doch sagt Bisc. richtig: est periphrasis arrogantis ex causa procreante. Ἀπὸ μέρους ist mit dem Verb. γέγωνα zu verbinden, die Verhärtung ist theilweise Israel widerfahren = μέρου τοῦ Ἰσραήλ, auch hier der mildernde Ausdruck, wie das τινός B. 17., sprachwidrig Suicer: ad tempus, dem Zusammenhang zuwider Calv.: quodammodo; γίνεσθαι τινι «widerfahren» Marc. 9, 21. — Ἄχρισ οὐ

die sakramentliche Bed. der Ehe. Für jene Fassung läßt sich Mandel sagen, auch Rück. schwankt daher wieder und meint, den Sinn des Ap. kenne man „nicht entdecken.“ Wiewohl in der Fassung von B. 30. 31. mit Parleß nicht einig, neige ich mich indessen doch zu seiner Erl. von B. 32. und meine, daß der Ap. unter dem μυσ. die Idee der ehelichen Einheit meint.

\*) Nach Reiche, de B. soll die Erwartung des Ap. aus dem von ihm beigebrachten Citat erschlossen seyn; liegt denn das im Citat, was er hier sagt: ὅτι πώρωσις — καὶ οὕτω (Men.)? und würde nicht das Citat in anderer Form beigebracht seyn, während nun das καθεὶς γέγραπται, ganz wie sonst, nur zur Bestätigung dessen dient, was schon sonst feststeht? Zu vergleichen ist vielmehr Eph. 3., wo P. B. 2. 5. auch die Einsicht in das μυστήριον der Berufung der Heiden der ἀποκάλυψις durch das πνεῦμα zuschreibt.

kann nicht mit Galv. erklärt werden: *atque ita complebitur salus totius Israelis Dei, quem ex utrisque colligi oportet*, auch nicht, wie mehrere Lutheraner gemeint, die Bed. von «während daß» haben, zwar hat es diese Bed. *sequ. ind.*, wenn von etwas wirklich Geschehendem die Rede ist, auch beim Aor.; «bis daß kommt oder kam» = «während kommt oder kam» (vgl. Winzer *comm. in h. l. S. 10.*, Kühner §. 806, 1., Fr. zu Röm. 5, 14.), wogegen mit dem Konj. des Aorists eine mögliche, zukünftige Begebenheit bezeichnet wird, die, sobald sie eintritt, die erste Thatsache aufhebt (Gal. 3, 19. 1 Kor. 11, 26.). Die Bed. «während» bei Mel. in der älteren Bearbeitung seines Kommentars (von 1529) *opp. IV. S. 172.*, Brenz, Osiand., Carpz. Bei *εἰσέλθῃ* fragt es sich, ob der Ap. den Ort, wohin sie eingehen, dazu gedacht hat; es findet sich das Wort in mannichfachen Phrasen, wo vom Eintritt in's Messiasreich die Rede ist, mit *εἰς τὴν ζωὴν* Matth. 18, 9. 19, 17. Marc. 9, 43., *εἰς τὴν δόξαν* Luc. 24, 26., *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, τῶν οὐρανῶν* Joh. 3, 5. Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23. 24., nicht unwahrscheinlich daher, daß *εἰσέρχασθαι* absoluterweise von der Theilnahme am Messiasreiche gebraucht wurde, vgl. schon Matth. 7, 13. Luc. 11, 52. 13, 24.; wenn dann dieselbe Formel auch von dem Eingehen in die Christliche Kirche gebraucht wurde, an welches man hier zu denken hat, so kann dieß nicht auffallen, da nach der neutestamentl. Betrachtungsweise das Reich Gottes ebenso sehr schon da, als zukünftig ist, vgl. zu R. 8, 23. und Kol. 1, 13. Möglich wäre es auch, daß *εἰσέρχασθαι* im Sinne von hereinkommen aus der Anschauung der Christen herausgesprochen wäre, die sich schon im Reiche Gottes befinden, vgl. *οἱ ἔσω* und *οἱ ἔξω* 1 Joh. 2, 19. (Fr.). *τὸ πλῆρωμα* hier von der Menge oder von der Gesamtheit der Heiden gebraucht (s. zu B. 12.). Ein Theil der Ausleger bringt auf die absolute Unversalität, so daß kein Individuum ausgeschlossen wird, Heum., Winz., Mey., ein anderer Theil macht die Beschränkung auf die von Gott Auserwählten, Aug. (*plenitudo gentium in his intrat, qui sec. propositum vocati*), Theoph., Def., Bucer, Dsh., Andere denken an die verschiedenen Völkerrämme, deren jeder der Predigt theilhaftig werden soll, Thom. Aqu.,



Calixt, Beng., Manche bleiben bei der Bestimmung einer großen Zahl stehen, Calv. „ingens gentium concursus“, Cal., Stuart, Rück., Fr.; dieselbe Divergenz kehrt dann in Bestimmung des Umfangs von πᾶς Ἰσραὴλ wieder, dessen Befehrer dem Eingehen der Heiden folgen soll, s. über οὗτω zu R. 5, 12. S. 255. Doch kommt bei der Auslegung des πᾶς Ἰσραὴλ auch noch die Auffassung von Theod., Aug. ep. ad Paulin. 186., Calv. in Betracht; diese verstehen darunter das Ἰσραὴλ θεοῦ Gal. 6, 16., so daß der Gedanke dieser wäre: «die Verstockung Israels dauert nur bis zum Eingange der Heidenmasse, oder der Erwählten unter den Heiden, und so werden denn alle von Gott dazu Bestimmten, alle wahren Abrahamskinder selig werden.» In anderem Zusammenhange würde πᾶς Ἰσραὴλ ohne Zweifel so gefaßt werden können, nicht aber hier im Gegensatze zu dem ἀπὸ μέρους und τῶς B. 17. Von dem Volke als Volk ist also die Rede, ob nun aber alle Individuen Israels und der Heidenwelt gemeint sind, oder nur die Masse im Gegensatze zu einem kleineren Theile, darüber kann gestritten werden. Daß τὸ πλήρ. τ. ἐθνῶν im strengen Sinne von der Universalität zu fassen sei, dafür glaubt Winz. den Artikel geltend machen zu dürfen, gewiß mit Unrecht, da πλήρωμα ohne den Artikel mit νόμου verbunden Röm. 13, 10. keine andere Bed. hat als hier und B. 12., wo es mit dem Art. steht, vgl. οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου Marc. 10, 35. und υἱοὺς Ζεβεδαίου Luc. 5, 10.; ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Eph. 5, 20. und ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Phil. 2, 10. Dagegen ist der Grund zu beachten, daß eine große Menge der Heiden und von verschiedenen Nationen auch schon zu Pauli Zeit eingegangen war (10, 18.), die Hoffnung des Ap. sich daher nur auf die Gesamtheit richten zu können scheint. Aber — auch abgesehen von dem hyperbolischen Charakter jenes Psalmspruches, den P. anwendet — ist doch ein Anderes das vom Ap. dort gepriesene Faktum, daß die Botschaft des Evangeliums in alle Lande ausgegangen, und ein Anderes die hier ausgesprochene Hoffnung, daß die Masse der Heiden in's Reich Gottes eingehen werde. Entscheidend erscheint dies: hätte es der Ap. mit den Einzelnen zu thun, so mußte er auch vom Schicksale der im Unglauben Verstorbenen sprechen, lag ihm

baran, die allgemeine Apokatastasis zu erweisen, was war das mit bewiesen, daß alle am Weltende Lebenden sich bekehren würden?"). Es kommt dazu, daß V. 30. 31. vom Schicksal der Völker und nicht der Einzelnen spricht. So hat am meisten die Ansicht für sich, daß τὸ πλήρωμα τ. ἔθνων auf die Bekehrung der großen Masse aus allen Völkern geht, πᾶς Ἰσραὴλ auf die Bekehrung der Masse Israels. Und wie verhält es sich nun mit der Erfüllung dieser Weissagung? Nach Grot., Wetst. (theilweise Limb.) ist sie schon eingetreten, als nach den reichen Erfolgen der Wirksamkeit Pauli unter den Heiden (Röm. 15, 19. Kol. 1, 23.) die Zerstörung Jerusalems und der Umsturz der alten Theokratie erfolgte, worauf unter der Regierung des Trajan μὲντοι ἐκ περιτομῆς αὐτὸν Χριστὸν γλαύβιον wurden, wie Eus. hist. eccl. 3, 35. berichtet. Allein weder in Betreff der Heiden noch der Juden kann diese Meinung befriedigen — nicht in Bezug auf die ersteren, denn die Zahl der Heiden, welche in der Zeit zwischen diesem Briefe und der Zerstörung Jerusalems zur christlichen Gemeinde hinzugefügt wurde, kann nicht so groß gewesen seyn, daß der Ap., der gegenwärtig das πλήρωμα τῶν ἔθνων noch nicht für eingegangen hält, dieß von jenem nicht weit entfernten Zeitpunkt hätte aussagen können — nicht in Bezug auf den πᾶς Ἰσραὴλ, denn Grot. selbst steht sich genöthigt, diesen Ausdruck noch durch Annahme einer Anspielung auf die rabbinische Formel: «dem ganzen Israel ist ein Antheil am Messiasreich» zu rechtfertigen, welches Diktum von dem Ap. im tieferen Sinne genommen und auf das Ἰσραὴλ τοῦ Ἰσοῦ Gal. 6, 16. angewendet worden sei. Die neuesten Interpreten (Rölln., de W., Fr.) glauben durch die Bemerkung, daß V. dieses Ereigniß ganz in der Nähe erwartet habe, die Erfüllung desselben überhaupt zweifelhaft machen zu können. Hat der Ap. unter der ζωὴ ἐκ νεκρῶν V. 15. die Auferstehung verstanden, so ist allerdings kein Zweifel, daß er das Eingehen der Heiden und der Juden sich nicht allzu entfernt dachte. Nun kann aber die eschatologische Hoffnung der Christen ihrem we-

\*) Petersen in dem S. 292. angeführten Werke bringt auch darauf, daß πᾶς Ἰσρα. die Verstorbenen im Mittelzustande mit befaßt, neuerlich Bedenke.

sentlichen Bestandtheile nach dadurch nicht wankend gemacht werden, daß die ersten Verkündiger und Jünger des Herrn, weil man den Gegenstand seiner Wünsche sich nahe denkt, den Eintritt der Vollendung des Reichs Christi in großer Nähe erwarteten. Es konnte in ihnen durch ἀποκάλυψις das Bewußtseyn über die wesentlichen Momente der Endperiode erweckt werden, auch ohne Einsicht in die Zeitfernen, entsprechend den prophetischen Anschauungen, von denen ein Ap. selbst sagt, daß mit denselben die Einsicht in die Zeitbestimmung nicht gegeben gewesen sei (1 Petr. 1, 11.). Man kann übrigens mit diesem Ausspruche des Ap. das Wort Christi vergleichen (Matth. 24, 14.): καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος\*). — Ueber die Vermittelungen des großen Faktums, ob es plözlich, ob es innerhalb einer gewissen Zeitperiode eintreten soll, schweigt der Ap., die Kirchenväter betrachteten den Elias als den ὁ ἑνόμενος, auch Schol. Matth. sagt zu πᾶς Ἰσραὴλ: Ἠλία γὰρ παραγόμενος καὶ τὴν τῆς πίστεως αὐτοῖς διδασκαλίαν προσφέρωντος πιστεύουσιν.

Ueber die Geschichte der Auslegung des merkwürdigen Ausspruchs ist vorzüglich Gal. zu vergleichen. In der alten Kirche wurde die Hoffnung einer zukünftigen allgemeinen Bekehrung der Heiden und der Juden festgehalten. Orig. spricht dieselbe im Komm. zu Matth. 21, 32. und im Komm. zu weiterer Stelle aus, unter den τελῶναι und πόρναι versteht er Matth. 21, 32. die Heiden, welche Israel in's Reich Gottes vorangehen, und unter dem πᾶς Ἰσραὴλ den geistig scharf-

\*) Darin stimmt dieses Wort mit dem Ap. überein, daß auch in ihm auf das Eingehen des πλήρ. τ. ἔθνων das τέλος folgt. Eἰς μαρτύριον läßt sich freilich, wenngleich nicht nothwendig, so fassen, als sei die Bekehrung der Masse ungewiß gedacht (Matth. 10, 18.); dagegen die Annahme des Zeugnisses dabei vorauszusetzen, so ist der Inhalt der Weissagung derselbe, wie bei P., dann ist auch Israel, welches bis jetzt noch nicht als Volk eingegangen war, unter die πάντα τὰ ἔθνη mit einzubegreifen. Auch an Luc. 13, 35. erinnert man sich, worin wohl am richtigsten die Angeredeten als Repräsentanten des widerspenstigen Volkes gefaßt werden, das noch einmal dazu gelangen soll, seinem Messias zu hulbigen.

sichtigeren Theil von Israel, der indessen nicht ein dem angemessenes Leben führte, und damit übereinstimmend heißt es im Komm. zu u. St.: die Individuen, welche unter dem *omnis Israel* zu verstehen seien, wisse nur Gott, doch sei klar, daß man nicht an Israel denken könne, *quamdiu permanet secundum carnem Israel et non etiam secundum spiritum factus fuerit Israelita verus, mente videns deum*; über das Schicksal derer, die von Heiden und Juden auch alsdann noch ausgeschlossen werden, s. oben S. 589. \*) Fr. spricht bloß von der Stelle des Orig. III. S. 771. zu Matth., während doch der Komm. des Kirchenvaters zu vorliegender Stelle seine Meinung um vieles ausführlicher angiebt. Theod., obzwar er πᾶς Ἰσραὴλ auf τοὺς πιεζούοντας εἶτε ἐξ Ἰουδαίων εἶτε ἐξ ἐθνῶν bezieht, bekennt sich dennoch zum Glauben an die Bekehrung der Masse der Nation, kurz vor jener Erklärung sagt er nämlich: πολλοὶ ἐξ ἐκείνων (ἤδη ἐπίστεισαν); auch redet er hier und im Komm. zu Ps. 105. von der Bekehrung des Volkes durch den Elias — eine Annahme, welche in der katholischen Kirche sogar zum Glaubensartikel erhoben wurde. Es findet sich ferner die Hoffnung der Restauration von ganz Israel mit Bestimmtheit ausgesprochen bei Gregor v. Nyssa, opp. ed. Paris. III. S. 54. In der lateinischen Kirche sagt Aug. de civit. Dei XX. 29.: ultimo tempore ante iudicium (per Eliam, exposita sibi lege) Judaeos in Christum verum esse credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium; dieselbe

\*) Chrys. in Matth. hom. 57. (al. 58.) T. VII. S. 577. erklärt das Wort Christi Matth. 17, 11. von einer zukünftigen Erscheinung des Elias, durch welche auch Israel werde zum Glauben geführt werden, V. 12. versteht er unter Elias den Johannes den Täufer, und wirft die Frage auf, wie so doch Israel, wenn zwischen Johannes und Elias kein anderer Unterschied, als der der Zeit statt findet, den Ersten habe verwerfen können, auf das Zeugniß des Andern aber glauben werde? Er giebt zur Antwort: διὰ τὸ διαταθῆναι μέχρι τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐν πλεον τοῦ Χριστοῦ τὴν δόξαν καὶ παρὰ πάντων εἶναι τοῦ ἡλίου φανερωτέραν. Hätte er nicht in dieser Stelle und zu V. 12. in unserm K. seine Meinung so klar ausgesprochen, so würde die Kürze, mit welcher er über den Text von V. 25. hinweggeht, seinen Glauben an dieß Faktum zweifelhaft machen können.

Hoffnung bei Pel., Abäl., Thom. Aqu., Herv., vermessen wird sie von Hier., der zu Jes. 11. (ed. Vall. Ven. T. IV. 162.) sagt: *nequaquam iuxta nostros Judaeizantes in fine mundi, quum intraverit plenitudo gentium*, werde der prophet. Ausspruch von Israels Bekehrung sich erfüllen — später jedoch von ihm anerkannt Hom. 14. in Jer. (ib. T. V. 876.). Was Luth. anlangt, so sagen auch die neuesten Kommentatoren ohne Weiteres (Fr. jedoch genauer *sub vitae finem*), daß er die Bekehrung der Juden verworfen, allein er hat sie in früheren Zeiten gelehrt, in der Predigt über Matth. 23, 39. (Walch, XI. S. 299 f.), diese St. ist aber in den Ausgaben der Kirchenpostille nach seinem Tode weggelassen worden (von 1547 an), weil diese Predigt früheren Zeiten angehörte und späterhin Luther seine Ansicht geändert hatte. In einer andern Stelle ebendaf. S. 93. bemerkt er zu den Worten «dies Geschlecht wird nicht vergehen», es würden zwar viele Juden bekehrt werden, aber nicht alle. Nach Calov's Vorgange begnügt man sich immer nur (auch Fr.), den Ausfall gegen die Juden zu citiren, der sich in einer Schrift von 1543 findet \*). Man ist neugierig zu erfahren,

---

\*) „Ein Jude oder jüdisch Herz ist so stock-, stein-, eisen-, taufelhart, das mit keiner Weise zu bewegen ist: wenn Moses käme mit allen Propheten und thäten alle Wunderwerke vor ihren Augen, daß sie sollten ihren harten Sinn lassen, wie Christus und die Apostel vor ihnen gethan haben, so wäre es doch umsonst. Wenn sie auch so greulich gestraft würden, daß die Gassen voll Bluts rönnen, daß man ihre Todten nicht mit Hunderttausend, sondern mit Tzehnhunderttausend rechnen und zählen müste, wie zu Jerusalem unter Vespasiano und zu Bitter unter Adriano geschehen ist: dennoch müssen sie recht haben, wenn sie auch über diese 1500 Jahre noch 1500 Jahre sollten im Elend stehn, dennoch mag Gott ein Lügner, sie aber wahrhaftig seyn. Summa, es sind junge Teufel, zur Hölle verdammt, ist aber noch etwa was Menschlichkeit in ihnen, dem mag solch Schreiben zu Nutz und Gut kommen; vom ganzen Haufen mag hoffen, wer will, ich hab' da keine Hoffnung, weiß davon keine Schrift. Können wir doch unsere Christen den großen Haufen nicht bekehren, müssen uns am kleinen Häuflein begnügen lassen: wie viel weniger ist's möglich, diese Teufelkinder alle zu bekehren, denn daß Etliche aus der Epistel zum Römer im 11. Kapitel solchen Wahn schöpfen, als sollten alle Juden bekehrt werden am Ende der Welt, ist nichts, S. Paulus meint gar viel ein Anderes“ (Walch Th. XX. S. 2529. in der

auf welche Weise Luth. eregetisch diese seine partikuläre Meinung gerechtfertigt habe; die Aeußerungen, welche er über B. 25. und 12. in seinen Randgl. thut, sind von uns mitgetheilt worden, eine andere Erklärung darüber scheint sich in seinen Schriften nicht vorzufinden. Durch seine Auktorität sind zur Bestimmung bewogen worden Eugen. im Komm. zu Ps. 59., Brenz zu vorliegender St., Olander, auch Mel., wie wir sahen, in einer früheren Bearbeitung des Briefes, wogegen in der Bearbeitung von 1532 opp. t. III. p. 1027. die früher vorgetragene Meinung mit einem Fortasse wiederholt wird, und darauf das schüchterne Geständniß folgt: *nescio enim an hoc velit, restare adhuc aliquam conversionem magnae multitudinis circa finem mundi. Id cum sit mysterium, deo committamus.* Von anderen namhaften Luther. Orthodoxen, Mylius, Hunnius, Baluin, wurde jedoch der durch den Text gebotene Sinn anerkannt, wiewohl ohne den Begriff der Universalität in seiner ganzen Strenge zu fassen. Als nachher Spen. wegen seiner Lehre von der zu erwartenden großen Judenbekehrung angegriffen wurde, konnte er sich auf den Vorgang namhafter rechtgläubiger Lehrer berufen, *evangel. Glaubenslehre* S. 43., *Pia desideria* S. 346., *S. Lange Antibarb.* p. IV. sect. 2. c. 1., und selbst die Verfechter der orthodoxen Seite, Löscher in *Timoth. Verinus* S. 488. und *Neumeister Priesterl. Rippen* S. 822., wagten keinen entschiedenen Widerspruch. Die Eregeten der reform. Kirche waren in der Hauptsache der natürlichen Ansicht von der St. stets treu geblieben, *Calv., Beza, Pisc. u. s. w.*

Die frohe Aussicht bestätigt der Ap. durch ein Citat, welches indeß nichts enthält, was sich gerade auf die endliche Bekehrung von ganz Israel bezöge — denn daß *Ἰακώβ* so viel wie *πᾶς Ἰσρα.* sei (*Calv.*), läßt sich doch nicht sagen —, so daß es wohl nur zum Beleg dafür dienen soll, daß der Messias zur Erlösung seines eigenen Volkes erschienen. *P.* verbindet das Citat aus *Jes. 59, 20.* mit den Worten *ὅσα ἀπέλειπον* aus *Jes. 27, 9.* In den Worten *καὶ ἀνοσσηύσει* —

---

Abhandl. vom Schem Hamoras, wo Luth. die rabbinischen Fabeln von Christo angreift).

Ἰακώβ weichen die LXX., an welche sich P. anschließt, wie auch der Targum von unserm hebr. Text ab כִּי־יִשְׁׁרָאֵל וְיִשְׁׁרָאֵל; die Abweichung ist vermuthlich daraus zu erklären, daß man כִּי־יִשְׁׁרָאֵל las. Gesen. Lex. Man. 1833. vindicirt auch dem Kal von כִּי die kausative Bed. des Hiphil: «um in Jakob die Sünden abzuwenden», doch las man vielleicht auch כִּי־יִשְׁׁרָאֵל. Aber auch von den LXX. selbst geht der Ap. ab, indem er, statt ἔνεκεν Σιών, das dem hebr. Text entspricht, ἐκ Σιών setzt. Da sich sonst für seine Abweichungen vom Texte Gründe nachweisen lassen, so erwartet man solche hier um so mehr, da ἔνεκεν, wie es scheint, ganz zu seinem Zwecke gepaßt hätte. Bei keinem unter allen Auslegern habe ich jedoch eine befriedigende Rechtfertigung dieser Abweichung gefunden; sollte der Ap. haben hervorheben wollen, daß der aus der Mitte seines eigenen Volkes hervorgegangene Erlöser sein Volk bekehren würde? Genügt dieser Grund nicht, und weiß man keinen besseren anzugeben, so muß man sich entweder zu der Hypothese entschließen, daß ἐκ von den Abschreibern an die Stelle von ἔνεκεν gesetzt wurde, oder zugestehen, daß in einigen Fällen doch die Citationen des Ap. nicht absichtlichweise, sondern durch Gedächtnisfehler von dem hebr. Urtexte oder von den LXX. abweichen, und daß die Behauptung von Fr. zu weit geht, welcher sagt: nam primo quidem minime consentaneum est, Paulum V. T. locum, quem augustum mysterium aperire credidisset, saepe lectum diligentique examinatum vel memoria non tenuisse, vel si e memoria excessisset non evolvisse. Ὅταν ist nähere Erl. des Demonstr. αὐτή (Beza, Crell, Fr.), wie 1 Joh. 5, 2. Um so leichter konnte der Ap. diese Worte aus Jes. 27. an die anderen aus Jes. 59, 20. anschließen, da Jes. 27, 9 ein verwandter Gedanke ausgedrückt ist: καὶ τοῦτο ἔσται ἡ σόλοζια αὐτοῦ, ὅταν ἀρέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν. Wie ist nun der Ap. dazu gekommen, wenn er nur den allgemeinen Gedanken, der Messias sei für Israel erschienen, ausdrücken wollte, gerade dieses aus zwei Stellen zusammengesetzte Citat zu wählen, da sich derselbe wohl in anderen Ausprüchen des N. T. noch direkter ausgedrückt fand? Wir meinen, daß ihm das ἦξει dazu Veranlassung gegeben habe; hat er auch dieses

Fut. nicht direkt auf die zweite Ankunft des Messias bezogen, so ließ es sich doch indirekt auf dieselbe anwenden.

B. 28. Was von dem abgefallenen Theile des Volkes gilt, spricht B. von dem ganzen Volke aus. Die abgehauenen Zweige sind einerseits der *ἀγιότης* verlustig gegangen, die sie von den Vätern her hatten, sie stehen in der *ἐξ ἰσῆ* Gottes, aber andererseits ist ihnen doch noch etwas davon geblieben, indem sie der fleischlichen Abstammung nach noch ein äußerliches Verhältniß zum Bundesvolke haben. Die abgehauenen Zweige des Baumes lassen sich, dem organischen Zusammenhange entnommen, nicht mehr als Zweige betrachten, sondern sind Holz, andererseits kann man noch an ihnen erkennen, was sie waren, und den Namen Zweige noch auf sie anwenden. *Ἐξ ἰσῆ* ist nicht aktivisch (Grot., Beng., Baumg.), sondern, wie aus dem Gegensatze zu *ἀγαπητοί* erhellt, passivisch, und ist *θεοῦ* dazuzudenken, nicht *μου* (wie Theoph., Luth.). Die *ἐκλογὴ* ist die Bestimmung zum Bundesvolke, vgl. B. 1. 2. *Ὅτι ὑμᾶς* und *διὰ τ. πατέρας* bildet einen nur formellen Gegensatz; durch *ὅτι ὑμᾶς* bezweckt der Ap. abermals das, was den Hochmuth des Heiden erweckt hatte, den jüdischen Unglauben, in ein Motiv demüthiger Dankbarkeit zu verwandeln. Das Moment des Verdienstes, welches in *διὰ τ. πατέρας* zu liegen scheint, sucht Calv. durch die Bemerkung zu entfernen: *non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis propagata fuerat dei gratia ad posterum secundum pacti formam: deus tuus et seminis tui*, doch wird hierdurch die Frage nur zurückgeschoben, denn dieses *pactum*, kann man sagen, war doch nur Folge des Verdienstes. Coc. stützt sich auf den Parallelismus, daß, wie in *ὅτι ὑμᾶς* kein Verdienst liege, so auch nicht in *διὰ τοῦ πατέρας*. Von den protest. Dogmatikern ist mit Schärfe ausgeführt worden, daß der strenge Begriff von Verdienst aus mehrfachen Ursachen niemals beim Menschen Gott gegenüber statt haben könne, weil damit 1) ein freies, nicht aus Verpflichtung hervorgehendes, 2) ein dem Lohne entsprechendes, 3) ein zum Besten des Andern geschicktes Handeln bezeichnet werde, der Lohn im biblischen Sinne ist immer *merces gratiae*, nicht *debiti*. Daß *ἐκλογὴ* von der Auswahl zum Bundesvolke



Ἰακώβ weichen die LXX., an welche sich P. anschließt, wie auch der Targum von unserm hebr. Text ab כְּבָרַי וְשָׁרַי וְשָׁרַי; die Abweichung ist vermuthlich daraus zu erklären, daß man כְּבָרַי las, Gesen. Lex. Man. 1833. vindicirt auch dem Kal von כְּבָרַי die kausative Bed. des Hiphil: «um in Jakob die Sünden abzuwenden», doch las man vielleicht auch כְּבָרַי. Aber auch von den LXX. selbst geht der Ap. ab, indem er, statt ἔβραον Σιών, das dem hebr. Text entspricht, ἐκ Σιών setzt. Da sich sonst für seine Abweichungen vom Texte Gründe nachweisen lassen, so erwartet man solche hier um so mehr, da ἔβραον, wie es scheint, ganz zu seinem Zwecke gepaßt hätte. Bei keinem unter allen Auslegern habe ich jedoch eine befriedigende Rechtfertigung dieser Abweichung gefunden; sollte der Ap. haben hervorheben wollen, daß der aus der Mitte seines eigenen Volkes hervorgegangene Erlöser sein Volk bekehren würde? Genügt dieser Grund nicht, und weiß man keinen besseren anzugeben, so muß man sich entweder zu der Hypothese entschließen, daß ἐκ von den Abschreibern an die Stelle von ἔβραον gesetzt wurde, oder zugestehen, daß in einigen Fällen doch die Citationen des Ap. nicht absichtlichweise, sondern durch Gedächtnißfehler von dem hebr. Urtexte oder von den LXX. abweichen, und daß die Behauptung von Fr. zu weit geht, welcher sagt: nam primo quidem minime consentaneum est, Paulum V. T. locum, quem augustum mysterium aperire credidisset, saepe lectum diligentique examinatum vel memoria non tenuisse, vel si e memoria excessisset non evolvisse. Ὅταν ist nähere Erl. des Demonstr. αὐτῆ (Beza, Crell, Fr.), wie 1 Joh. 5, 2. Um so leichter konnte der Ap. diese Worte aus Jes. 27. an die anderen aus Jes. 59, 20. anschließen, da Jes. 27, 9. ein verwandter Gedanke ausgedrückt ist: καὶ τοῦτο ἐγενήθη ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφελῶμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν. Wie ist nun der Ap. dazu gekommen, wenn er nur den allgemeinen Gedanken, der Messias sei für Israel erschienen, ausdrücken wollte, gerade dieses aus zwei Stellen zusammengesetzte Citat zu wählen, da sich derselbe wohl in anderen Ausprüchen des A. T. noch direkter ausgedrückt fand? Wir meinen, daß ihm das ἦξει dazu Veranlassung gegeben habe; hat er auch dieses

Zut. nicht direkt auf die zweite Ankunft des Messias bezogen, so ließ es sich doch indirekt auf dieselbe anwenden.

B. 28. Was von dem abgefallenen Theile des Volkes gilt, spricht B. von dem ganzen Volke aus. Die abgehauenen Zweige sind einerseits der *ἀγιότης* verlustig gegangen, die sie von den Vätern her hatten, sie stehen in der *ἐξ Ἰσραὴ* Gottes, aber andererseits ist ihnen doch noch etwas davon geblieben, indem sie der fleischlichen Abstammung nach noch ein äußerliches Verhältniß zum Bundesvolke haben. Die abgehauenen Zweige des Baumes lassen sich, dem organischen Zusammenhange entnommen, nicht mehr als Zweige betrachten, sondern sind Holz, andererseits kann man noch an ihnen erkennen, was sie waren, und den Namen Zweige noch auf sie anwenden. *Ἐξ Ἰσραὴ* ist nicht aktivisch (Errot., Beng., Baumg.), sondern, wie aus dem Gegensatze zu *ἀγαπητοί* erhellt, passivisch, und ist *θεοῦ* dazuzudenken, nicht *μου* (wie Theob., Luth.). Die *ἐκλογή* ist die Bestimmung zum Bundesvolke, vgl. B. 1. 2. *ὁ ἰμᾶς* und *διὰ τ. πατέρας* bildet einen nur formellen Gegensatz; durch *ὁ ἰμᾶς* bezweckt der Ap. abermals das, was den Hochmuth des Heiden erweckt hatte, den jüdischen Unglauben, in ein Motiv demüthiger Dankbarkeit zu verwandeln. Das Moment des Verdienstes, welches in *διὰ τ. πατέρας* zu liegen scheint, sucht Calv. durch die Bemerkung zu entfernen: *non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis propagata fuerat dei gratia ad posterum secundum pacti formam: deus tuus et seminis tui*, doch wird hierdurch die Frage nur zurückgeschoben, denn dieses *pactum*, kann man sagen, war doch nur Folge des Verdienstes. Coc. stützt sich auf den Parallelismus, daß, wie in *ὁ ἰμᾶς* kein Verdienst liege, so auch nicht in *διὰ τοῦς πατέρας*. Von den protest. Dogmatikern ist mit Schärfe ausgeführt worden, daß der strenge Begriff von Verdienst aus mehrfachen Ursachen niemals beim Menschen Gott gegenüber statt haben könne, weil damit 1) ein freies, nicht aus Verpflichtung hervorgehendes, 2) ein dem Lohne entsprechendes, 3) ein zum Besten des Andern geschehendes Handeln bezeichnet werde, der Lohn im biblischen Sinne ist immer *merces gratiae*, nicht *debiti*. Daß *ἐκλογή* von der Auswahl zum Bundesvolke

bedürftigkeit der Heidenwelt und der Judenwelt geschildert worden, daß die Masse Israels an dieser Erlösung keinen Antheil gehabt, war von R. 9. an beklagt worden: nun wird die endliche Realisirung von Gottes Gnadenabsichten ausgesprochen. Ἀπειθεῖα geht hier über den Begriff des bloßen Unglaubens hinaus, denn die Heiden im Ganzen konnte ja der Ap. des Unglaubens nicht beschuldigen, er meint die ἀμαρτία überhaupt, wie Gal. 3, 22., gebraucht aber das Wort ἀπειθεῖα um des Vorhergehenden willen. Statt des ersten τοὺς πάντας liest cod. D E τὰ πάντα, F G πάντα, It., Vulg. omnia; auffallend wäre in demselben Satze die Vertauschung des Neutr. und Mask. (vgl. indeß 1 Kor. 1, 27.), ferner erweckt πάντα ohne Artikel den Verdacht, daß auch τὰ πάντα durch eine Glossa entstanden sei, daß nämlich die Parallelsätze Gal. 3, 22. Veranlassung dazu gegeben. Der Art. vor πάντας dient allerdings dazu, die Gesamtheit stärker auszudrücken (2 Kor. 5, 10. 14., Kühn er II. S. 134., vgl. den Gebrauch von οἱ πάντες bei Zahlwörtern, wie Apg. 19, 7.), und könnte also zu dem Schlusse berechtigen, den Mey. macht, daß jedes Individuum ohne Ausnahme gemeint sei. Aber mit gleichem Rechte läßt sich auch sagen, daß der Artikel nur dazu dient, die πάντες näher zu bestimmen, es sind die verschiedenen Völker\*), von denen vorher die Rede war (Dish., Fr.), s. Matth. 23, 265, 2., und vgl. über οἱ πολλοὶ zu 5, 19. S. 291. So bezieht sich τοῖς πᾶσι 1 Kor. 9, 22. auf die in B. 21. erwähnten Klassen und ist zu übersetzen «ihnen allen», ebenso ist Phil. 2, 21. οἱ πάντες zu übersetzen «sie alle», vgl. noch Eph. 4, 13. und τὰ πάντα in 1 Kor. 9, 22. Daß πάντες ἄνθρωποι ohne Artikel auch im Sinne von παντοδαποὶ gebraucht wird, ist bekannt, Beispiele bei Valden. zu Herodot VII, 56. Es ist mithin auf die Realisirung jenes Faktums im Großen hingewiesen, von welchem Joh. 10, 16. spricht. Wollte man nichts desto weniger dabei beharren, οἱ πάντες von der Gesamtheit aller Individuen zu verstehen, so muß dann wenigstens festgehalten werden, daß das πιεθεῖν als Bedingung zu setzen ist (Lim b.), vgl. Gal. 3, 22. und hier zu B. 29. S. 621. und zu 5, 19. Der Sprachgebrauch

\*) Thom. Aqu.: omnes non est extendendum ad omnes

sichtigeren Theil von Israel, der indessen nicht ein dem angemessenes Leben führte, und damit übereinstimmend heißt es im Komm. zu u. St.: die Individuen, welche unter dem *omnis Israel* zu verstehen seien, wisse nur Gott, doch sei klar, daß man nicht an Israel denken könne, *quamdiu permanet secundum carnem Israel et non etiam secundum spiritum factus fuerit Israelita verus, mente videns deum*; über das Schicksal derer, die von Heiden und Juden auch alsdann noch ausgeschlossen werden, s. oben S. 589. \*) Fr. spricht bloß von der Stelle des Orig. III. S. 771. zu Matth., während doch der Komm. des Kirchenvaters zu vorliegender Stelle seine Meinung um vieles ausführlicher angiebt. Theod., ob zwar er πᾶς Ἰσραὴλ auf τοὺς πιστεύοντας εἶτε ἐξ Ἰουδαίων εἶτε ἐξ ἔθνων bezieht, bekennt sich dennoch zum Glauben an die Befehung der Masse der Nation, kurz vor jener Erklärung sagt er nämlich: πολλοὶ ἐξ ἐθνῶν (ἤδη ἐπίστευσαν); auch redet er hier und im Komm. zu Ps. 105. von der Befehung des Volkes durch den Elias — eine Annahme, welche in der katholischen Kirche sogar zum Glaubensartikel erhoben wurde. Es findet sich ferner die Hoffnung der Restauration von ganz Israel mit Bestimmtheit ausgesprochen bei Gregor v. Nyssa, opp. ed. Paris. III. S. 54. In der lateinischen Kirche sagt Aug. de civit. Dei XX. 29.: ultimo tempore ante iudicium (per Eliam, exposita sibi lege) Judaeos in Christum veram esse credituros, celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium; dieselbe

\*) Chrys. in Matth. hom. 57. (al. 58.) T. VII. S. 577. erklärt das Wort Christi Matth. 17, 11. von einer zukünftigen Erscheinung des Elias, durch welche auch Israel werde zum Glauben geführt werden, B. 12. versteht er unter Elias den Johannes den Täufer, und wirft die Frage auf, wie so doch Israel, wenn zwischen Johannes und Elias kein anderer Unterschied, als der der Zeit statt findet, den Ersten habe verwerfen können, auf das Zeugniß des Andern aber glauben werde? Er giebt zur Antwort: διὰ τὸ διαταθῆναι μέχρι τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐπὶ πλέον τοῦ Χριστοῦ τὴν δόξαν καὶ παρὰ πάντων εἶναι τοῦ ἡλλοῦ φανερωτέραν. Hätte er nicht in dieser Stelle und zu B. 12. in unserm K. seine Meinung so klar ausgesprochen, so würde die Kürze, mit welcher er über den Text von B. 25. hinweggeht, seinen Glauben an dieses Faktum zweifelhaft machen können.

Ursheber der Sünde habe darstellen wollen, und ganz außer Acht zu lassen, was der Erlöser selbst sagt Matth. 18, 7.

5) V. 33—36. **Wie weise und für Menschen unerforschlich sind Gottes Wege!**

V. 33. Es entsteht die Frage, ob der Ausruf vorzugsweise die Güte Gottes preisen solle, so daß diesem Momente auch das der Weisheit unterzuordnen wäre, oder ob die unerforschliche Weisheit das Hauptmoment bilde. Im erstern Falle ist das Gefühl, welches sich in den folgenden Worten ausdrückt, nur durch den zuletzt vorangegangenen Gedanken V. 30—32. geweckt, im andern Falle findet ausschließlich oder vorzugsweise eine Beziehung auf den letzten Abschnitt von R. 9. an statt, auch wird man im letzteren Falle geneigt seyn, die drei Prädikate *πλοῦτος*, *σοφία*, *γνώσις* nicht zu koordiniren, sondern damit die Weisheit hervortrete, *σοφία* und *γνώσις* von *πλοῦτος* abhängen zu lassen. Die letztere Ansicht hat sich von Aug. an den Vertheidigern der Prädestination empfohlen; da die lat. Uebersetzung der It. und Vulg. das *καὶ* vor *σοφίας* nicht gelesen hat, so konnte um so leichter diese Auslegung entstehen\*). Gibt man nun auch zu, daß der Ap. bei dieser Auseinandersehung auf die vorhergehenden Kap. zurückgeblät, — was indessen immer eher unwahrscheinlich, als wahrscheinlich — so ist doch der Ausruf zunächst durch die unmittelbar vorhergehenden Gedanken hervorgerufen, und wenn dieß, so erwartet man auch das Moment der Güte und Liebe ausgedrückt zu finden, und da das bestimmter der Fall ist, wenn *πλούτου* als selbstständiger Begriff genommen wird (Vlsh.), so macht schon dieß geneigt, die drei Prädikate zu koordiniren, wie dieses von Orig., Chrys., Theod., a Lap., Grot. und den Neueren geschehen ist, *βάθος* drückt dann den Umfang des Reichthums aus, in welchem Sinne auch *βαθὺς πλοῦτος* vorkommt, vgl. Wetst., Kap. nott. Polyb. Nur Reiche

\*) Bei Iren., Tert., Victorin findet sich jedoch et, s. Sabbathar. In diesem Sinne sagt z. B. Hieron.: hic standum est, hic humana ratio deficit: nec secreta divinae sapientiae penetrat, ut intelligere possit, cur ita divinitus agatur de singulis, ut isti eligantur et illi reprobentur, et nunc Judaei nunc gentiles ad fidem ingrediantur.

(nach dem Vorgange von Thom. Aqu., Puth., Calv., Esté u. v. A.) ist anderer Ansicht und setzt scheinbare Gründe entgegen: 1) «es müßte entweder jeder der drei Genitive ein καί haben, oder nur der letzte», allein man bemerke: wenn im Griech. (s. Fr.) und auch im Lat. (Zumpt, Lat. Gramm. 8. A. S. 633.) drei Substantiven auf diese Weise koordinirt werden, wird das καί nur den beiden letzten beigegeben, wie R. 2, 7. 12, 2. Luc. 5, 17. 2) «πλούτος ist kein qualitativer, sondern ein quantitativer Begriff», aber worin der Reichtum bestehe, ergiebt sich in der Regel aus dem Zusammenhange, sowie man darüber hier nicht leicht zweifelhaft seyn kann, wenn man überdies R. 10, 12. vergleicht, auch ist vom πλούτος Gottes Phil. 4, 19. die Rede. Hiermit ist auch der dritte Einwurf beantwortet, daß durch πλούτος ohne Zusatz keine bestimmte göttliche Eigenschaft angegeben werde; wenn dann noch 4) gesagt wird, im Folgenden sei bloß von der σοφία und γνῶσις die Rede, so ist dieß zu bezweifeln, indem wahrscheinlich, wie schon Chrys. und Theod. bemerken, B. 35. auf die Güter- und Gnadenfülle Gottes geht, sowie nach denselben Auslegern B. 34. das τίς ἔγω νοῦν κυρίου auf die γνῶσις, und τίς σύμβουλος auf die σοφία. Gerade dieser Umstand, daß alsdann die drei aus dem A. T. entlehnten Sätze in umgekehrter Ordnung dem πλούτος, σοφία und γνῶσις entsprechen, muß dazu beitragen, die Koordination derselben zu empfehlen\*). Es kommt dazu, daß, wenn auch zwischen γνῶσις und σοφία ein Unterschied statt findet, und jenes mehr die theoretische oder metaphysische Einsicht, dieses die praktische bezeichnet, dieser Unterschied doch nicht so stark ist, daß man die beiden Worte durch ein «sowohl — als auch» verbunden erwarten sollte. Der Ausdruck ὡς ἀνεξαρτήτητα κ. τ. λ. in B. 33. hebt allerdings nur das Moment der unerforschlichen Weisheit hervor, doch weist πλούτου, sobald es selbstständig genommen wird,

\*) Daß auch Chrys. wie Theod. in den drei alttestamentl. Aussprüchen die Rückbeziehung auf die drei Prädikate erkenne, ist den Auslegern entgangen. Er sagt: καὶ γὰρ καὶ πλούσιός ἐστι, καὶ οὐ δεῖται παρ' ἐτέρου λαβεῖν καὶ σοφός ἐστι καὶ οὐ δεῖται συμβούλου· τί λέγω συμβούλου; οὐδὲ εἰδέναι τις δύναται τὰ αὐτοῦ, ἀλλ' ἡ μόνος αὐτός ὁ πλούσιός καὶ σοφός.

den der Ap. vom Weltanfange aus hinblickt Eph. 1, 5. *προοπίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν*. Ein Nachhall des großen Wortes des Ap. ist jenes Augustinische: *tu deus fecisti nos ad te et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te, apud te enim quies est valde et vita imperturbabilis*.

Nach Dr., Aug. (de trinit. I. 11.), Hilarius, Hugo a St. Vict., Thom. Aqu. gehen die drei Kategorien auf Vater, Sohn und Geist zurück, so auch Olsh.; Fr. dagegen findet es recht, daß Mey. ihn ausgelacht habe, das ganze Kap. B. 8. 21. 22. u. a. zeige ja, daß von Gott dem Vater die Rede sei. Nach dieser Beweisführung würde also, wo die Schrift von Gott (ὁ Θεός) spricht, stets der Logos und der heil. Geist auszuschließen seyn? Uebrigens hat Olsh. nicht gesagt, der Ap. spreche hier von Vater, Sohn und Geist, sondern: «diese Beziehungen drücken das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist aus», und wer kann dies bestreiten, wenn der Ap. anderwärts den Vater als das Grundprincip, den Sohn als den Vermittler, den Geist als das immanente und immermehr der Gemeinde immanent werden sollende Princip bezeichnet? Vgl. 1 Kor. 12, 4—6. 8, 6. 2 Kor. 13, 13. Calixt erklärt: *ex ipso, tanquam causa principe, per ipsum tanquam dirigentem et disponentem, in ipsum, utpote ultimum finem, ex ipsius potentia, per ipsius sapientiam, in ipsius bonitatem sunt et diriguntur omnia*; er hat hier die Trinität nicht erwähnt, aber von selbst führt ihn der Ausspruch darauf, diejenigen drei Attribute hervorzuheben, durch welche die patristische Speculation die drei Momente der Trinität zu bezeichnen pflegt. Doch noch mehr — weist nicht das *ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι ἡμῖν* Eph. 4, 6. auf *εἰς Θεός, εἰς κύριος, ἐν πνεῦμα* zurück? vgl. Harless zu der St. und zu 2, 22. \*). Nur dogmatische Befangenheit kann verkennen lassen, daß die Trinitäts-

\*) „Indem also der Geist in ihnen wohnt, sind sie eine Wohnung Gottes und Christi (3, 17.), und doch ist es nicht Gott der Vater und nicht Christus, der in ihnen wohnt, sondern der Geist. Der Pantheismus kennt keinen Gott im Himmel, der Deismus keinen auf der Erde und im Menschen, das Christenthum kennt beides.“

lehre, wenn auch nicht in einer bestimmten Formel bei P. ausgesprochen, dennoch in seinem Bewußtseyn lebendig gewesen ist. *Ἀπὸ τῆς δόξης*, Orig. eigenthümlich: et tunc (nämlich wann nach 1 Kor. 15, 28. Gott Alles in Allen seyn wird) *ipsi gloria in saecula saeculorum*, propter hoc quod perfectio omnium non intra unum saeculum concluditur, sed in multa protenditur et vix aliquando adimplenda speratur (diesß letztere entspricht doch nicht seinem System? Sollte er an den neuen Abfall nach der Wiederherstellung denken?). Dem Zusammenhange angemessen Lmb.: quia itaque Deus in hoc admirabili opere, quo gratiam suam tam circa gentes quam circa Judaeos sapientissime administrat, misericordiam et iustitiam, atque inprimis sapientiam suam illustri modo ostendit, hinc est quod ap. illi gloriam tribuit.

---



## Scholia

zu dem paränetischen Theile des Briefes<sup>\*)</sup>.

### Kapitel XII.

Selbstopfer der Christen, Treue in dem gegenebenen Beruf, Demuth, Ernst, Liebe, Ver söh n lich keit.

B. 1. Es fragt sich, ob die Ermahnung durch *ὁὐ* auf den gesammten vorhergegangenen dogmatischen Abschnitt sich gründet (Orig., Calv., Mel., Beng.), oder auf die unmittelbar vorhergegangenen Aussprüche. Gegen das Erste wendet Rück. ein, daß man dieß nur annehmen könnte, wenn die Ermahnung unmittelbar auf R. 8. folgte, daher nimmt er, wie schon Grell, Glöckl., eine Rückbeziehung auf R. 11, 2. an, Abäl., Dsh., Mey. auf B. 36. Da das *ὁὐ* *οὐκ ἐπιτιμῶν* *τ. Θεοῦ* das Moment der Erbarmung hervorhebt, und das, was der Schluß von R. 11. über die Größe der göttlichen Erbarmung gesagt hatte, dem Ap. noch vor Augen stehen mußte, so hat man anzunehmen, daß die Ermahnung zunächst daran anknüpft. Uebrigens zeigt Eph. 4, 1. 1 Thes. 4, 1. (vgl. Kol. 3, 1.), daß der Ap. gegen den Schluß der Briefe Paränesen durch *ὁὐ* anknüpfte, die nicht gerade in dem unmittelbar Vorhergegangenen einen unmittelbaren Stützpunkt hatten. Wie bei den Aposteln die Paränesen aus der Erweckung der göttlichen Gnade hervorgingen, zeigt auch 2 Kor. 7, 1.

\*) So eben ist erschienen: P. A. Borger, diss. de parte epistolae ad Romanos paraeneticae, Lugd. Bat. 1840., es ist zwar ein ausführlicherer Kommentar zu diesem Abschnitte, der aber sehr den Charakter des Anfängerwerkes trägt, und namentlich, wie ähnliche holländ. Promotionen abhandelt, der Schärfe und Akribie ermangelt.

**Gal. 1, 19.** *Α. τ. οὐκ. τ. 9.* kann mit bestimmter Beziehung auf den Inhalt des Schlusses von **R. 11.** oder des ganzen Briefes gesagt seyn, möglicherweise jedoch auch auf die Gnadenlehre des Ap. überhaupt (de W.), *διὰ* bezeichnet die vermittelnde Idee, durch welche die Ermahnung wirksam ist, wie **15, 30.** **1 Kor. 1, 10.** **2 Kor. 10, 1.** *Παραστήσαι* bestimmter klassischer Ausdruck für das Darbringen der Opfer (vgl. **Luc. 2, 22.**). *Τὰ σώματα ὑμ.* statt *ὑμᾶς αὐτούς* (**R. 6, 13.**), wie **R. 6, 19.** *ὡσπερ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ.*, insofern der Leib das Organ der Thätigkeit ist, die Thätigkeit soll eine Gott geweihte seyn, vgl. **1 Kor. 6, 20.**; daß der Ausdruck gewählt sei um der Metapher des Opfers willen, leuchtet nicht ein, da ja die Metapher oft genug in Bezug auf den ganzen Menschen gebraucht wird. Daß die Christen der geistigen Natur ihrer Dekonomie nach geistige Opfer zu bringen haben, spricht auch **1 Petr. 2, 5.** aus, vgl. **Phil. 4, 18.** **Hebr. 13, 15.** Die Prädikate *ἀγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ* schon bei alttestamentl. Opfern gewöhnlich, wogegen in *ζῶσαν* ein Gegensatz zu alttestamentl. Opfern; in der geistigen Dekonomie des neuen Testaments ist auch das Absterben des Opfers ein geistiges, aus dem erst die rechte *ζωή* hervorgeht, vgl. **Luc. 17, 33.** *ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ αὐτήν* (sc. *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*), *ζωογονήσῃ αὐτήν. Τὴν λογικὴν λειτουργίαν ὑμ.* könnte allenfalls als Apposition mit *θυσίαν* verbunden werden (Reiche, Mey.), so daß der Aff. die Folge und Absicht bezeichnede (Kühner §. 500. 3.), doch kann *θυσία* für sich nicht wohl eine *λειτουργία* genannt werden, sondern nur das *παραστήσαι θυσίαν*, daher ist vorzüglicher, den Aff. als Apposition zu dem ganzen Satze zu nehmen und durch ein ausgelassenes Verbum des Sagens zu erklären (Kühner §. 500. 1. Win. S. 335., vgl. **1 Tim. 2, 6.** **2 Theff. 1, 5.**). *Λογικός* nicht im Gegensatz zu unvernünftiger Superstition (Phöt., Basil., Calv.), auch nicht zu den *ζῶα ἄλογα* (Theod., Grot.), sondern nur den Gegensatz zu dem *νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς* bildend (**Hebr. 7, 16.**). *Λογικός* bei Plato gleichbedeutend mit *νοερός* **Locr. 99. e.**; so spricht Theod. von der *λογικῇ γεωργίᾳ* opp. **II. 199.** im Sinne von *πνευματικῇ*; **1 Petr. 2, 2.** *λογικὸν γάλα*, und im **Testam. XII. patr. S. 547** fg. heißt es von den Engeln:

προσφέρουσι κυρίῳ δαμὴν εὐωδίας λογικῆν κ. ἀναιμάτων προσφορὰν.

B. 2. Ein solches Selbstopfer können die Christen zu darstellen, wenn sie innerlich neue Menschen werden, so ist fortgesetzt der Blick auf den göttlichen Willen ihr Leben gestaltet. Ueberwiegende Zeugen cod. A B\*\* D E F G u. c. lesen statt der Imperatt. die Inf. *συσχηματίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι*; zwar meint de W., der Imperativ sei den vorgegangenen Infinitiven konformirt, wie wenig aber dies in Abschreibern nahe gelegen haben kann, dürfte man schon daraus schließen, daß die Ausleger den Infinit. selbst statt des Imperat. gesetzt ansahen; nach den äußeren Zeugnissen ist also der Inf. zu lesen, und zwar nicht im Sinne des Imperat. (Winer S. 305.), sondern als abhängig von *παρακαλιῶ*. Neben *αὐτῶν* s. die Bemerkungen von Harless zu Eph. 2, 2.; mit *οὗτος* verbunden entspricht es der rabbinischen Formel *הַיְהוּדָה הַזֶּה* und bezeichnet die Zeit, wo das Messiasreich noch nicht aufgerichtet ist, dann bei P. konkret gefaßt den Weltlauf und die Menschen selbst, die dem Messiasreich nicht angehören (Gal. 1, 4. Eph. 2, 2.). Der Sinn der Christen, *ὁ νοῦς* (s. zu R. 7, 22.), soll ein neuer werden, nämlich durch die Gottesliebe, die sie antreibt, Gottes Willen zu ihrer Norm zu machen. Aid., nach dem Vorgange von Abäl., Buc., Tisch., dringt darauf, daß in den Infinit. das Moment des Könnens mit aufgenommen werde «so daß ihr prüfen könnt.» Bedenkt man jedoch, daß der Ap. im Gegensatze zu den Heiden, welche im Allgemeinen nach keiner göttlichen Norm fragen, auch sonst als charakteristisch an den Christen hervorhebt das *δοκιμάζειν τὸ ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ* Eph. 5, 10. Phil. 1, 10., und ferner, daß das fortgehende Selbstopfer nur durch den ununterbrochenen Blick auf die Norm des göttlichen Willens zu Stande kommt, so wird man die zunächstliegende Fassung vorziehen. *Τὸ ἀγαθόν κ. κ. λ.* wird von Pesch., Vulg., Chrys., Mel. als Prädikat des Willens Gottes genommen, da jedoch bei *εὐάρεστον*, wie B. 1., *τῷ θεῷ* hinzuzudenken ist, so geht dieses nicht wohl an, und muß daher mit Gr., Buc., Koppe u. v. A. *τὸ ἀγαθόν κ. κ. λ.* substantivisch genommen werden als Apposition zu *τὸ θέλημα*. Der Art. ist nicht wiederkeh-

weil die Nomina sich wechselseitig zur Erklärung dienen, Win. S. 18. 4. Rück. sagt: «Ich gestehe, daß mir diese Art, das Gute als Abstraktum zu denken, der Denkform unsers Ap. nicht recht angemessen scheint», allein B. 9. findet es sich ja ebenso. *Tò εὐάρεστον* sc. *τῷ Θεῷ* Hebr. 13, 21.

B. 3. Der Wille Gottes soll sich als Norm der Christen zunächst darin bewähren, daß Jeder innerhalb der ihm von Gott angewiesenen Sphäre sich treu erweist. *Ἀγγεῖν* mit nachfolgendem Infinitiv in der Bed. «befehlen.» Ueber *χάρις* s. R. 1, 5. Eph. 3, 7. Röm. 15, 15. Treffend Beng.: *Ipse P. exemplum praebet σωφροσύνης, quam commendat. Παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* statt *πᾶσιν ὑμῖν*, um jedem Einzelnen die Ermahnung desto näher zu bringen. Das *φρονεῖν* auf die göttliche Norm zurückgeführt, wie 1 Kor. 4, 6., mit einem Wortspiel wie Charondas bei Stobäus Sent. tit. 42. ed. Gaisf. II. 220.: *προσποιεῖσθω δὲ ἕκαστος τῶν πολιτῶν σωφρονεῖν μᾶλλον ἢ φρονεῖν. Ἐκάστῳ ὡς* eine Trajektion, die sich auch 1 Kor. 3, 5. 7, 17. findet. *Πίστις* hier als das subjektive Princip für das *χάρισμα*, welches objektiv in der *χάρις* begründet ist; schon Drig. knüpft daran die Bemerkung, daß Gottes Mittheilungen also durch das receptive Verhalten des Menschen bedingt seien. Die folgenden Verse zeigen, daß das *ὑπερφρονεῖν* vom Ap. besonders als das Eingreifen in den göttlichen Beruf Anderer gefaßt wird. Diese *σωφροσύνη*, welche das ihr von Gott gesetzte Maas (*μέτρον*) anerkennt, zeigt P. selbst 2 Kor. 10, 13., nur mit Bezug auf Christus heißt es, daß Gott *οὐκ ἐκ μέτρον* den Geist mittheile.

B. 4. 5. Der Körper, das Aggregat der Glieder, ist ein Leib durch das gemeinsame Princip der Seele, der Entelechie, welches in allen Gliedern so wirkt, daß, wenn jedes nach seinem Maas thätig ist, der Lebenszweck realisirt wird; so wirkt Christus als Geist in allen Theilen des Gemeindeganismus zu einem gemeinsamen Zweck, *πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7.: dieselbe Idee, weiter ausgeführt 1 Kor. 12, 12 ff. und auf dieselbe Weise auch bei Petrus 1 Petr. 4, 10. 11. *Ὁ καθείς*, in cod. A B D\* F G *τὸ καθείς*, ein brachylogischer Solocismus statt *ὁ εἷς καθ' ἕνα* (Offenb. 4, 8.), den schon Lukan rügt de soloec. c. 9., auch 3 Matt. 5, 34.,

gänzung vor, bei welcher die Sätze nicht in Vorder- und Nachsatz zerfallen: bei *κατὰ ἀναλ. τ. π.* ein *ὡς εἶναι αὐτῆς*, nachher bei *διακονίαν* ein *ὡς εἶναι αὐτόν*, so aber, daß in diesem Satze nach Absicht des Ap. eine Paränese liegt. Nach der entgegengesetzten Ansicht würden die Sätze nur beschreibend seyn und die verschiedenen Gaben detailliren. Aber die Bedenken, welche bei dieser Fassung, wie sie von Mey., de W. vorgetragen, entstehen, hat auch Rück. empfunden. Es soll eine bloße Aufzählung der Charismen und wie de W. hinzusetzt — Tugenden statt finden, und jedesmal entweder die Sphäre oder die vorzüglichste Aeußerung der Tugend namhaft gemacht werden; nun fällt aber zunächst der Ausdruck auf «in der Sphäre der Diaconie» u. s. w. Unwillkürlich vermuthet man schon hier in dem Zusatz etwas Paränetisches, dies tritt noch deutlicher in B. 8. hervor, und in B. 9—13. wird man sich um so weniger der Meinung von Mey., de W., Rück. anschließen können, daß sie bloß beschreiben, was ist, da nachher B. 14. auch der Form nach die Ermahnung eintritt. Und was ist die Absicht dieser Paränese? Nach der gangbaren Ansicht, daß Jeder innerhalb des ihm angewiesenen *χάρισμα* sich halte, welches das *σωφροεῖν* ist; dagegen Gal., daß man die Gaben *πρὸς τὸ συμφέρον* anwende. Darauf führt allerdings die Idee der Gliedschaft, worin liegt, daß der Eine nur für den Andern da ist, allein jene Beziehung liegt in den paränetischen Worten nicht ausgedrückt, ist indeß allerdings der Sache nach vorhanden, denn unterläßt z. B. das Auge das gerade ihm angewiesene Geschäft zu vollziehen, so leiden darunter die andern Glieder, da es eben für die Hand, für den Fuß zum Auge bestimmt ist.

Wir haben nun die Frage zu beantworten, ob der Ap. verschiedene, den verschiedenen *χάρισμα* entsprechende Aemter aufführe. Von allen hier aufgeführten Kategorien kann

fährt fort: *Λοιπὸν, ἢ μὲν τις ἐστὶ κοινή ἀναφορά, ἢ δ' ἰδίᾳ. Πρῶτον, ἢ ὡς ἄνθρωπος. Ἐν τούτῳ τί περιέχεται; . . . Ἡ δ' ἰδίᾳ πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα ἐκάστου κ. τ. προαίρεσιν ὁ κιθαρωδὸς ὡς κιθαρωδὸς ὁ τέκτων ὡς τέκτων ὁ φιλόσοφος ὡς φιλόσοφος ἢ ὁ ῥήτωρ ὡς ῥήτωρ. Auch vgl. 1 Petr. 4, 10.: εἰ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τ. θεοῦ κ. τ. λ.*

προσφέρουσι κυρίῳ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν κ. ἀναιμάτων  
προσφορὰν.

B. 2. Ein solches Selbstopfer können die Christen zu darstellen, wenn sie innerlich neue Menschen werden, so daß fortgesetzt der Blick auf den göttlichen Willen ihr Leben gestaltet. Ueberwiegende Zeugen cod. A B\*\* D E F G u. l. lesen statt der Imperatt. die Inf. *συσχηματίζεσθαι, προσμορφοῦσθαι*; zwar meint de W., der Imperativ sei den vorgegangenen Infinitiven konformirt, wie wenig aber dies da Abschreibern nahe gelegen haben kann, dürfte man schon daraus schließen, daß die Ausleger den Infinit. selbst statt des Imperat. gesetzt ansahen; nach den äußeren Zeugnissen ist also der Inf. zu lesen, und zwar nicht im Sinne des Imperat. (Winer S. 305.), sondern als abhängig von *παρακαλῶ*. Ueber *αἰών* s. die Bemerkungen von Harleß zu Eph. 2, 2.; mit *οὐτός* verbunden entspricht es der rabbinischen Formel *תָּהָא עֲהֵינָא* und bezeichnet die Zeit, wo das Messiasreich noch nicht aufgerichtet ist, dann bei B. konkret gefaßt den Weltlauf und die Menschen selbst, die dem Messiasreich nicht angehören (Gal. 1, 4. Eph. 2, 2.). Der Sinn der Christen, *ὁ νοῦς* (s. zu R. 7, 2.), soll ein neuer werden, nämlich durch die Gottesliebe, die sie antreibt, Gottes Willen zu ihrer Norm zu machen. Aid., nach dem Vorgange von Abäl., Buc., Dlsb., dringt darauf, daß in den Infinit. das Moment des Könnens mit aufgenommen werde «so daß ihr prüfen könnt.» Bedenkt man jedoch, daß der Ap. im Gegensatze zu den Heiden, welche im Allgemeinen nach keiner göttlichen Norm fragen, auch sonst als charakteristisch an den Christen hervorhebt das *δοκιμάζειν τὴν ἐξὶν εὐάρεσον τῷ κυρίῳ* Eph. 5, 10. Phil. 1, 10., und ferner, daß das fortgehende Selbstopfer nur durch den ununterbrochenen Blick auf die Norm des göttlichen Willens zu Stande kommt, so wird man die zunächstliegende Fassung vorziehen. *Τὸ ἀγαθόν κ. τ. λ.* wird von Pesch., Vulg., Chryst., Mel. als Prädikat des Willens Gottes genommen, da jedoch bei *εὐάρεσον*, wie B. 1., *τῷ θεῷ* hinzuzudenken ist, so geht dieses nicht wohl an, und muß daher mit Cr., Buc., Koppé u. v. A. *τὸ ἀγαθόν κ. τ. λ.* substantivisch genommen werden, als Apposition zu *τὸ δόγμα*. Der Art. ist nicht wiederholt.

weil die Nomina sich wechselseitig zur Erklärung dienen, Win. §. 18. 4. Rück. sagt: «Ich gestehe, daß mir diese Art, das Gute als Abstraktum zu denken, der Denkform unsers Ap. nicht recht angemessen scheint», allein B. 9. findet es sich ja ebenso. *Tò εἰρησόν* sc. *τῷ θεῷ* Hebr. 13, 21.

B. 3. Der Wille Gottes soll sich als Norm der Christen zunächst darin bewähren, daß Jeder innerhalb der ihm von Gott angewiesenen Sphäre sich treu erweist. *Αβχεῖν* mit nachfolgendem Infinitiv in der Bed. «befehlen.» Ueber *χάρις* s. R. 1, 5. Eph. 3, 7. Röm. 15, 15. Treffend Beng.: *ipse P. exemplum praebet σωφροσύνης, quam commendat.* *Ἡσὺ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* statt *πᾶσιν ὑμῖν*, um jedem Einzelnen die Ermahnung desto näher zu bringen. Das *φρογεῖν* auf die göttliche Norm zurückgeführt, wie 1 Kor. 4, 6., mit einem Wortspiel wie Charondas bei Stobäus Sent. tit. 42. ed. Gaisf. II. 220.: *προσποιείσθω δὲ ἕκαστος τῶν πολιτῶν σωφρονεῖν μᾶλλον ἢ φρογεῖν.* *Ἐκάστω ὡς* eine Trajektion, die sich auch 1 Kor. 3, 5. 7, 17. findet. *Ἥσις* hier als das subjektive Princip für das *χάρισμα*, welches objektiv in der *χάρις* begründet ist; schon Orig. knüpft daran die Bemerkung, daß Gottes Mittheilungen also durch das receptive Verhalten des Menschen bedingt seien. Die folgenden Verse zeigen, daß das *ὑπερφρογεῖν* vom Ap. besonders als das Eingreifen in den göttlichen Beruf Anderer gefaßt wird. Diese *σωφροσύνη*, welche das ihr von Gott gesetzte Maas (*μέτρον*) anerkennt, zeigt B. selbst 2 Kor. 10, 13., nur mit Bezug auf Christus heißt es, daß Gott *οὐκ ἐκ μέτρον* den Geist mittheile.

B. 4. 5. Der Körper, das Aggregat der Glieder, ist ein Leib durch das gemeinsame Princip der Seele, der Entelechie, welches in allen Gliedern so wirkt, daß, wenn jedes nach seinem Maasse thätig ist, der Lebenszweck realisiert wird; so wirkt Christus als Geist in allen Theilen des Gemeindegewebes zu einem gemeinsamen Zweck, *πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7.: dieselbe Idee, weiter ausgeführt 1 Kor. 12, 12 ff. und auf dieselbe Weise auch bei Petrus 1 Petr. 4, 10. 11. *Ὁ καθείς*, in cod. A B D\* F G *τὸ καθείς*, ein brachylogischer Solocismus statt *ὁ εἷς καθ' ἕνα* (Offenb. 4, 8.), den schon Lukian rügt de soloc. c. 9., auch 3 Matt. 5, 34.,

# Scholia

zu dem paränetischen Theile des Briefes<sup>\*)</sup>.

## Kapitel XII.

Selbstopfer der Christen, Treue in dem gegenebenen Beruf, Demuth, Ernst, Liebe, Ver söhnl ichkeit.

V. 1. Es fragt sich, ob die Ermahnung durch das <sup>das</sup> auf den gesammten vorhergegangenen dogmatischen <sup>Wort</sup> sich gründet (Orig., Calv., Mel., Beng.), oder <sup>unmittelbar</sup> unmittelbar vorhergegangenen <sup>Aussprüche.</sup> Aussagen. Gegen das <sup>wendet</sup> wendet Rück. ein, daß man dieß nur annehmen könnte, <sup>die</sup> die Ermahnung unmittelbar auf R. 8. folgte, daher <sup>wie</sup> wie schon Grell, Glöckl., eine Rückbeziehung auf R. <sup>an,</sup> an, Abäl., Dsh., Mey. auf V. 36. Da <sup>das</sup> das <sup>oixtiguōv</sup> οἰκτιγῶν v. θεοῦ das Moment der Erbarmung <sup>und</sup> und das, was der Schluß von R. 11. über die <sup>göttlichen</sup> göttlichen Erbarmung gesagt hatte, dem Ap. noch <sup>stehen</sup> stehen mußte, so hat man anzunehmen, daß die <sup>zunächst</sup> zunächst daran anknüpft. Uebrigens zeigt Eph. 4, 1. (vgl. Kol. 3, 1.), daß der Ap. gegen den <sup>Briefe</sup> Briefe Paränesen durch οὖν anknüpfte, die nicht gerade <sup>unmittelbar</sup> unmittelbar Vorhergegangenen einen unmittelbaren <sup>hatten.</sup> hatten. Wie bei den Aposteln die Paränesen aus der <sup>Erlebung</sup> Erlebung der göttlichen Gnade hervorgingen, zeigt auch 2 Kor. 1, 1.

<sup>\*)</sup> So eben ist erschienen: P. A. Borger, diss. de parte ad Rom. paraenetica, Lugd. Bat. 1840., es ist zwar ein ausführlicher Kommentar zu diesem Abschnitte, der aber sehr den Charakter des Anfängerwerkes trägt, und namentlich, wie ähnliche holländ. Promotionen abhandl., der Schärfe und Akribie ermangelt.



11. 1, 19. *Α. τ. οὐκ. τ. 9.* kann mit bestimmter Beziehung auf den Inhalt des Schlusses von R. 11. oder des ganzen Briefes gesagt seyn, möglicherweise jedoch auch auf die Gnadenlehre des Ap. überhaupt (de W.), *διὰ* bezeichnet die vermittelnde Idee, durch welche die Ermahnung wirksam ist, wie 1, 30. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 1. *Παραστήσαι* bestimmter klassischer Ausdruck für das Darbringen der Opfer (vgl. Luc. 2, 22.). *Τὰ σώματα ὑμῶν* statt *ὑμᾶς αὐτούς* (R. 6, 13.), wie R. 6, 19. *ὡσπερ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ.*, sofern der Leib das Organ der Thätigkeit ist, die Thätigkeit eine Gott geweihte seyn, vgl. 1 Kor. 6, 20.; daß der Ausdruck gewählt sei um der Metapher des Opfers willen, scheint nicht ein, da ja die Metapher oft genug in Bezug auf den ganzen Menschen gebraucht wird. Daß die Christen der eigenen Natur ihrer Dekonomie nach geistige Opfer zu bringen sollen, spricht auch 1 Petr. 2, 5. aus, vgl. Phil. 4, 18.

13, 15. Die Prädikate *ἀγίων, εὐάρεστον τῷ Θεῷ* Bei alttestamentl. Opfern gewöhnlich, wogegen in *ζώσαν* Gegensatz zu alttestamentl. Opfern; in der geistigen Dekonomie des neuen Testaments ist auch das Absterben des Opfers geistiges, aus dem erst die rechte *ζωή* hervorgeht, vgl. Luc. 9, 24. *ὅς ἐὰν ἀπολέσῃ αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*), *ζωήσει αὐτὴν. Τὴν λογικὴν λατρ. ὑμῶν* könnte allenfalls in Apposition mit *θυσίαν* verbunden werden (Reiche, Mey.), in der Alt. die Folge und Absicht bezeichnete (Kühner O. 3.), doch kann *θυσία* für sich nicht wohl eine *λατρεία* in Anspruch genommen werden, sondern nur das *παραστήσαι θυσίαν*, daher ist es richtiger, den Alt. als Apposition zu dem ganzen Satz zu setzen und durch ein ausgelassenes Verbum des Sagens zu ersetzen (Kühn. S. 500. 1. Win. S. 335., vgl. 1 Tim. 2, 6. Heff. 1, 5.). *Λογικός* nicht im Gegensatz zu unvernünftigen

Superstition (Phot., Basill., Calv.), auch nicht zu den *ἄλογα* (Theod., Grot.), sondern nur den Gegensatz zu dem *νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς* bildend (Hebr. 7, 16.). *Λογικός* bei Plato gleichbedeutend mit *νοερός* Locr. 99. e.; so nicht Theod. von der *λογικῇ γεωργίᾳ* opp. II. 199. im Sinne von *πνευματικῇ*, 1 Petr. 2, 2. *λογικὸν γάλα*, und in Testam. XII. patr. S. 547 fg. heißt es von den Engeln:

## Scholia

zu dem paränetischen Theile des Briefes\*).

### Kapitel XII.

Selbstopfer der Christen, Treue in dem gegebenen Beruf, Demuth, Ernst, Liebe, Verfühlichkeit.

B. 1. Es fragt sich, ob die Ermahnung durch *ὁὐ* auf den gesammten vorhergegangenen dogmatischen Abschnitt sich gründet (Orig., Calv., Mel., Beng.), oder auf die unmittelbar vorhergegangenen Aussprüche. Gegen das Erste wendet Rück. ein, daß man dieß nur annehmen könnte, wenn die Ermahnung unmittelbar auf R. 8. folgte, daher nimmt er, wie schon Crell, Olsh., eine Rückbeziehung auf R. 11, 32. an, Abäl., Olsh., Mey. auf B. 36. Da das *διὰ τ. οἰκτιμῶν τ. Θεοῦ* das Moment der Erbarmung hervorhebt, und das, was der Schluß von R. 11. über die Größe der göttlichen Erbarmung gesagt hatte, dem Ap. noch vor Augen stehen mußte, so hat man anzunehmen, daß die Ermahnung zunächst daran anknüpft. Uebrigens zeigt Eph. 4, 1. 1 Thess. 4, 1. (vgl. Kol. 3, 1.), daß der Ap. gegen den Schluß der Briefe Paränesen durch *ὁὐ* anknüpfte, die nicht gerade in dem unmittelbar Vorhergegangenen einen unmittelbaren Stützpunkt hatten. Wie bei den Aposteln die Paränesen aus der Erwägung der göttlichen Gnade hervorgingen, zeigt auch 2 Kor. 7, 1.

\*) So eben ist erschienen: P. A. Borger, diss. de parte ep. ad Rom. paraenetica, Lugd. Bat. 1840., es ist zwar ein ausführlicherer Kommentar zu diesem Abschnitte, der aber sehr den Charakter des Anfängerwerkes trägt, und namentlich, wie ähnliche holländ. Promotionsabhandl., der Schärfe und Acribie ermangelt.

Jak. 1, 19. *Α. τ. οὐκ. τ. ὄ.* kann mit bestimmter Beziehung auf den Inhalt des Schlusses von R. 11. oder des ganzen Briefes gesagt seyn, möglicherweise jedoch auch auf die Gnadenlehre des Ap. überhaupt (de W.), *διά* bezeichnet die vermittelnde Idee, durch welche die Ermahnung wirksam ist, wie 15, 30. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 1. *Παραστήσαι* bestimmter klassischer Ausdruck für das Darbringen der Opfer (vgl. Luc. 2, 22.). *Τὰ σώματα ὑμ.* statt *ὑμᾶς αὐτούς* (R. 6; 13.), wie R. 6, 19. *ὡσπερ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ.*, insofern der Leib das Organ der Thätigkeit ist, die Thätigkeit soll eine Gott geweihte seyn, vgl. 1 Kor. 6, 20.; daß der Ausdruck gewählt sei um der Metapher des Opfers willen, leuchtet nicht ein, da ja die Metapher oft genug in Bezug auf den ganzen Menschen gebraucht wird. Daß die Christen der geistigen Natur ihrer Dekonomie nach geistige Opfer zu bringen haben, spricht auch 1 Petr. 2, 5. aus, vgl. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15. Die Prädikate *ἀγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ* schon bei alttestamentl. Opfern gewöhnlich, wogegen in *ζῶσαν* ein Gegensatz zu alttestamentl. Opfern; in der geistigen Dekonomie des neuen Testaments ist auch das Absterben des Opfers ein geistiges, aus dem erst die rechte *ζωή* hervorgeht, vgl. Luc. 17, 33. *ὅς ἐὰν ἀπολέσῃ αὐτήν* (sc. *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*), *ζωογονήσει αὐτήν. Τὴν λογικὴν λειτουργίαν ὑμ.* könnte allenfalls als Apposition mit *θυσίαν* verbunden werden (Reiche, Mey.), so daß der Aff. die Folge und Absicht bezeichnete (Rühner §. 500. 3.), doch kann *θυσία* für sich nicht wohl eine *λατρεία* genannt werden, sondern nur das *παραστήσαι θυσίαν*, daher ist vorzüglicher, den Aff. als Apposition zu dem ganzen Satze zu nehmen und durch ein ausgelassenes Verbum des Sagens zu erklären (Rühner §. 500. 1. Win. S. 335., vgl. 1 Tim. 2, 6. 2 Theff. 1, 5.). *Λογικός* nicht im Gegensatz zu unvernünftiger Superstition (Phöt., Basil., Calv.), auch nicht zu den *ζῶα ἄλογα* (Theod., Grot.), sondern nur den Gegensatz zu dem *νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς* bildend (Hebr. 7, 16.). *Λογικός* bei Plato gleichbedeutend mit *νοερός* Locr. 99. e., so spricht Theod. von der *λογικῇ γεωργίᾳ* opp. II. 199. im Sinne von *πνευματικῇ*, 1 Petr. 2, 2. *λογικὸν γάλα*, und im Testam. XII. patr. S. 547 fg. heißt es von den Engeln:

προσφέρουσι κυρίῳ θυμὴν εὐωδίας λογικῆν κ. ἀναίμακτον  
προσφορὰν.

B. 2. Ein solches Selbstopfer können die Christen nur darstellen, wenn sie innerlich neue Menschen werden, so daß fortgesetzt der Blick auf den göttlichen Willen ihr Leben gestaltet. Ueberwiegende Zeugen cod. A B\*\* D E F G u. a. lesen statt der Imperatt. die Inf. σοχηματίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι; zwar meint de W., der Imperativ sei den vorausgegangenen Infinitiven konformirt, wie wenig aber dieß den Abschreibern nahe gelegen haben kann, dürfte man schon daraus schließen, daß die Ausleger den Infinit. selbst statt des Imperat. gesetzt ansahen; nach den äußeren Zeugnissen ist also der Inf. zu lesen, und zwar nicht im Sinne des Imperat. (Winer S. 305.), sondern als abhängig von παρακαλῶ. Ueber αἰὼν s. die Bemerkungen von Harless zu Eph. 2, 2.; mit οὗτος verbunden entspricht es der rabbinischen Formel עַתָּה עָלְמָא וּבְרִיתָא und bezeichnet die Zeit, wo das Messiasreich noch nicht aufgerichtet ist, dann bei B. konkret gefaßt den Weltlauf und die Menschen selbst, die dem Messiasreich nicht angehören (Gal. 1, 4. Eph. 2, 2.). Der Sinn der Christen, ὁ νοῦς (s. zu R. 7, 23.), soll ein neuer werden, nämlich durch die Gottesliebe, die sie antreibt, Gottes Willen zu ihrer Norm zu machen. Rück. nach dem Vorgange von Abäl., Buc., Olsh., dringt darauf, daß in den Infinit. das Moment des Könnens mit aufgenommen werde «so daß ihr prüfen könnt.» Bedenkt man jedoch, daß der Ap. im Gegensatz zu den Heiden, welche im Allgemeinen nach keiner göttlichen Norm fragen, auch sonst als charakteristisch an den Christen hervorhebt das δοκιμάζω τι ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ Eph. 5, 10. Phil. 1, 10., und ferner, daß das fortgehende Selbstopfer nur durch den ununterbrochenen Blick auf die Norm des göttlichen Willens zu Stande kommt, so wird man die zunächstliegende Fassung vorziehen. Τὸ ἀγαθόν κ. τ. λ. wird von Besch., Vulg., Chrys., Mel. als Prädikat des Willens Gottes genommen, da jedoch bei εὐάρεστον, wie B. 1., τῷ θεῷ hinzuzudenken ist, so geht dieses nicht wohl an, und muß daher mit Cr., Buc., Koppe u. v. A. τὸ ἀγαθόν κ. τ. λ. substantivisch genommen werden, als Apposition zu τὸ θέλημα. Der Art. ist nicht wiederholt,

weil die Nomina sich wechselseitig zur Erklärung dienen, Win. S. 18. 4. Rück. sagt: «Ich gestehe, daß mir diese Art, das Gute als Abstraktum zu denken, der Denkform unsero Ap. nicht recht angemessen scheint», allein B. 9. findet es sich ja ebenso. *Τὸ εὐάρεστον* sc. *τῷ θεῷ* Hebr. 13, 21.

B. 3. Der Wille Gottes soll sich als Norm der Christen zunächst darin bewähren, daß Jeder innerhalb der ihm von Gott angewiesenen Sphäre sich treu erweist. *ἀγγεῖν* mit nachfolgendem Infinitiv in der Bed. «befehlen.» Ueber *χάρις* s. R. 1, 5. Eph. 3, 7. Röm. 15, 15. Treffend Beng.: *Ipse P. exemplum praebet σωφροσύνης, quam commendat. Παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* statt *πᾶσιν ὑμῖν*, um jedem Einzelnen die Ermahnung desto näher zu bringen. Das *φρονεῖν* auf die göttliche Norm zurückgeführt, wie 1 Kor. 4, 6., mit einem Wortspiel wie Charondas bei Stobäus Sent. tit. 42. ed. Gaisf. II. 220.: *προσποιεῖσθαι δὲ ἕκαστος τῶν πολιτῶν σωφρονεῖν μᾶλλον ἢ φρονεῖν. Ἐκάστῳ ὡς* eine Trajektion, die sich auch 1 Kor. 3, 5. 7, 17. findet. *Ἥσις* hier als das subjektive Princip für das *χάρισμα*, welches objektiv in der *χάρις* begründet ist; schon Orig. knüpft daran die Bemerkung, daß Gottes Mittheilungen also durch das receptive Verhalten des Menschen bedingt seien. Die folgenden Verse zeigen, daß das *ὑπερφρονεῖν* vom Ap. besonders als das Eingreifen in den göttlichen Beruf Anderer gefaßt wird. Diese *σωφροσύνη*, welche das ihr von Gott gesetzte Maas (*μέτρον*) anerkennt, zeigt B. selbst 2 Kor. 10, 13., nur mit Bezug auf Christus heißt es, daß Gott *οὐκ ἐκ μέτρον* den Geist mittheile.

B. 4. 5. Der Körper, das Aggregat der Glieder, ist ein Leib durch das gemeinsame Princip der Seele, der Entelechie, welches in allen Gliedern so wirkt, daß, wenn jedes nach seinem Maasse thätig ist, der Lebenszweck realisirt wird; so wirkt Christus als Geist in allen Theilen des Gemeindegewebes zu einem gemeinsamen Zweck, *πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7.: dieselbe Idee, weiter ausgeführt 1 Kor. 12, 12 ff. und auf dieselbe Weise auch bei Petrus 1 Petr. 4, 10. 11. *Ὁ καθείς*, in cod. A B D\* F G *τὸ καθείς*, ein brachylogischer Solocismus statt *ὁ εἷς καθ' ἕνα* (Offenb. 4, 8.), den schon Lufian rügt de soloec. c. 9., auch 3 Makk. 5, 34.,

Cuseb. hist. eccl. X. 4., vgl. du Cange lexic. graecit. med. aev. Es wird damit ausgedrückt, daß keiner seine Gabe ohne Rücksicht auf die Andern betrachten dürfe, wie es z. B. in Korinth geschah (1 Kor. 14, 17.), keiner hat sie bloß für sich.

B. 6. Das *δέ* dient zur nähern Exposition (Abäl.: dixi, singuli alter alterius membra, sed merito, quia habentes etc.): wir sind Glieder, insofern den spezifischen Bestimmungen der leiblichen Glieder in den Gemeindegliedern die verschiedenen *χαρίσματα* entsprechen, d. i. die verschiedenen *φανερώσεις τῆς χάριτος* 1 Kor. 12, 7., vgl. Staudentmaier über den Pragmatismus der Geistesgaben 1835. und Neander Pflanzung I. S. 160 ff. g. A. Diese *χαρίσματα διάφορα* werden specialisirt, und die ersten beiden Affsatze hängen noch grammatisch von *ἔχοντες* ab, allmählich verliert der Ap. die Konstruktion aus dem Auge, fährt mit dem konkreten *ὁ διδάσκων* fort, welches er noch durch *εἶτε* verbindet, läßt bei *ὁ μεταδιδούς* auch dieses aus, und führt B. 9. das Abstraktum *ἡ ἀγάπη* ein. Die früheren Ausleger zerlegen nun (nicht alle, wie Rück. meint) die Sätze mit *εἶτε* in Vorder- und Nachsatz, und Phot. bemerkt, man habe ein *μετέω ἐν ᾧ ἔλαβεν ἕκαστος χάρισματι* hinzuzubedenken, oder *ἀρχείοω* oder *σοιχείτω ἢ τι τοιοῦτον*, Andere suppliren *ἔχωμεν*; dagegen erklären sich (Gr.) Cast., Hombergk, neuerlich Reiche, Mey., Rück., de W., und setzen die Sätze *κ. τ. ἀναλ. τ. πίζ., ἐν τ. διακ. u. f. w.* als «beschränkende, das Maas und die Sphäre angegebende» Zusätze an, jene Ergänzungen nennen sie willkürlich, gewaltsam u. f. w. Dieß Letztere hätte man nicht thun sollen, der vielfache Gebrauch der Brachylogie im Griech. und namentlich auch bei B. (vgl. zu 9, 10.) läßt gar nicht daran zweifeln, daß eine solche Ellipse sehr wohl angenommen werden kann\*). Doch ziehen wir eine andere Er-

\*) Vgl. z. B. die Stelle Epist. Dissert. I. III. c. 23. §. 5., wo sich neben einander die Ellipse im Finalsatz findet und zugleich die Nothwendigkeit der Ergänzung eines Verbi im Nachsatze, welches im Vorhergehenden grammatisch noch weniger angedeutet ist, als hier. Er spricht von dem Lesen und Philosophiren aus Ostentation, und sagt, es müsse alles, was wir thun, seinen Zweck, seine *ἀναφορά* haben, und

gänzung vor, bei welcher die Sätze nicht in Vorder- und Nachsatz zerfallen: bei *κατὰ ἀναλ. τ. π.* ein *ἵζε εἶναι αὐτῆν*, nachher bei *διακονίαν* ein *ἵζε εἶναι αὐτόν*, so aber, daß in diesem Satze nach Absicht des Ap. eine Paränese liegt. Nach der entgegengesetzten Ansicht würden die Sätze nur beschreibend seyn und die verschiedenen Gaben detailliren. Aber die Bedenken, welche bei dieser Fassung, wie sie von Reiche, Mey., de W. vorgetragen, entstehen, hat auch Rück. empfunden. Es soll eine bloße Aufzählung der Charismen und — wie de W. hinzusetzt — Tugenden statt finden, und jedesmal entweder die Sphäre oder die vorzüglichste Aeußerung der Tugend namhaft gemacht werden; nun fällt aber zunächst der Ausdruck auf «in der Sphäre der Diaconie» u. s. w. Unwillkürlich vermuthet man schon hier in dem Zusatz etwas Paränetisches, dieß tritt noch deutlicher in B. 8. hervor, und in B. 9—13. wird man sich um so weniger der Meinung von Mey., de W., Rück. anschließen können, daß sie bloß beschreiben, was ist, da nachher B. 14. auch der Form nach die Ermahnung eintritt. Und was ist die Absicht dieser Paränese? Nach der gangbaren Ansicht, daß Jeder innerhalb des ihm angewiesenen *χάρισμα* sich halte, welches das *σωφροεῖν* ist, dagegen Gal., daß man die Gaben *πρὸς τὸ συμφέρον* anwende. Darauf führt allerdings die Idee der Gliedschaft, worin liegt, daß der Eine nur für den Andern da ist, allein jene Beziehung liegt in den paränetischen Worten nicht ausgedrückt, ist indeß allerdings der Sache nach vorhanden, denn unterläßt z. B. das Auge das gerade ihm angewiesene Geschäft zu vollziehen, so leiden darunter die andern Glieder, da es eben für die Hand, für den Fuß zum Auge bestimmt ist.

Wir haben nun die Frage zu beantworten, ob der Ap. verschiedene, den verschiedenen *χαρίσματα* entsprechende Aemter aufführe. Von allen hier aufgeführten Kategorien kann

---

fährt fort: *Λοιπὸν, ἢ μὲν τίς ἐστὶ κοινή ἀναφορά, ἢ δ' ἰδία. Πρῶτον, ἔν' ὡς ἄνθρωπος. Ἐν τούτῳ τί περιέχεται; . . . Ἡ δ' ἰδία πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα ἑκάστου κ. τ. προαίρεσιν' ὁ κιθαρωδὸς ὡς κιθαρωδός' ὁ τέκτων ὡς τέκτων' ὁ φιλόσοφος ὡς φιλόσοφος' ἢ ὁ ῥήτωρ ὡς ῥήτωρ. Auch vgl. 1 Petr. 4, 10.: *εἰ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τ. θεοῦ κ. τ. λ.**

(Christl. kirchl. Alterthumswiss. I. 93.) \*). Die Fassung des προφήτης hing mit der des Ausdrucks κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως zusammen, welcher in der Dogmatik so wichtig geworden ist.

Κατὰ τὴν ἀναλογίαν «nach Proportion» (Wetst.), Zuft. R. Apol. II. 50.: «jeder wird bestraft πρὸς ἀναλογίαν ὡν ἔλαβε δυνάμειν παρὰ Θεοῦ», der Ausdruck drückt also nur mit etwas größerer Schärfe das aus, was B. 2 μέτρον τῆς πίστεως hieß\*\*), und der Art. τὴν ἀναλ. weist auch wohl darauf zurück. Πίσις kann nun die fides qua creditur und die fides quae creditur seyn. Nach B. 3. ist von Orig., Chrys., Phot., Pel. und den meisten reformirten Auslegern auch hier die subjektive πίσις verstanden worden. Die mensura fidei ist also, wie Grot. sagt, die mensura revelationis, schon Jer. 23, 28. warnt davor, daß der Prophet etwas Anderes ausspreche, als Gott ihm gegeben, und 1 Theff. 5, 21., wie auch 1 Kor. 14, 31. 32. deutet darauf hin, daß die gehobene Stimmung des Propheten sich zum Theil mit den Impulsen fleischlicher Erregung mischte und über das Ziel hinausging. Ebenfalls von der subjektiven fides, aber von der der Zuhörer, wird der Ausdruck verstanden von Ambr., Thom. Aqu.: prophetia est utendum secundum rationem fidei i. e. non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur, zu welcher Auffassung der vorher ausgesprochene Gedanke leitete, daß Einer sich als das Glied des Andern betrachten und also zu seinem Besten die Gabe benutzen solle. Ganz eigenthümlich nimmt Abäl. die fides von der discretio apostolorum, d. i. ihre eigene Ueberzeugung von dem, was den Hörern heilsam sei. Die Erklärung, nach welcher ἀναλογία πίστεως eine objektive regula fidei bezeichnet, findet sich aber schon neben der so eben erwähnten bei Herv. und andern kathol. Interpreten, Esté, Corn. a Lap., Calm., dann bei Pel. in der Auslegung von 1529, Calv., Cal., Balduin.

\*) Am passendsten hat sich noch für diese Bed. Drexde in prol. de notione proph. auf Eph. 3, 5. berufen.

\*\*) Die beiden Syr., Pesh. und Philox. haben beide Wort durch *ܩܘܪܘܢܐ* übersetzt.



(Philippus Apg. 8.); dazu kommt, daß der Ausdruck *προεξώ-  
τες* und die entsprechenden *πρόεδροι, ἔφοροι, ἡγούμενοι* im  
kirchlichen Alterthum so stehend für die *ἐπίσκοποι* gebraucht  
wurden, daß die erwähnte andere Deutung sehr bedenklich ist  
(s. die Stellen bei Bingham, *antiquit. sacrae* I. S. 73 f.).  
So muß man denn allerdings zugestehen, daß die hier aufge-  
zählten Charismen ebenso wenig nach einer bestimmten Klassifi-  
cierung aufgezählt sind, als 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11.;  
daß jedoch die Gemeindeglieder noch nicht bestanden, folgt daraus  
so wenig, daß man vielmehr unbebenklich bei dem *εἰς διακο-  
νίαν* und *ὁ προϊζόμενος* an die unter diesem Namen bestes-  
henden Aemter denken darf, welches auch Rothe's Ansicht  
ist, Anfänge der chr. K. I. S. 167., vgl. auch die Bemerkun-  
gen, welche er Daur entgegensetzt S. 189 f.

Die Forschungen der neueren Zeit sind in Betreff der  
neutestamentl. *προφητεία* darin übereingekommen, daß sie von  
der alttestamentl. nicht verschieden sei (Neander Pflanzung L.  
47. 170.). Nach 1 Kor. 14. muß man sie, wie mir scheint,  
als das Mittlere zwischen dem *γλώσσαις λαλεῖν* und dem *δι-  
δάσκειν* auffassen: die fromme Erregung kann in zwiefacher  
Richtung statt finden, der Geist geht entweder auf sich selbst  
zurück, oder er theilt sich mit, das Erstere findet ausschließlich  
bei dem *γλώσσαις λαλεῖν* statt, *ὄχι ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ  
τῷ θεῷ* 1 Kor. 14, 2.; der *προφήτης* und *διδάσκαλος* ist  
vom Triebe der Mittheilung ergriffen, jenet in gehobenerer  
Stimmung, in welcher er auch das Innere des Menschen auf-  
deckt 1 Kor. 14, 24., dieser mit ruhiger Verstandesthätigkeit.  
Seit der Reformation wurde aber der neutestamentl. Begriff des  
*προφήτης* enger begrenzt und auf denjenigen beschränkt, der  
die alttestamentl. Propheten in ihrem Geist andlegt, so  
einige reformirte Ausleger, Zwingli, Calv., und fast alle  
lutherischen (dagegen Bucer) bis auf Heum. herab, doch ist  
seit Baumgarten die vorherentwickelte Bed. zur Anerkennung  
gekommen. Die Stellen, welche jene ältere Ansicht für sich an-  
führte, 1 Kor. 13, 1. 14, 29. 1 Thess. 5, 20. 21. Apg. 2, 16.  
(Wolf beruft sich nur auf 1 Kor. 14, 6. 13, 2. 8. 14.), und  
denen auch noch Augusti *Denkw. Bd. 11. S. 97.* Beweis-  
kraft zugestehet, können nicht beweisen, was sie sollen (Böhmer

Christl. kirchl. Alterthumswiss. I. 93.) \*). Die Fassung des *προφήτης* hing mit der des Ausdruckes *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίσεως* zusammen, welcher in der Dogmatik so wichtig geworden ist.

*Κατὰ τὴν ἀναλογίαν* «nach Proportion» (Wetst.), Just. M. Apol. II. 50.: «jeder wird bestraft *πρὸς ἀναλογίαν ὧν ἔλαβε δυνάμειον παρὰ Θεοῦ*», der Ausdruck drückt also nur mit etwas größerer Schärfe das aus, was B. 3. *μέτρον τῆς πίσεως* hieß\*\*), und der Art. *τὴν ἀναλ.* weiß auch wohl darauf zurück. *Πίσις* kann nun die *fides qua creditur* und die *fides quae creditur* seyn. Nach B. 3. ist von Drig., Chryf., Phot., Pel. und den meisten reformirten Auslegern auch hier die subjektive *πίσις* verstanden worden. Die *mensura fidei* ist also, wie Grot. sagt, die *mensura revelationis*, schon Jer. 23, 28. warnt davor, daß der Prophet etwas Anderes ausspreche, als Gott ihm gegeben, und 1 Theff. 5, 21., wie auch 1 Kor. 14, 31. 32. deutet darauf hin, daß die gehobene Stimmung des Propheten sich zuweilen mit den Impulsen fleischlicher Erregung mischte und über das Ziel hinausging. Ebenfalls von der subjektiven *fides*, aber von der der Zuhörer, wird der Ausdruck verstanden von Ambr., Thom. Aqu.: *prophetia est utendum secundum rationem fidei i. e. non in vanum sed ut per hoc fides confirmetur*, zu welcher Auffassung der vorher ausgesprochene Gedanke leitete, daß Einer sich als das Glied des Andern betrachten und also zu seinem Besten die Gabe benutzen solle. Ganz eigenthümlich nimmt Abäl. die *fides* von der *discretio apostolorum*, d. i. ihre eigene Ueberzeugung von dem, was den Hörern heilsam sei. Die Erklärung, nach welcher *ἀναλογία πίσεως* eine objektive *regula fidei* bezeichnet, findet sich aber schon neben der so eben erwähnten bei Herv. und andern kathol. Interpreten, Esté, Corn. a Lap., Calm., dann bei Mel. in der Auslegung von 1529, Calv., Cal., Balduin,

\*) Am passendsten hat sich noch für diese Bed. Dresde in f. prol. de notiono proph. auf Eph. 3, 5. berufen.

\*\*) Die beiden Cyr., Pesh. und Philox. haben beide Worte durch *ἰσο οὐλο* übersetzt.

Cocc. u. v. A. bis auf Beng. und Baumgarten herab. Der Hauptgrund gegen diese Fassung liegt, wie Bucer, Pisc. bemerken, in der Analogie von μέτρον τῆς πίστεως B. 3.

B. 7. 8. Die διακονία das χάρισμα untergeordneter Dienstleistung, wogegen die Thätigkeit des προϊστάμενος das χάρισμα κυβερνήσεως erfordert. Da die erste Kirche für diese zwei Charismata bestimmte Amtssphären geordnet hatte, so meinen wir, daß hier an Aemter zu denken ist (schon Orig.). Gegen Mey., welcher aus προσάτις R. 16, 2. erweisen will, daß in der christlichen Gemeinde besondere Fremdenpatrone angestellt gewesen und hier gemeint seien, ist zu erinnern, daß in dem Ausdruck προσάτις kein besonderer Amtscharakter liegt, und daß auch sonst nirgends Spuren eines solchen Amtes vorhanden. Neben den Charismen, die sich schon damals zu Aemtern gestaltet hatten, treten auch solche auf, aus denen überhaupt nicht oder erst später bestimmte Aemter hervorgingen. Ο μεταδιδούς bezeichnet die Armenpflege und kann ganz wohl noch neben der διακονία erwähnt werden, da sich die Dienstleistung der διάκονοι außerhalb Jerusalem wohl nicht ausschließlich auf die Armen beschränkte. Nach der Meinung mehrerer Archäologen wären die Diakonen auch vom Lehramte nicht ausgeschlossen (Augusti, Böhmer), andererseits ist das διακονεῖν τραπεζαίς Apg. 6, 2. der jerusalemischen Diakonen eingeschränkter, als das des Almosengebens, woran wir bei dem μεταδίδοναι zu denken haben. Daß ἀπλότης «die Freigebigkeit», ἀπλῶς Jak. 1, 5. «reichlich» heiße (Chrys. hier, Vulg., Bescb. in Jak. 1, 5.), ist von Wahl, Bretschn. und den neueren Auslegern nicht zugegeben worden, läßt sich aber mit Grund behaupten, vielleicht schon aus der Phrase ἀπλοῦν τὰς χεῖρας «die Hand entfalten, weit aufthun», wie sie in der von Heisen angeführten St. bei Stobäus Ecl. phys. l. 1. S. 123. gebraucht ist, rechtfertigen, sicherer noch aus der Bed. liberalis, die dem Worte zukommt (s. Rypke); auch hat de W. 2 Kor. 8, 2. 9, 11. 13. die Bed. «Guthätigkeit» zugestanden, Mey. dringt dort auf «Gutheit», was doch immer, wie unser «mild», der Lateiner bonus = «wohlthätig.» Da nun hier wie 2 Kor. a. a. D. von Almosen die Rede ist, so ist gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, indes

kann das Wort auch hier und Jak. 1, 5. nach dem Gebrauch Eph. 6, 5. Test. XII. patr. S. 624. ἐν ἀπλόητι τ. ὀφθαλμῶν die Freiheit von Nebenrückfichten ausdrücken, einen Sinn, der bloß die Noth vor Augen hat, nicht Ehre bei den Menschen (Orig.). Ὁ ἐλεῶν muß sich, da es nicht wiederum auf die Pflege Armer gehen kann, auf Nothleidende anderer Art, also etwa auf die Theilnahme an den Kranken und Gefangenen beziehen, für die Krankenpflege entstand dann später das besondere Amt der Parabolanen. Die ἰλαρότης ist das, was bei diesem Geschäft besonders schwer zu erhalten und doch besonderes Bedürfniß, sie geht aus der Liebe hervor, durch welche das Werk der Pflicht zum Werke des eigenen Wunsches wird, vgl. Philem. 14.

B. 9, 10. Die zuletzt erwähnte Kategorie hatte besonders an die im Allgemeinen nothwendige Grundlage der Liebe erinnert. Diese soll ἀνυπόκριτος seyn, d. i. die That der Gesinnung entsprechend (2 Kor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22.). Die Ermahnung ἀποσυγούρητες κ. τ. λ. erscheint so allgemein, daß man ihr speciellere Beziehungen auf friedliche und liebevolle Gesinnung oder dgl. geben möchte, doch dürfte die Bemerkung von Beng. ausreichen: explanatur τὸ ἀνυπόκριτος, er setzt dann ferner hinzu: odio mali qui vacat, non amat vere bonum. Φιλόσοφοι vorzüglich von der Verwandtenliche. Προηγούμενοι von der It., Vulg. invicem praeventientes, sowie auch Pesch., Chrys., Theoph., Gr., Luth., dagegen Orig., Theod., Grot., Heum. ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντος Phil. 2, 3. se ipso potiores ducere alios, und die Neuesten, Reiche, Bretschn., Rück., de W. «mit Beispiel vorangehen», vgl. 2 Makk. 4, 40. Mit Unrecht wird von diesen Auslegern behauptet, daß die Ved. προφθάνειν, προλαμβάνειν sprachwidrig sei, es müßte doch schon auffallen, daß so verschiedene Zeugen, wie Chrys., Pesch., Vulg., sich darin vereinigen. ἡγεῖσθαι hat schon bei Homer mit dem Dat. νήεσσι, Τρώεσσι den Begriff des Vorangehens, mit dem Gen. des Anführens, so kommt auch προηγείσθαι in der Ved. «vorangehen» vor, Xenoph. de republ. Laced. XIII. 2. Exp. Cyri VI. 5, 10. Esra 5, 8.; die Konstr. der comp. von πρό mit dem Akk. ist ungewöhnlich, aber bei

Melian, de nat. anim. VII. 26. kommt *προθεῖν τινά* vor, «voranlaufen.» Mit hin ist die Erkl. «Jemandem zuvorkommen» nicht minder berechtigt, als die «als Vorbild vorangehen»; daß *προηγείσθαι* im Sinne von «vorziehen» gebraucht wurde, dafür fehlt es an den Belegen, aber *πρόσθεῖν ἡγεῖσθαι* kommt so vor bei Stobäus eccl. phys. ed. Heeren I. S. 126.

B. 11. Mit den Eigenschaften der Liebe soll der Eifer Hand in Hand gehen. *Ζέω* erinnert an das vom heil. Geiste gebrauchte Bild Luc. 12, 49., vgl. auch Apg. 18, 25. Im Urtheil über die lect. rec. τῷ κυρίῳ schwanken auch noch die Neueren. *Καιρῶ* findet sich in cod. D\* F G, Greg. v. Nyssa, Cypri., Ambros. (der aber bemerkt, daß die griech. codd. κυρίῳ haben), κυρίῳ in cod. A B, in allen übrigen griech. codd., auch denen von Matthäi, in It., Vulg., Pesh., Philox., Aeth., Ar. Pol. et Erp., Kopt., in den griechischen Vätern. Hier. ep. 25. ad Marc. schildert seine Tadler, die ihn wegen der Uebers. domino servientes der Verfälschung beschuldigten, da er doch dem Zeugnisse aller griech. codd. gefolgt sei. Die äußere Autorität entscheidet also für κυρίῳ, ihr folgen Beza, Beng., Wetst., Matth., Kintz., Lachm., Reiche, Rück. auch in der 2. A., dagegen vertheidigen καιρῶ Cr., Steph., Griesb., Mey., Tisch. Da die äußere Autorität nur dann verlassen werden darf, wenn ihr allzu gewichtige Gründe entgegenstehen, so fragt sich, weshalb erweckt sie hier Verdacht? Man findet die Allgemeinheit dieser Ermahnung mitten unter speciellen auffallend; so schon Ambros., welcher eben deshalb der Lesart der Vulg. den Vorzug giebt. Soll jedoch das Passende den Entscheidungsgrund abgeben, so erscheint passender τ. κυρίῳ. *Καιρῶ δουλεύειν, λατρεύειν, ὑπείκειν, ἀκολουθεῖν* (s. Wetst., Alberti Obs., Raphael annot. Polyb.) bezeichnet, im guten Sinne genommen, die weise Berücksichtigung der Zeitumstände; diese zu verlangen, war gewiß dem Charakter eines B. nicht entgegen, wenngleich Eph. 5, 16. hier nicht angeführt werden darf, da es einen andern Sinn hat \*).

\*) Luth. hat seit der Ausgabe von 1530 auch dort das „Schickel auch in die Zeit“ adoptirt, durch die Stelle im Brief an die Römer verleitet.

Unwahrscheinlich ist jedoch, daß er hier die aufmunternde Ermahnung wieder beschränken sollte, und hätte er es thun wollen, so würde wenigstens ein solcher limitirender Satz in abhängiger Form und nicht koordinirt beigelegt seyn. Dagegen darf die Ermahnung, dem Herrn zu dienen, in diesem Zusammenhange nicht auffallen, wenn man nur die Absicht annimmt, das Moment hervorzuheben, daß das Ziel alles Eifers die Sache des Herrn seyn soll. Was zweitens zu Gunsten von τῷ καιρῷ angeführt wird, daß, wenn es abbrevirt geschrieben war, die Abschreiber eher auf κυρίῳ als auf καιρῷ schließen konnten, muß zugestanden werden, auch darf man wohl nicht, wie Rüd. thut, zuviel Gewicht darauf legen, daß Ambr. an der Lesart τῷ κυρίῳ Anstoß nimmt, und daraus schließen, daß τῷ κυρίῳ verdrängt worden sei, denn andererseits nimmt Rufin bei Orig. an τ. καιρῷ Anstoß, und Westf. führt aus Athanas. ad Dracont. an: οὐ πρόπει τῷ καιρῷ δουλεύειν ἀλλὰ τῷ κυρίῳ. Indessen konnte es ja doch geschehen, daß die Abschreiber die bekannte Lebensregel des *tempori servire* gerade an dieser Stelle den Vorzug zu verdienen schien. Wir geben daher dem τ. κυρίῳ den Vorzug.

B. 12. 13. Der Dat. τῇ ἐλπίδι wie τῇ πίσει R. 4, 19. oder als Bezeichnung des Motivs. Der Dat. τῇ θλίψει, um der Konformität willen gesetzt, kann auch bedeuten «bei der Drangsal», vgl. Bernh. Syntax S. 77. 78. und ὁδοιπορίας 2 Kor. 11, 26., wo man ebenfalls ein ἐν erwartet. Die *γίλοξενία* in der ersten Gemeinde, eine durch die Umstände herbeigeführte, viel empfohlene Tugend, 1 Petr. 4, 9. Hebr. 13, 2.

B. 14. 15. Passender würde B. 14. nach B. 16. folgen, die Ermahnung erinnert an Matth. 5, 44.; die Bergpredigt muß besonders bekannt gewesen seyn, da unter den wenigen Beziehungen der neutestamentl. Briefe auf Worte Christi gerade mehrere auf die Bergpredigt vorkommen 1 Kor. 7, 10. Jak. 4, 9. 5, 12. 1 Petr. 3, 9. 14. 4, 14. — Der Infin. für den Imper. auch Phil. 3, 16., vgl. Win. §. 45. S. 305. Die Liebe besteht in dem Sichwiederfinden in dem Anderen, daher auch in dem Eingehen auf seine Zustände, freudige und betrübte. Es liegt eine große Zartheit in dieser Ermahnung.

B. 16. Aus dieser Versetzung in die Andern durch die Liebe geht auch die Eintracht hervor. Eine Folge davon ist, daß man sich nicht über Andere zu erheben trachtet. Die Worte *μη τὰ ὑψηλὰ κ. τ. λ.* sind vielfach erklärt. Zu den beiden neutestamentl. Stellen, durch welche man *συναπάγεσθαι* erläutert, Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17., füge ich noch eine St. aus Iosimus histor. ed. Reitem. 1. 5. c. 6. *καὶ αὐτῇ δὲ ἡ Σπάρτη συναπήγετο τῇ κοινῇ τῆς Ἑλλάδος ἀλώσει, vgl. 1. 13. c. 6. εἰς ἔσχατον κινδύνου τὴν Ἀσίαν ἀπασαν ἀπαγαγεῖν.* Der Sinn ist hier: Sparta wurde in die allgemeine Unterjochung mit hineingerissen, denn, wie Heyne zu der St. bemerkt, es liegt das Moment des Gewaltthätigen in *ἀπάγεσθαι*. Sieht man nun *τοῖς ταπεινοῖς* als Neutr. an (Calv., Beza, Beng.), so ist der Sinn: Laßt euch in die Theilnahme niedriger Zustände mit hineinziehen, nimmt man es als Mask. (Pesch., Chrys., Theob., Rück.), so kommt derselbe Sinn heraus: Laßt mit den Niedrigen euch in die Gemeinschaft der Niedrigkeit mit hineinziehen. Daß wegen des Gegensatzes zu *τὰ ὑψηλὰ* auch *τοῖς ταπεινοῖς* das Neutr. seyn müsse, ist kein zwingender Grund. Die meisten Ausleger denken an die Niedrigkeit äußerer Verhältnisse; es könnte zwar das folgende *μη γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* (vgl. 11, 25.) zu der Annahme führen, daß die *ταπεινοί* vielmehr weniger begabte Christen seien, auf die man eingehen, in deren Zustand sich die Begabteren versenken sollen (Camero: *οἱ ἀσθενεῖντες ἐν τῇ πίσει*), doch erklären sich diese Worte auch, ohne sie in ganz enge Beziehung zu dem Vorhergehenden zu setzen: «wenn eure Brüder von Trübsal getroffen werden, so isolirt euch nicht durch Trachten nach hoher Stellung, sondern laßt es mit über euch ergehen.»

B. 17. 18. Bis hieher war von dem brüderlichen Verhältniß unter einander die Rede, nun wendet sich der Blick auf die *οἱ ἔξω*. Das erfahrene Böse soll nicht vergolten werden 1 Petr. 2, 23. 3, 9. 1 Theff. 5, 15. Auch der böse Schein soll vermieden werden 1 Tim. 5, 21. Beng.: *gemma non solum debet esse gemma, sed etiam bene sedere in annulo, ut splendor occurrat in oculos.* Daß die ersten Christen sich dessen befleißigten, zeigt der aus dem Leben

gegriffene Ausruf der Heiden bei Tert. Apolog. c. 3.: *bonus vir C. Sejus tantum quod Christianus!* — *Προσοχη* nach Sprüchw. 3, 4. und auch 2 Kor. 8, 21. — *Εσις* möglich sollen die Christen Frieden halten, vgl. Phil. 4, 5. Die objektive Beschränkung *ει δυνατόν* wird durch das *εἰς ἑμῶν* näher bestimmt, insofern nämlich die Feindschaft nicht von der andern Seite herbeigeführt wird. Die Beschränkung deutet zugleich auch darauf hin, daß sich der Gegensatz wohl nicht werde vermeiden lassen.

B. 19. 20. Gemäß den Vorschriften der Bergpredigt Matth. 5, 39. 40. (vgl. 1 Petr. 2, 23. 4, 19.) wird die Selbststrafe verboten, und darauf verwiesen, daß die göttliche Strafe nicht ausbleiben werde. Je schwerer diese Pflicht, desto freundslicher redet der Ap. durch das *ἀγαπητοί* den Lesern *μ. Τόπον δίδοναι, χώραν δίδοναι, τόπον ἔχειν*, *οὐχ ἔτι* Richt. 20, 36., *locum dare* im Lat., heißt «freien Raum» geben, welcher Ausdruck verschiedenen Sinn erhält, je nach dem der Zorn des Widersachers, der eigene Zorn oder der Zorn Gottes gemeint ist. Wäre der Zorn des Widersachers gemeint (Pel., Ambros., Basil., Herv., Ammon), so könnte es den Sinn haben: «aus dem Wege gehen», doch ist dieser Gebrauch philologisch nicht hinlänglich begründet\*). Wäre es der eigene Zorn (L. Vos, Seml., Κορυς, Reich), so könnte die Phrase bedeuten: «dem Zorn im Innern Raum lassen», d. i. ihn aufschieben, *καταπέσσειν τὴν ὀργήν* (St. Uebers.); allein auch dieser Gebrauch ist nicht philologisch begründet, im Gegentheil heißt *τῇ ὀργῇ τόπον δίδοναι*: «außerhalb dem Zorn Raum geben, d. i. ihm Ausbruch gestatten» (s. Plut. bei Wetst.). So muß denn also der Zorn Gottes vom Ap. gemeint seyn, und hierauf führt auch entschieden das Citat, vgl. *παρεδίδου τῷ κρίνοντι* *δικαίως* 1 Petr. 2, 23. Die Uebers. der St. 5 Mos. 32, 35. weicht mit Annäherung an den hebr. Text von den LXX. ab, und

\*) In der Stelle bei Evagrius hist. eccl. II 8. hat zwar *τόπον δοῦναι τῇ ὀργῇ* diesen Sinn, aber mit Rücksicht auf die von dem christlichen Schriftsteller gerade so verstandene vorliegende Stelle ist *res Briefes*.



merkwürdigerweise findet sich Hebr. 10, 30. der Spruch gerade ebenso angeführt — ein Umstand, der nicht bloß für eine zufällige Uebereinkunft erklärt werden kann.

20. 21. Das *וְיָ* zeigt, welches Verhaltens sich also der Christ zu befeisigen habe; die Worte sind vom Ap. aus den LXX. von Sprüchw. 25, 21. 22. adoptirt, um seinen eigenen Gedanken auszudrücken. Kohlen sind Bild der Strafe und des Schmerzes nach Ps. 18, 9., Pirke Aboth c. 2. §. 10., im Arabischen Consensus Hariri cons. 5. S. 175. ed. Schult.; Kohlen auf dem Haupt (4 Esr. 16, 54.) als einem besonders empfindlichen Theile, und welcher Art ist nun dieser Schmerz? Hat der Ap. die St. in dem Sinne genommen, in welchem sie im N. T. selbst vorkommt, und welchen hat sie daselbst? Nach Grot. und Hengstenberg (die Authentie des Pentat. II. S. 460.) ist vom Schmerze der göttlichen Vergeltung die Rede, und so auch hier. Hengstenb. übersetzt die letzten Worte von B. 22., von denen die Entscheidung abhängt, *וְיָ-וְיָ-וְיָ*, geradezu «und der Herr wird ihm vergelten.» Ist dieß ein Versehen, oder soll des Frommen Vergeltung eben darin bestehen, daß dem Feinde mit Strafe vergolten wird? Hengstenb. giebt nichts weiter zur Begründung seiner Ansicht; wohl aber scheint Sprüchw. 24, 18. dafür zu sprechen, wo als Grund, warum sich keiner über den Fall des Feindes freuen soll, angegeben wird: «damit der Herr nicht den Zorn von ihm abwende.» Von dem Schmerze der verschärften Strafe des Feindes erklärten auch die vorliegende Stelle Chrys., Theod., Phot., Beza, Esté, Grot., Koppe. Der erste, welcher im Gegentheil an den durch Wohlthaten geweckten Schmerz der Buße und Beschämung denkt, — *videamus ne forte dignus aliquid mandati hujus contineat intellectus* — ist Orig., dann Hieron. dial. contr. Pelag. I. 1. c. 30. und ep. ad Hedib., der aber auch bemerkt, daß plerique anderer Meinung seien, Aug. de doctr. christ. c. 16. und de catechiz. rudd. c. 4. *nulla est major invitatio ad amorem quam praevenire amando. Et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere*, Cäsa-rius, Beda, Er. und dann fast alle Neuren. Diese Fassung ist christlicher und namentlich scheint sie durch B. 21. un-



hineingetragen, vgl. das  $\text{בְּחַזְקָתוֹ}$  19, 17., auch 13, 21. So auch Aben Ezra, Levi ben Gerson, Rosenm., Ewald u. v. A. Sprüchw. 24, 18. ist mit Ewald zu übersetzen «und ab von ihm rückwende seinen Horn», so auch Clarius, Calov, Geier u. v. A., vgl. noch Sprüchw. 24, 29. Warum soll nun nicht der Zusammenhang von B. 19. und 20. in unserer St. so gedacht werden?: Das Strafen überlasse dem Herrn, dein Geschäft sei, dem Feinde Liebe zu erweisen und ihn so zu beschämen. Unleugbar schließt sich bei dieser Fassung B. 21. besser an, als bei den anderen erwähnten.

## Kapitel XIII.

### Inhalt und Theile.

1) Friedfertige Unterwerfung unter die Obrigkeit, B. 1—7.  
2) Liebe gegen alle Menschen, B. 8—10. 3) Das Streben nach Gottes Wohlgefallen sei desto ernster, je näher der Tag des Herrn bevorsteht, B. 11—14.

#### 1) B. 1—7. Friedfertige Unterwerfung unter die Obrigkeit.

B. 1. Wie in den Juden, so konnte auch in den Judenchristen die Neigung zum Aufruhr leicht erwachen, und war in Rom selbst zum Ausbruch gekommen (Neander Kirchengesch. I. S. 50. [33], Sueton Claudius c. 25.); geringer war zwar diese Versuchung für die Heidenchristen, aus denen der größte Theil der römischen Gemeinde bestand, doch konnte die Verfolgung, welche sie traf, ein falscher Gegensatz des Gottesreiches zu allem Weltlichen und die Ansteckung ihrer Genossen von jüdischem Ursprunge sie ebenfalls zur Auflehnung reizen (vgl. Calv. und Neander Pflanzung I. S. 348. g. A.). — Von vielen Auslegern wird der genaue Zusammenhang mit den letzten Worten des vorigen Kap. übersehen. Es ist der, daß der gelassene christliche Sinn auch die feindselige Obrigkeit zu beschwichtigen dienen soll, ein ähnlicher Uebergang 1 Petr. 2, 12. 13. Sehr merkwürdig überhaupt,

daß die Lehre des Petrus von Obrigkeit, Sklaverei, Ehe mit der des B. so übereinstimmt, welcher seine Lehre aus specieller Offenbarung ableitete. Auch Petrus verlangt den Gehorsam gegen die Obrigkeit *διὰ τὸν κύριον*, und verlangt *διὰ τὴν συνείδησιν θεοῦ* auch Gehorsam unter die schlechten Herrn 1 Petr. 2, 13. 18. Den bei irdischem Nothstande unbestimmten, auf das Ewige gerichteten Sinn ächter Christen jener Zeit spricht Tert. aus Apol. c. 1.: *nihil de causa sua (religio christ.) deprecatur, quia nec de conditione miratur, scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, caeterum sedes, spes, gratiam, dignitatem coelis habere.* — Ueber *ψυχή* s. zu 2, 9. *ὑπερεχούσας* hebt das Charakteristische in den *ἐξουσίαι* noch mehr hervor, Petrus unterscheidet noch bestimmter den *βασιλεύς* und *αἱ δὲ αὐτοῦ πεμπόμενοι*. *Ἀπὸ θεοῦ* bezeichnet im weiteren Sinne das Kausalitätsverhältniß, welches nachher mit noch bestimmteren Worten durch *ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοι* ausgedrückt wird. *Ἄς* steht nur anknüpfend, wie z. B. 2 Kor. 6, 14.; *οὕσαι* die faktisch bestehenden, vgl. Joh. 19, 11. Diese Bestimmung leitet auf die Frage, ob nicht der Ap. den Begriff der Obrigkeit bloß vom Besitze der Macht abhängig mache. So könnte man aus den Worten die Lehre ableiten, welche z. B. Bretschneider in der Allg. Kirchenzeitung Jan. 1833. entwickelt, daß die Obrigkeit in keinem andern Sinne von Gott geordnet sei, als alles und jedes, das «vom Geschick, vom Weltlauf» herbeigeführt wird. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Macht kommt allerdings hier beim Ap. nicht in Betracht, daß ihm jedoch auch nicht der bloße Besitz derselben den Verpflichtungsgrund für den Gehorsam des Unterthanen abgebe \*), zeigt B. 3. 6., wo die Idee der Obrigkeit als Verpflichtungsgrund hervorgehoben wird, und eben in dieser Idee — an Gottes Statt die Ge-

\*) Die Uebers. „die Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“ gibt allerdings dieser Auffassung noch mehr Anhalt. So forderte der Erzbischof von Paris im Jahre 1833 mit Berufung auf diese St. die katholische Geistlichkeit auf, dem Könige Louis Philipp an seinem Namenstage die Fürbitte nicht zu versagen; die Anhänger aber der Regierung verlangten nicht bloß die Anerkennung der Gewalt, sondern auch des Rechtes.

rechtfertigt zu verwalten — liegt das Unterscheidende der Macht des Räubers; die ebenfalls vom «Weltlauf» herbeigeführt, und des Regenten. Die Herrschaft des Usurpators ist mithin freilich nicht ausgeschlossen, sobald derselbe einerseits wirklich die Idee der Obrigkeit realisiert, die Heiligkeit des Gesetzes begründet und die Gerechtigkeit verwaltet, andererseits dazu gelangt ist, faktisch seine Herrschaft zu begründen, welches durch Abtretung der Rechte; durch Entfernung der Kronprätendenten, vornemlich aber in unsern christlichen Staaten durch das Band des Unterthaneneides geschieht. Ob nun der christliche Unterthan durch Leistung desselben an den Usurpator den usurpirten Besitz zu einem faktischen, mithin zu einem Rechte, machen dürfe, so lange rechtmäßige Prätendenten vorhanden, ist eine andere Frage, auf welche der Ap. hier keine Antwort ertheilt. Außer den eingehenden Untersuchungen über diesen Gegenstand bei den älteren Dogmatikern, wie bei Gerhard loc. XXV., sind hier namentlich mehrere gebiegene Aufsätze der Ev. Kirchenz. zu vergleichen, namentlich 1831. Nr. 81 f. 1833. Nr. 33 f.

B. 2—4. *Καυροῖς* dat. incomm. *Κρίμα λαμβ.* «Strafurtheil» von Gott, aber, wie B. 3. zeigt, durch das Organ der Obrigkeit. Nicht thun darf der Unterthan das Unrecht (Apg. 4, 19. 5, 29.), denn das hiesse der Sünde sich theilhaft machen, aber leiden (1 Petr. 2, 19.). Der Ap. kann im Allgemeinen mit Recht von der Obrigkeit aussagen, was er B. 3. spricht; der Staat hebt sich selbst auf, wenn er principmäßig die Ungerechtigkeit aufmuntern wollte; wie selbst noch unter Nero das Rechtsgefühl in der Brust des einzelnen Beamten lebte, zeigt Apg. 25, 16. Hinter *ἑλσῖς* — *ἔξουσιαν* ist das Fragezeichen, welches Griesb., Knapp setzen, nicht erforderlich (Win. S. 536.). Auch nach 1 Petr. 2, 14. geht von der Obrigkeit nicht bloß Strafe, sondern auch Belobung aus, unter welcher die faktische Anerkennung durch Auszeichnung mit einzubegreifen ist. Daß nur in der alten Welt die Obrigkeit neben dem Strafamte des Bösen auch die Belobung des Guten ausgeübt (Er., Steiger, Komm. zum 1 Br. Petr. S. 265.), ist genau genommen nicht richtig, man denke an Orden u. s. w. Hätte B. nach den Christenverfolgungen durch Nero in Rom geschrieben, so würde er sich zwar im Princip nicht

andere geduldet haben, hätte aber wohl auch darauf Rücksicht genommen; die erste Verfolgung in Rom fand erst a. 64 statt. — Das Schwert Symbol der Strafmacht, nämlich auf ihrer äußersten Spitze. *Μάχαιρα* bezeichnet zwar bei den Klassikern auch den Dolch, so daß man an den Dolch denken könnte, welchen die Imperatoren als Zeichen des *jus vitae et necis* trugen, Tacitus histor. I. III, c. 68. Aber es scheint auch der Degen (*τὸ ξίφος*) als Zeichen der imperatorischen Macht angesehen worden zu seyn. So sagt Dio Cassius, hist. Rom. I. 42. c. 27, daß Antonius mit dem Degen umgürtet ging, konnte man als Zeichen der Monarchie ansehen. Daß sich die späteren Kaiser, wie Theodosius, das Schwert vortragen ließen, sieht man aus Philostorgius I. XII. §. 1.; den deutschen Kaisern trugen die Pfalzgrafen das Schwert vor. Auch Themiſtius, Philostratus erwähnen das Schwert als das Symbol der königlichen Würde, s. Doughtaei Anall. sacr., excurs. 70. p. 104., Wolf zu der St. Ist auch das Schwert hier nur Symbol der Strafgewalt überhaupt, so versteht es sich doch, daß die Todesstrafe, die Spitze aller Strafe, von welcher das Symbol selbst entlehnt ist, nicht ausgeschlossen gedacht werden darf, Mtth. 26, 52. Dff. 13, 10.

B. 5. *Διό* auf alles Vorhergehende sich beziehend, darauf wird denn zuerst das niedere Motiv und dann das höhere, die göttliche Einsetzung, hervorgehoben, vgl. zu *διὰ τῆς συνειδήσειν* 1 Petr. 2, 13. *διὰ τὸν κύριον*.

B. 6. 7. *Διὰ τοῦτο* bezieht sich wohl nicht auf den Gedanken in B. 5. (Mey.), sondern *διὰ τοῦτο* ist dem *διό* in B. 4. parallel und führt einen neuen Grund an. *Τέλειε* muß als Indikativ genommen werden, weil sich sonst *γὰρ* nicht erklären würde; *τέλος* Zoll von Waaren, *φόρος* Steuer von Personen und Grundstücken. Die Abgaben erweisen *σαφῶς*, daß die Obrigkeit ein heilsames Amt verwalte — welches, giebt der Zusatz *leituroi* κ. τ. λ. noch einmal an. *Εἰς αὐτὸ τοῦτο* kann sich nur auf das *leitourgeîn* beziehen, das Leben der obrigkeitlichen Personen hat speciell diesen Zweck; wollte man es auf das *φόρους τελεῖν*, auf die Steuerverwaltung beziehen (Dopppe, Dsh., Mey.), so würde etwas hervorgehoben, worin sich doch nicht die Idee der Obrigkeit ausspricht; es kann auch verglichen werden, was 1 Tim. 2, 2. als Zweck des *λε*

terthanengehorsams angegeben wird, daß sie ein stilles und ruhiges Leben führen. Tertull. Apolog. c. 42. in fin. sagt, was die Römer bei den Christen an Tempelabgaben verdröhen, gewinnen sie durch deren Gewissenhaftigkeit von den Zöllen. — Vielleicht hatte der Ap. schon bei V. 6. eine Ermahnung im Sinne: *Πᾶσι* geht wohl nur auf die verschiedenen Gattungen der Magistrate; zu *τῷ τῶν φόρων κ. τ. κ.* ergänze *αἰτοῦντι*, vgl. oben zu R. 12, 7.

2) V. 8—10. Liebe gegen alle Menschen.

V. 8—10. Die Ermahnung wendet sich auf das Allgemeine, und nicht ohne einen Anflug von Scherz ist das *εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* zugesetzt, Aug. ep. 62. ad Coelest.: *Redditur enim (caritas), cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erat tempus, quando impendenda iam non sit, nec cum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur.* Dieselbe tiefe Einsicht in das Wesen des Gesetzes bei P., wie wir sie bei Christo finden, welcher das Gesetz der Gottes- und der Nächstenliebe für das höchste erklärt, Matth. 22, 37. Die Liebe versetzt sich in den Andern, findet ihr Selbst in einem Andern und thut daher für den Andern, was sie für sich thun würde; wenn Paulus, Johannes, Jakobus. (Jak. 2, 8.) darin übereinstimmen, die Liebe zum Principe des Lebens zu machen, — ein Gedanke, der, wie gewöhnlich er auch uns ist, der jüdischen und heidnischen Welt fremd war. — setzt dieses nicht voraus, daß Christus solche Aussprüche über die Liebe gethan, wie wir sie bei Johannes finden? — Bestreblich kann es erscheinen, daß der Ap. den Satz in V. 10., auf den er *πληρωμα οὖν κ. τ. λ.* gründet: *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κατὰ οὐκ ἐργάζεται*, negativ gefaßt hat, die Bemerkung von Bengt.: *pleraque autem officia in negativa consistunt, aut certe, ubi nemo laeditur, officia positiva sua sponte et cum voluptate peraguntur, beruhigt über dieß Bedenken noch nicht,* vgl. meinen Komm. zur Bergpredigt zu Matth. 7, 12. Der Grund liegt in der negativen Fassung der alttestamentl. Gebote.

3) V. 11—14. Das Streben nach Gottes Wohlgefallen sei desto erafter, je näher der Tag des Herrn bevorsteht.

V. 11. 12. Wie Christus die Erinnerung an seine un-

vermuthete Wiederkunft zur Schärfung der Wachsamkeit gebraucht (Matth. 24, 42.), so P. den Gedanken an die Nähe derselben. Da er den kurzen Zeitraum von der Befehung bis zum gegenwärtigen Moment so sehr in Anschlag bringt, so darf man allerdings daraus schließen, daß er das Weltende nahe hoffte; daß er indeß mit Bestimmtheit erwartet habe, dann noch am Leben zu seyn, hat man mit Unrecht aus 1 Theff. 4, 17. 1 Kor. 15, 51. geschlossen. Die *σωτηρία* in die Zukunft verlegt, nämlich in ihrer absoluten Gestalt, 1 Theff. 5, 8., vgl. zu Röm. 8, 24. *Ἰπνος* der Zustand der gebundenen Lebens-thätigkeit, der Plural *ἴπνως* ist wohl nur kommunikativ zu fassen. Das ganze Leben im *αἰῶν ὄντος* wird im Vergleich mit dem Zustande im *regnum gloriae* als Nacht gefaßt, zwar sind die Christen schon in's Lichtreich versetzt, Kol. 1, 12. 13., aber es gilt noch von ihnen: « sie wandeln auf Erden und leben im Himmel. » Sinnliche Finsterniß und Licht als Bild der geistigen. *Ἀποδύμεθα* leitet Reiche von *ἀπώθew* ab!

B. 13. 14. \*). Ähnliche Bilder von Tag und Nacht und dem entsprechenden Wandel 1 Theff. 5, 5. Eph. 5, 13. Hier ist der Vergleichungspunkt des Tages mit dem sittlich reinen Wandel der durch das Tageslicht gebotene Anstand, *nox vacat pudore*. Was P. erwähnt, die *comessiones etc.* fielen ja auch zum Theil in die Nachtzeit. Mit dem Bilde, welches z. B. Meiners in dem Buche über den Verfall der Sitten der Römer von dem heidnischen Leben macht, kann man das Gemälde zusammenhalten, welches noch im zweiten Jahrh. Tertull. Apol. c. 39. von dem christlichen Zusammenleben entwirft; da der natürliche Mensch nur sieht, was die Christen von seinen Gütern entbehren, das Neue aber, was sie im Verborgenen genießen, nicht kennt, so darf es nicht wundern, wenn bei Minucius Felix Octav. c. 12. der Heide Cæcilius den Christen wegen seines freudlosen Lebens bedauert und sagt: *ita nec resurgitis miseri nec interim vivitis.* *Ἐνδύσεσθαι* bildliche Bezeichnung der innigen Vereinigung, wie auch im Hebr. *עָבַד* Gal. 3, 27. Eph. 4, 24., auch bei Klaj-

\*) Es sind dieses die Worte, auf deren Veranlassung die Befehung des Augustin erfolgte.



stern ἐπιδοσθαι τὴν ἰσανδρος Sinnes- und Handlungsweise annehmen (Weist., Rypke). — *Mh* negirt den ganzen Satz, als Bezeichnung der Folge.

## Kapitel XIV.

Empfehlung nachsichtiger Liebe gegen die Schwachgläubigen.

B. 1. Der Ap. spricht von Schwachgläubigen, welche die Bedeutung der Rechtfertigung in Christo so wenig erkennen, daß sie auf gewisse Aeußerlichkeiten ein Gewicht legen (vgl. zu B. 23.), urtheilt auch hier, daß für den Gläubigen die Beobachtung solcher Aeußerlichkeit etwas Gleichgültiges sei, ermahnt indes diejenigen, die dieses erkennen, nicht auf ungebührliche Weise eben diesen höhern Standpunkt von jedem Andern zu verlangen, und die, welche noch nicht dahin gelangt sind, die freier Gestellten nicht als Sünder anzusehen. Schwierig ist nun die Bestimmung, welcher Geistesrichtung die hier als schwachgläubig Bezeichneten angehörten. Die Verwandtschaft mit 1 Kor. 8, 10. macht von vorn herein geneigt, an Jüdenchristen zu denken, welche sich noch durch die Mosaischen Speiseverbote, namentlich durch das Verbot der Theilnahme am Opferflesche, im Gewissen gebunden fühlten, auch, worauf B. 5. deutet, die jüdischen Festtage beobachten zu müssen glaubten. Dieß war die ältere Ansicht bei Clem. Alex., Aug., Calv., Mel. u. s. w., und neuerdings bei Keiche, Neander, de W. Daß der Dissens auf dem Gegensatze von Jüden- und Heidenchristen beruht habe, wird man auch durch R. 15, 7—12. anzunehmen veranlaßt. Allein Schwierigkeit macht bei der angegebenen Ansicht der Umstand, daß nach B. 2. und 21. die Schwachgläubigen sich nicht bloß gewisser Fleischspeisen, sondern des Fleisch- und Weingenußes überhaupt enthalten zu haben scheinen. Der Genuß des Weines war vom Gesetz gar nicht verboten, es müßte also an die Enthaltung von dem bei den heidnischen Opfern zur Libation gebrauchten Weine gedacht werden, und *λάζαρα ἐσθίει* B. 2. müßte auf

die Fälle beschränkt werden, wo man nicht im Stande war, sich mit Sicherheit reine Fleischspeisen zu verschaffen. Unter diesen Umständen empfiehlt sich die schon im Komm. von Belag ausgesprochene, neuerlich namentlich von Mey. verteidigte Meinung, daß der Ap. hier asketische Juden im Auge habe. Die Essäer befeiligten sich einer großen Enthaltfamkeit im Speisegenuß, so daß sie sich mit einem einzigen Gericht begnügten, Joseph. de bello jud. II, 8, 5.; nach Philo beschränkten sich die Therapenten auf Brot, Salz, Oßop und bloßes Wasser; von den späteren sectirerischen Ebioniten sagt Epiphanius haeres. 30, 15., daß sie alles Fleisch verschmähten und sich nur von Pflanzenspeisen nährten; von jüdischen Priestern erzählt Joseph. vita §. 3., daß sie bloß von Früchten lebten, dasselbe sagt Clem. Alex. Paedag. II, 1. vom Ap. Matthäus und der jüdische Hegesippus bei Euseb. von Jakobus aus: nach allem diesen muß man annehmen, daß strengere Juden und Judenchristen Fleischspeisen und Wein zu vermeiden pflegten. Freilich läßt sich nun auch dieser Ansicht Mehreres entgegensetzen. Reiche meint, auf «solche Sonderlinge», die das Fleisheffen ganz vermieden, hätte wohl der Ap. nicht so viel Rücksicht genommen, und würde kaum verlangt haben, daß in ihrer Gegenwart Niemand hätte Fleisch effen sollen, auch würden sie sich wohl nicht in großer Anzahl in Rom gefunden haben. Indeß, daß sie sehr zahlreich gewesen, folgt nicht nothwendig aus der Ermahnung des Ap., und was das Verlangen betrifft, sich in ihrem Beiseyn zu ihrer Schwachheit zu akkommodiren, so kommt es wohl nur darauf an, ob man sie sich als ängstliche aber anspruchlose Gemüther, oder als hochmüthige Eiferer zu denken hat. In dieser Hinsicht bemerkt nun Reaander, daß, da sie so weit gegangen seien, über die nicht Enthaltfamen das Verdammungsurtheil auszusprechen, dieses darauf schließen lasse, daß ihre Grundsätze in gewissen theosophischen Lehren begründet gewesen seien, wie es bei den spätern gnostischen Systemen der Fall war; gegen solche Leute nun, meint er, würde der Ap. mit derselben Strenge aufgetreten seyn, wie gegen die kolossischen Irrlehrer, und — kann man hinzusetzen — gegen die gnostisirenden Irrlehrer 1 Tim. 4, 1., wo er es eine Teufelslehre nennt, wenn Ehe und Wein

Speisen gemieden werden, «die Gott geschaffen hat.» Aber die jüdische Askese war doch, wie die angeführten Beispiele zeigen, nicht in allen Fällen mit Theosophie verbunden, sie wurde auch durch das Streben nach möglichster Strenge gegen sich selbst erzeugt, und das *ασκειν* braucht nicht nothwendig in dem strengen Sinne des Excommunicirens und Absprechens der Seligkeit genommen zu werden. Konnten nicht solche ängstliche Gemüther, auch ohne von Hochmuth geleitet zu werden, die Stellung der Starkgläubigen für eine sehr bedenkliche halten? B. 13. hat ja der Ap. auch den Freisinnigeren ein *ασκειν* zugeschrieben. De W. stellt folgende Gegengründe zusammen: 1) «Es handelte sich bei diesen Enthaltungen um Reinheit und Unreinheit der Speisen (B. 14.), worauf es bei der Askese nicht ankommt.» Aber der Ausdruck rein und unrein, profan (*κοινός*) und heilig bezeichnet doch nur, was mit oder ohne innere Befleckung berührt werden darf, so daß ohne Zweifel die Asketen die von ihnen vermiedenen Speisen als *κοινά* bezeichnen konnten, 1 Tim. 4, 4. gebraucht B. in ihrem Sinne das Wort *ἀπόβλητον*. 2) «Es war damit die Beobachtung von gewissen Tagen verbunden, welches wohl Sabbathe oder Neumonde waren.» Der jüdische Asket, welcher in Bezug auf die Speisen so streng war, beobachtete aber wohl auch dieselbe Strenge in Betreff jüdischer Festtage, und de W. verweist selbst auf Kol. 2, 16. 3) «Nach R. 15, 7 ff. scheint der Streit zwischen Juden- und Heidenchristen obgeschwebt, mithin eine Gesetzesfrage betroffen zu haben.» Wenn die Asketen nur unter den Judenchristen sich befanden, so erklärt sich auch dieses. 4) «Asketen, die nach besonderer Heiligkeit strebten, wären nicht als Schwache, sondern als Heilige angesehen worden.» Ob sie gerade B. so genannt haben würde, zumal wenn sie von Anderen dieselbe Strenge verlangten? So scheint es denn, daß in diesen Gegengründen nichts Zwingendes liegt. Dessen ungeachtet können wir uns auch bei dieser Ansicht nicht ganz beruhigen. Immer bleibt es auffallend, daß gerade in Rom sich vorzugsweise unter den Juden jene asketische Richtung hervorgethan haben soll, daß der Ap. dieser Asketen besonders Erwähnung gethan, ohne die jedenfalls in viel größerem Umfange verbreiteten Bedenklichkeiten gegen das



fel und böse Gedanken — erweckt werden», so Luth., Mel., Olsh. — an sich sehr angemessen, nur scheint es nach dem Folgenden, als solle der Satz bei beiden Parteien einer Unstatthaftigkeit wehren. «Nicht so, daß Streitigkeiten und Wortwechsel (Phil. 2, 3. 1 Tim. 2, 8.) daraus entstehen», so Vulg., Eras., Beza, Calixt, Crell — wenn nämlich die Starken sich beim Zusammenseyn nicht affkommodiren, sondern die Andern tabeln, so werden auch diese zum Wortwechsel gereizt.

B. 2. 3. Statt des ὅς δέ, welches auf ὅς μὲν folgen sollte, fährt die Konstruktion verändert fort ὁ δὲ ἀσθενῶν, wenn man nicht etwa den Artikel demonstrativisch fassen, hinter δέ ein Komma setzen, und ἀσθενῶν als Apposition ansehen will, vgl. Bornemann Scholia in Lucae Ev. zu K. 7, 4. In dem Inf. γαρῆν liegt der Begriff des ἐξείναι, Win. S. 295., der jedoch an dieser St. ἰγεύσαι erklärt «hat das Vertrauen.» Der Starkgläubige behandelt mit Geringschätzung, — in Korinth nannten jene sich die Wissenden — der Schwachgläubige richtet, so auch B. 10.

B. 4. Die Anrede geht auf den κρινω. Das Argument des Ap. gilt freilich nur unter der Voraussetzung, daß es sich um eine Sache handelt, in welcher der Herr seinen Willen nicht bestimmt erklärt hat. Das Bild des Stehens und Fallens theils vom Bestehen und Nichtbestehen im göttlichen Gericht erklärt (Calv., Grot., Esté, Reiche), theils vom Bestehen in der rechten christlichen Verfassung, vgl. 1 Kor. 10, 12., so Batabl., de W., Mey. In der Idee des Ap. hat sich wohl beides nicht bestimmt geschieden, denn wenn Gott den Starkgläubigen in der christlichen Verfassung erhält, so ist auch damit sein Stand vor dem göttlichen Gerichte gesichert.

B. 5. 6. Κρίνειν in der Ved. approbare, wie Isokr. Panegy. §. 46. ὀροεῖν «auf etwas Bedacht nehmen.» Da die Sache an sich gleichgültig, so ist der entscheidende Grund nur das Motiv des Verhaltens. Wird mit der Speise das Dankgebet verbunden, wie dieß gewöhnlich war (1 Tim. 4, 3. 4.), so ist dieß ein Beweis, daß, wie man sich auch beim Essen verhalte, das Gemüth zu Gott gerichtet, und Ueberzeugung vom göttlichen Willen das Motiv des Handelns sei. Daß unter κύριος Christus zu verstehen sei, zeigt B. 9.

B. 7—9. Der Wille Gottes in Christo ist für den Christen das bestimmende Motiv für alles Handeln. Dies drückt der Ap. so aus, daß der Christ ebenso wie der Sklave alles, was er thut, für seinen Herrn thut, vgl. 1 Thess. 5, 10, dann wird im Bilde weiter fortgeföhren und angegeben, wodurch der Christ in dieß Verhältniß der Abhängigkeit von Christo gekommen sei. Die Dativen fasse man hier wie B. 4. «im Interesse des Herrn.» — Die am meisten bestätigte Lesart B. 9. ist (καὶ) ἀπέθαρσεν καὶ ἔζησεν. Befremdend ist das verb. simpl. statt des comp. ἀπέζησεν, welches man erwartet. Winde verb. simpl. et comp. S. 16. sagt von dieser Stelle nur: „scripsit insolentius ἔζησεν“; richtig verweist Mey. auf den Gebrauch des Aor. zur Bezeichnung des Anfanges des Zustandes, worüber s. Bernh. Synt. S. 382. Der Gedanke ist, daß Christus durch Tod und Auferstehung das Recht der Welt-herrschaft erworben, d. h. daß er nur in Voraussetzung des Erlösungswerkes das Haupt der Menschheit ist; der Parallelismus zwischen ἀπέθαρσεν und νεκρῶν, ἔζησεν und ζῶντων ist nur ein formeller, νεκροὶ und ζῶντες drückt nur die Universalität aus.

B. 10—12. Kraft dieser Herrschaft ist Christus auch Richter, daher sich der Christ nicht die Befugniß des Richteramtes anzumassen hat. Natürlich will hier B. ebenso wenig als der Herr selbst Matth. 7, 1. jedwedes Richten ausschließen, sondern nur die Freude am Richten, also das unbefugte und hochmüthige. Darauf weist auch hin, daß B. 12. mit dem Endzweck der Demüthigung auf die Rechenschaft aufmerksam macht, die Jeder für sich selbst abzulegen haben werde. Auch hier wird der einen Partei das Richten, der andern das Berachten Schuld gegeben, wie B. 3., nachher aber B. 13. unter dem Ausdruck κρίνειν beides zusammengefaßt. Die äußern Zeugnisse sprechen am meisten für θεοῦ, obwohl für Χριστοῦ B C und alle minusc. und viele Uebersetzungen, auch einmal Orig. — Lachm., Reiche, Dls h., Rück. entscheiden sich für θεοῦ, Mey., de W. für Χριστοῦ. Obwohl auch θεοῦ gerechtfertigt werden kann, ziehen wir doch Χριστοῦ vor, vorzüglich wegen des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden, die Erwähnung der Herrschermacht Christi leitet über auf sein Richteramt.

Das Citat spricht freilich vom Gericht Gottes, so daß auch B. 12. B. *τῷ Θεῷ* setzt, aber Gott richtet ja durch Christum R. 2, 16. Das Citat ist mit Freiheit aus Jes. 45, 23. entnommen, in welcher Stelle nicht so wohl von einem Gericht, als von einer Huldigung die Rede ist. Stellen wie diese und 2 Kor. 5, 10. leiten zu der verschieden beantworteten Frage, wie der Ap. das Freiseyn der Christen von Verdammniß und Gericht (R. 8, 33. 34.) mit dem hier verkündigten Gerichtes werden combinirt habe? Wenn man geantwortet hat, daß eben die Gläubigen in diesem Gerichte frei gesprochen werden, so befriedigt diese Antwort nicht, denn sogar der Ap. selbst 2 Kor. 5, 11. 1 Kor. 9, 27. u. a. drückt noch eine gewisse Befürchtung aus. Wir glauben sagen zu müssen, daß der jenseitige Zustand der Gläubigen in Proportion stehen wird zu derjenigen Stufe der Vollendung und Treue, zu der sie hier durchgedrungen sind, welches freilich nur auf relative Seligkeit führt; daß aber schließlich in ihnen Christus alles durchbringen, und damit die absolute Seligkeit eintreten werde, sagt 1 Kor. 15, 28.

B. 13. Statt Andere zu richten, soll vielmehr darauf Bedacht genommen werden, daß man nicht durch gegebenen Anstoß selbst dem Gericht verfallt, mit welcher Warnung sich der Ap. an die Starkgläubigen wendet. *Κρίνατε* per *ἀντιτάκλασιν* in Bezug auf *κρίνωμεν* gesetzt, Beng.: *pulcrā mimesis ad id quod praecedit*, ähnlich Jak. 2, 4. *Πρόσκομιμα* und *σκάνδαλον* wohl nicht bloß als reine Abwandlung neben einander gestellt, sondern, worauf B. 21. schließen läßt (Calv., Crell), *πρόσκομιμα* «der Anlaß zum wirklichen Falle» (B. 20. 1 Kor. 8, 9.), und *σκάνδαλον* «der geistige Anstoß, das Aergerniß.»

B. 14. 15. Ermahnungen in Betreff des praktischen Verhaltens. Der Ap. spricht eine Wahrheit aus, von der er auf's festeste überzeugt ist, die Christus in seiner Seele gewiß gemacht hat — auf welche Weise? Dieß hängt davon ab, wie man sich überhaupt die Offenbarungen an den Ap. denkt, vgl. meinen Aufsatz über die Offenbarung des Paulus in den verm. Schriften Th. II. Dieselbe Wahrheit wird vom Erlöser selbst ausgesprochen Matth. 15, 11.; womit auch zu vergleichen 1 Tim. 4, 3:4. Sind die alttestamentlichen Speisegebote als

pädagogische Verordnungen anzusehen, so ist damit eben gesagt, daß der Werth oder Unwerth der Handlung sich nicht durch die Dinge bestimmt, sondern durch die Individuen, denen sie geboten oder verboten werden. *Ἐὶ αὐτοῦ* von Chrys. richtig *φύσει* erklärt. Statt *εἰ δέ* lesen ganz überwiegende Zeugen *εἰ γάρ*; *δέ* giebt einen schönen Gegensatz: «doch darf um einer an sich gleichgültigen Sache willen die Liebe nicht verletzt werden»; daher *δέ* beibehalten von Rück., de W. Doch läßt sich *γάρ* allenfalls als Erläuterung des *εἰ μὴ κ. τ. λ.* fassen «wenn nämlich» u. s. w. (Mey., vgl. zu 11, 13.). *Βρωμα* hier als geringfügiger Gaumengenuss, und *ἀπόλλυς*, wie 1 Kor. 8, 11.; das «zu Grunde gehen» ist die Folge des Gewisses wider das Gewissen. Kräftiger Gegensatz zwischen der Liebe Christi, die den Tod für den Bruder erträgt, und der Unenthaltbarkeit, die sich nicht einmal die Speise versagt. Beng.: *ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam.*

B. 16—18. *Ἀγαθόν* nach Chrys. (?), Theob. (?), Theoph., Schol. Matth. «der christliche Glaube», Reiche, Kölln. «die christlichen Güter», vgl. Philem. B. 6. *πάντα ἀγαθὰ τὸ ἐν ἡμῖν*; nach Orig., Pelag., Grot., Olsh. «die christliche Freiheit, deren die Stärkern sich rühmen», vgl. 1 Kor. 10, 30. Im letztern Falle wäre an die Lästerungen der Schwachgläubigen zu denken, im erstern an die Ungläubigen, wenn sie Lieblosigkeit und Streit unter den Christen wahrnehmen — doch vgl. auch 1 Kor. 10, 32. Wäre die Lesart *ἡμῶν*, welche DEG und viele Uebers. haben, richtig, so würde sie mehr dafür sprechen, daß *ἀγαθόν* das allgemein christliche Gut sei. Für beide Ansichten läßt sich Manches sagen, und wir vermiffen einen bestimmten Entscheidungsgrund. Zwar scheint es, als ob B. 17. nur gegen die gerichtet sei, welche eben auf gewisse Speisen ein Gewicht legen, und nicht gegen diejenigen, welche dieselben für indifferent halten, indes kann man auch mit Calv. sagen: *jam e converso docet, posse nos citra jacturam abstinere usu nostrae libertatis, quia regnum dei non sit in illis rebus positum.* Noch richtiger wird man jedoch annehmen, daß B. beide Parteien im Auge habend, sagen wolle: weder auf Enthaltung noch Gebrauch von Speisen darf besonderes Gewicht gelegt werden.



*Ἔστιν* im Sinne von *cernitur* «es besteht» Joh. 17, 3. Man hat nicht mit de W. zu fragen, ob der Begriff des Reiches Gottes hier der der irdisch sittlichen Gemeinschaft oder der ewigen Seligkeit sei; da P. gewiß die letztere als Vollendung der ersteren faßte, so läßt sich nicht scheiden. Dem Sinnengenüsse gegenüber werden als Gnadengüter des Reiches Gottes genannt: die durch Christum erlangte Gerechtigkeit, der damit gewonnene Friede (R. 5, 1.) und die damit verbundene Freude, welche der den Gläubigen mitgetheilte heilige Geist erzeugt (R. 5, 5.). Gerade die Freude hat die nähere Bestimmung *ἐν πνεύματι ἀγαπῶ*, wie 1 Theff. 1, 6., weil die Freude am ehesten weltliche Motive haben kann, daher auch Phil. 4, 4. die Nebenbestimmung *χαίρετε ἐν κυρίῳ*. Aehnlich ist, was die freisinnigen Korinther 1 Kor. 8, 8. sagen. — Ueberwiegende Zeugnisse lesen zwar *ἐν τούτῳ*, welches man dann auf *ἐν πνεύμ. ἀγαπῶ* beziehen müßte (Orig., Ambr.) — der Dienst im Geist gegenüber dem Dienst im Fleisch — dennoch können wir uns nicht entschließen, anzunehmen, daß P. an jene Nebenbestimmung angeknüpft habe, und ziehen mit Beng., Matth., de W. *ἐν τούτοις* vor, welches viele minusc. und der Syr., Chrys., Theod., Tert. haben; nun könnte es zwar alsdann scheinen, daß vorher von sittlichen Tugenden die Rede (so schon Chrys.), so daß *εἰρήνη* auf die Friedfertigkeit zu beziehen wäre, wofür auch *δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις* und B. 19. zu sprechen scheint, aber der Sinn ist auch angemessen, wenn man Gemüthsbeschaffenheiten, nach denen der Christ zu trachten hat, darunter versteht, und die vom Ap. geforderte Friedfertigkeit sich als den Ausfluß der innern Versöhnung mit Gott denkt, vgl. Eph. 4, 32.

B. 19—21. Wenn das Reich Gottes sich nicht durch den Genuß oder Nichtgenuß gewisser Speisen offenbart, sondern durch den Frieden, so geht daraus die Pflicht einer liebevollen Anbequemung an die Brüder hervor. Diese Anbequemung dient zugleich zum Aufbau des Gebäudes, welches Gott in ihren Seelen gegründet hat. Da P. bei *κατάλυε* und bei dem *πάντα καθάρᾳ* an den Starkgläubigen denkt, so ist es besser, *τῷ ἀνθρώπῳ ἐσθίοντι* ebenfalls auf den Starkgläubigen, und *διὰ προσκόμματος* (vgl. zu 2, 27.) auf den

dem Schwächeren babei gegebenen Anfaß zu beziehen (Crot. R. d.). Mit B. 21. vgl. 1. Cor. 8, 13. In *μυδὲ αὐ* ganze aus dem ganzen Kontext *νοῦστ.* Ἰσοχρόστου, *αὐτοψήλαται*, *ἀδύσει* darf wohl als eine Klimax ad infra angesehen werden. Cod. A. C. und einige andere Autor. lassen *ἢ οὐρανὸν ἢ ἀστέρας* aus, aber wohl um so weniger mit Recht, da auch B. 13. die Synonymen stehen, und die Abschreiber öfter Synonymen auslassen. (Crot. R. d. 1. Cor. 8, 13. vgl. 1. Cor. 13, 2.) B. 22. 23. *Κατὰ σπουδὴν* v. l. innerhalb der Schranken der Bestimmung, in den Fällen nämlich, wo man mit Schwachgläubigen zusammenkommt?). Cr.: *coram Deo — comprimens inanem gloriam, quae solet esse concipientiae.* Das *παράσιος* v. r. 2. scharft noch etwasmal den allgemeinen Gesichtspunkt ein. Die Auffassung von B. 21 ist für die Moral von Bedeutung. Schon Orig. versteht unter *πίστις* den Glauben an den Gesamtinhalt des Evangeliums, und gründet auf diesen Satz den Schluß, daß das gute Werk des Sünders, eben weil es dieses Grundes entbehre, auch nicht gut genannt werden könne. Hier hat Aug. auf diesen Ausspruch und Hebr. 11, 6. gestützt, den Satz behauptet, daß die guten Werke des Heiden als Sünde angesehen, lib. III. ad Bonif. c. 5.: *sine fide quae videntur bona opera, in peccata vertuntur*, welches Wort jedoch, um nicht mißverstanden zu werden, der ausführlichen Erörterungen bedarf, welche die Schrift c. Julian. lib. IV. enthält. Wir führen nur die eine Stelle an ib. c. 3. §. 21. 22.: *quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. Possunt ergo aliqua bona fieri, non bene facientibus a quibus fiunt.* Das damit übereinstimmende Wort seines Schülers Prosper Aquit.: *omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono: ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis voluntatis, falsa virtus est etiam in optimis moribus*, ist in die glossa ord.,

\*) Cr.: *abnegare — nunquam debemus, sed id alios colere et in animo nostro premere saepe non tantum possumus sed etiam debemus.*

auch von Thom. Aqu., Herv. u. A. aufgenommen; in der evangel. Kirche stimmt damit völlig überein Zwingli: *qui deo non fedit, nec se deo carum esse credit, quomodo illius opera a deo probari possunt?* ebenso Cal. und einige andere Lutheraner. Dagegen findet sich schon bei Chrys. und danach bei kath., socin. und armin. Gezeiten, auch bei allen Neueren die Ansicht, daß *πίστις* in abstraktem Sinne die Ueberzeugungstreue bedeute (Plinius: *quod dubitas, ne feceris*): Die erstere Erklärung ist schon darum unzulässig, weil sie nicht aus dem Zusammenhange hervorgeht. Orig. sieht auch den Satz nicht als einen näher bestimmenden Zusatz an, wofür man ihn doch halten muß (vgl. über *δέ* zu R. 11, 13.), sondern als einen allgemeinen Grundsatz, der die Summa des Vorhergehenden ausspreche. Die abstrakte Ueberzeugungstreue kann jedoch andererseits ebenso wenig gemeint seyn; daß wir an den christlichen Glauben zu denken haben, dürfte schon B. 22. zeigen, noch deutlicher aber B. 1. und 2., denn derjenige, welcher dort *ἀσθενῶν τῆ πίστει* heißt, hat eben die feste Ueberzeugung, das Fleisch nicht essen zu dürfen, und wird doch schwach genannt. Offenbar denkt der Ap. sich das Maas der *πίστις* auch als Maas der *γνώσις* (vgl. 1 Kor. 8, 7.), und ein schwacher Glaube ist derjenige, der sich des Objekts des Glaubens noch nicht ganz bemächtigt hat. Mithin ist die *πίστις* hier religiöser Glaube (vgl. Phil. 3, 15. 16.), und wenn Brenz, Pellic., Calv., Bucer erklären «der Glaube an das Wort Gottes», so ist dieß insofern richtig, als sich die christliche Ueberzeugung von Recht und Unrecht am Worte Gottes entwickelt. Niemand besser als Beng.: *fides, de qua v. 2. 5. fin. 14., in. 22. Innuitur ergo ipsa fides, qua fideles censentur, conscientiam infirmans et conformans; partim fundamentum, partim norma rectae actionis.* Vgl. von den Neueren Otto v. Gerlach in f. Erkl. des N. T. zu der St., von den Aelteren Cal., Pfaff *de sensu verb. Paulin. ad Rom. 14, 23.* Tub. 1737. und Gerhard nebst Cot *a loci theol. T. V.*

Ueber die Stellung der Doxologie am Schlusse von R. 14. vgl. Einleit. S. 5.

## Kapitel XV

## Fernere Ermahnung zur Eintracht. Ueber des Apostels persönliche Verhältnisse.

B. 1—3. Die Pflicht der Anbequemung aus der dienenden Liebe abgeleitet, von welcher Christus das Vorbild gegeben. *Ἡμεῖς*, der Ap., begreift sich unter den *Σταῖτα*. *Ἀρέσκω* bei B. theils neutral „gefallen“, theils aktiv „zu gefallen streben.“ Im letztern Sinne B. 2., der erstern Sinn schließt die Selbstgenugsamkeit mit ein, welche auf die Wünsche und Bedürfnisse Anderer keine Rücksicht nimmt, daher *Beis: sibi indulgere*, vgl. *Er.* In *Aschyl. Prom. vinct. v. 156* heißt es: *παρ' ἑαυτῶ ἀδικίῳ ἔχων Ζεὺς*, wozu der Eph. liest bemerkt: *πάντα ἀδικίῳ νόμῳ ποιεῖν, εἶδος ἑαυτῶ ἀρεσκῶν καὶ ἀδικίῳ νόμῳ ἀγαθὰ ἐπιβούληται πράττειν*. Da das Streben, Anderen zu gefallen, auch ein sündliches und eigenmächtiges seyn kann, so wird hier der Zweck angegeben, welcher zeigt, daß es aus dem Motive der Liebe hervorgehen soll, *Heng.: bonum genus, aedificatio species*. Die Leiden Christi, die doch nur für Gottes Sache und um der Menschheit willen erduldet wurden, dienen zum Beweise, daß auch er nicht bloß sich selbst im Auge hatte (*Chr y f.*). Das Citat aus *Ps. 69, 10*, ist unmittelbar in die Rede des Ap. aufgenommen (vgl. B. 21.), wie *Jes. 6, 9*, von *Matth.* in die Rede Christi *Mark. 4, 12.*, während es *Matth. K. 13, 14.* besonders aufführt. Ueber die Ellipse nach *ἀλλά* s. S. 242.

B. 4. In diesem Falle rechtfertigt der Ap. sein alttestam. Citat, denn zu solcher praktischen Anwendung set das *A. L.* bestimmt; *Er.*, *Reiche* meinen, es beziehe sich auf den prophetischen Gehalt des *A. L.* *Ἡμετέραν* bezieht sich auf die Christen, im Gegensatz zur christlichen Zeit das *πρὸ ἐργασίη*\*). Das Citat hatte von Leiden um Gottes willen und für die Brüder gesprochen, darum wird gerade dieser Endzweck hervorgehoben. Die Schrift erweckt zur Beharrlichkeit und giebt Trost — oder auch Ermahnung — und wirkt mithin dazu, daß die

\*) *Crell: potuisset aliquis cogitare, hoc script. dictum nihil ad rem praesentem pertinere — aliam horum, aliam illorum temporum esse rationem etc.*

Christliche Hoffnung festgehalten werde. Ἐξείν im Sinne von κατέχειν, wie 1 Tim. 1, 19., vgl. Röm. 5, 1., doch kann es auch haben heißen.

B. 5. 6. Neue Ueberleitung zum vorliegenden Thema. Der Gott, welcher durch die Schrift jene andern Güter wirkt, kann auch die Eintracht herstellen. Κατὰ Χρ. Ἰ. wie es dem Sinne Christi gemäß ist Kol. 2, 8. 2 Kor. 11, 17. Die Einheit der Herzen wird am schönsten offenbar durch die ungetheilte Lobpreisung Gottes. Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht bloß von πατήρ, sondern auch von θεός abhängig, wie Eph. 1, 17. Der Gott Christi mit Rücksicht auf Christi Menschheit, der, welcher sich durch ihn offenbart hat.

B. 7—13. Wenn Christus die Sünder aufgenommen, wie viel mehr muß der eine sündige Bruder den andern aufnehmen. Εἰς δόξαν τ. θ., auf die δόξα des Reiches Gottes bezogen, giebt einen passenden Sinn (Beza, Cast.), obwohl προσλαμβάνεσθε an den übrigen Stellen keine Angabe des Terminus, nämlich der πρόσληψις bei sich hat, sondern nur die freundliche Aufnahme bezeichnet. Schon deshalb, aber auch wegen B. 6. und 9. ist vorzüglicher εἰς als Bezeichnung des Zweckes und Ausganges zu nehmen, und δόξα θεοῦ als «Lobpreisung, Verherrlichung Gottes» zu erklären (Chrys., Theoph., Gr., Calv., Luth.). Nach bei weitem überwiegenden Zeugnissen ist ἡμᾶς zu lesen, welches bloß auf die Juden zu beziehen (Beza) oder bloß auf die Heiden (de Dieu, Reiche) kein Grund ist, vielmehr beziehe man es auf beide Theile, vgl. ἀλλήλους. Nun entsteht der Sinn: um einträchtig den Vater des Herrn Christus preisen zu können, sollen sie einander freundlich aufnehmen, wie Christus sie aufgenommen hat — und zwar haben namentlich die stolzeren Heidenchristen dieses als reine Gnade anzusehen (B. 9.). — Das λέγω δέ oder, was mehr bezeugt ist, λέγω γάρ (vgl. zu 11, 13.) erklärt näher den modus des προσλαβ., den Juden wurden Verheißungen erfüllt, es fand ein gewisses Rechtsverhältniß statt, welches freilich in seinem Grunde auf Gnade beruhte, bei den Heiden war es reine Erbarmung. Der Aor. δοξάσαι B. 9. entsprechend dem γεγενῆσθαι, von dem bei ihrer Befehrung schon statt gefundenen Lobpreis, obwohl man auch den von λέγω abhängi-

gen Inf. in der Bed. des Sollens nehmen könnte (Bin. S. 43. S. 307.). Die Citate sind aus dem Osees, den Propheten und den Psalmen, aus Ps. 18, 50. 5 Mos. 32, 43. Ps. 117, 1. Jes. 11, 10. mit Anschluß an die LXX. (wiewohl 5 Mos. 32, 43. und Jes. 11, 10. nicht ganz richtig übersezt ist \*). — An das *ἄνωσι* in B. 12. anschliefend folgt der Segenswunsch, in welchem als Mittel der Freude und des Friedens die *εὐχὴ* angegeben wird, und als Wirkung die reiche Hoffnung der Zukunft.

B. 14. In seiner Zartheit will der Ap. der Gemeinde nicht zu nahe treten und läßt daher die Erklärung folgen, daß er auch schon jetzt des Besten von ihnen gewärtig sei, und die auf seinen Beruf gegründete Entschuldigung, überhaupt den Ermahner gemacht zu haben. *Ἄνδρες Ἰσραὴλ* entweder «eben ich» sc. «der ich ermahne und für euch gebeten habe», oder «von selbst» in populärer Ausdruckweise, wozu der Gegensatz, ohne das, was ihr in Folge meiner Ermahnung thut, vgl. zu 7, 25. S. 396. *Ἄνευ* sc. «ohne meine Mitwirkung.» Nach der gangbaren Ansicht beginnt mit B. 14. der Epilog des ganzen Briefes, so daß auch B. 15. sich auf den Gesamtinhalt des Briefes bezieht. Dagegen läßt sich Manches einwenden. B. 14. spricht vom Vermögen der Gemeinde, sich selbst zu ermahnen, so daß also nur eine Beziehung auf die eben vorhergegangene Ermahnung, oder doch bloß auf den paränetischen Theil statt findet, und da die Ermahnung von R. 14. bis hieher vorzugsweise die Heidenchristen im Auge hatte, so könnte auch die Berufung auf sein Apostelamt unter den Heiden B. 15. und 16. bloß hiedurch hervorgerufen seyn (Grot., Mey.). Auch wir sehen es so an, daß B. bei B. 14. vorzüglich an den paränetischen Theil dachte, daß er aber nur durch die Ermahnung der Starkgläubigen Heidenchristen zu der Apologie B. 15. 16. gestimmt worden, erscheint uns durchaus unwahrscheinlich. B. 13. hat den Charakter einer Schlussformel, und B. 14—33. macht

\*) Bei 5 Mos. 32, 43., wo nach dem jetzigen Text die Schwierigkeit entsteht, *קָח* von den jüdischen Stämmen zu nehmen, oder *קָח* mit *אֶת*. statt mit *בְּ* zu konstruiren (Ges.), dürfte die Lesart der LXX. die richtige seyn. Vgl. über den Werth der vormalsoethischen Textzeugen Böttcher Proben alttestamentl. Schrifterkl. S. 226.

den Eindruck eines Epilogs. Würde der Ap. so ausführlich von seinem Berufe gesprochen haben, und nachher auch im Zusammenhange damit von der von ihm beabsichtigten Predigt in Jerusalem, wenn sich nicht B. 15. 16. auf sein Schreiben an die Römer überhaupt bezöge? Daher sagen wir auch nur, daß er B. 14. vorzugsweise den paränetischen Theil vor Augen hatte, ohne zu bestreiten, daß er auch an andere paränetische Stellen des Briefes, wie R. 8, 12. 13. denken mochte.

B. 15. 16. Der Grund seines Schreibens an die Römer ist sein Beruf zum Heidenapostel (R. 1, 5. 6.). *Ἀπὸ μέρους* bezieht sich nicht bloß auf *τολμηρότερον*, sondern auf *τολμηρ. ἔγγραφα*, und beschränkt dasselbe auf einzelne Stellen. Gr.: audacius i. e. familiaris, liberius. *Ὡς ἐπαναμύσων* schonender Ausdruck, als bedürfte es nur einer Erinnerung. Das apostolische Geschäft als ein priesterliches dargestellt, *ἰερουργεῖν* transit. mit dem Aff., wie Joseph. de Macc. §. 7., doch bezeichnet der Aff. nicht das Opfer (dieß sind die Heiden), sondern das, womit die Opferhandlung ausgeführt wird.

B. 17—22. Um zu verstehen, wie der Ap. zu dieser Gedankenreihe kommt, muß man sich an solche Gegner erinnern, wie die im 2. Brief an die Kor. von ihm bekämpften (R. 10. 11.), welche ihn nicht als vollgültig ansahen und sich in seine Gemeinden eindrängten. Aus R. 16, 17. geht hervor, daß sie sich auch in die römische Gemeinde Eingang zu verschaffen suchten. Ihnen gegenüber beruft er sich darauf, daß Gott sich zu seinem Berufe als Heidenapostel bekannt, daß er viel gewirkt, und zwar, ohne sich in Anderer Wirkungskreis einzudrängen (2 Kor. 10, 12. 13. 12, 11. 12.). B. 17. bezeugt er zunächst, daß er sich zu rühmen, nämlich in Betreff seines göttlichen, priesterlichen Amtes (*τὰ πρὸς τ. θ.*), das Recht habe, B. 18. bezeugt er die Freiheit von aller Ruhmredigkeit, die sich Unwahrheit gestattet, auf *οὐ κατεργ.* liegt der Nachdruck, nicht auf *Χριστός*, daß er sein eigenes Thun dem letzten Grunde nach auf Christum zurückführt, ist Nebengedanke (so Orig., Gr., Calv., Reiche, Rück., de W., anders Ambr., Mey., Dlsch.). Das Fut. *τολήσω* feinerer Ausdruck für Präs., *τολῶν* wie 5, 7. *sustinere*. Reiche will die Wunder von geistigen Wirkungen der Bekehrung verstehen — offenbar aus

Wunderscheu, vgl. *λόγῳ καὶ ἔργῳ* hier und Luc. 24, 19, die Wunder gehen auf die *ἐργα* zurück, die Gifftekräft auf den *λόγος* (1 Kor. 7, 4). Der östlichste Punkt der Wirklichkeit Pauli ist Jerusalem und die angrenzenden Länder, die westlichste Grenze Syrien, welches an Makedonien, wo er so tätig gewesen, grenzte; Syrien war für den Römer die Grenzlinie des Orients und Occidents (Oaur). Die Erl. der Formel *τελειοῦν εἰς εὐαγγ.* hier und Kol. 1, 25, ist noch nicht mit Sicherheit festgestellt, am besten: «vollkommen anführen», so daß *τὸ εὐαγγέλιον* = *τὸ εὐαγγελίζεσθαι* *ἑλθόντι*, abhängig von *μὲν*. Die St. ist aus Jes. 52, 15, daß der Ky. wenigstens hier an keine Weissagung denkt, wird man zugeben müssen.

B. 23. 24. *Τὰ πολλὰ* wie «so oft» rückweisend auf 1, 13. (Rück.). Der Gen. *τοῦ ἔλθ.* abhängig vom Verb. des Hinderns. *Ἄνω. πρ. ἢ. μ.* vor *ἔλ.* jedenfalls nicht. Ob der Ky. nach Spanien gekommen, bestimmt sich nach der Ansicht über die zweite Gefangenschaft. Die Annahme, daß es geschehen sei, gründet sich vornehmlich auf eine St. des Clem. Rom., und wird mit großer Wahrscheinlichkeit vertheidigt von Neander Pflanzung I. 390. g. A. *Ἀπὸ μέρους* liebreiche Andeutung, daß er viel länger zu bleiben wünschen wird. Chrys.: *οὐδέ τις μὲν γὰρ χρόνος ἐμπλήσαι δύναται, οὐδέ ἐμποῦνται μοι κόρον τῆς συνορίας ὑμῶν.*

B. 25—29. Grund, warum er noch nicht kommen könne. Man sieht aus dem Präs. *πορεύομαι* und aus *ὑμῖν*, daß er im Begriff stand abzureisen. B. 27. bestimmt das *εὐδόκησαν* näher, der Zweck dieser Bemerkung vielleicht leise Aufmunterung der Römer, diesem Beispiele nachzufolgen, vielleicht auch nur eine abermalige Hinweisung der Heidenchristen auf ihr rechtes Verhalten gegen ihre jüdischen Brüder; vgl. den Grundsatz 1 Kor. 9, 11. Frucht nennt er die Spende wohl nicht als Rückwirkung ihrer Ausfaat des Ev. (Calv., Mey.), sondern als Frucht des Glaubens und der Liebe der Heiden (Chrys., Theoph., Cr.). — Wenn P. mit der Fülle des Segens B. 29. den meint, welchen er verbreiten werde, so bestrebt, daß er dieß mehr als eine Sache der guten Zuversicht ausspricht, aber es war doch theils von



Gottes Gnade, theils von der Empfänglichkeit der Gemeinde abhängig.

B. 30—33. Das Vorgefühl der unter den Juden drohenden Gefahren, welches sich auch Apg. 20. ausdrückt. *Αγ. τ. πν. Beng.:* ad te refert (eiusmodi amor) etiam quae aliena viderentur. *Svray. Kol. 4, 12. Beng.:* preces agon sunt, praesertim ubi homines resistant. *Καὶ ἵνα ἡ διακ. κ. τ. λ.* — sie kam von Heidenchristen an zum Theil zelotische Jüdenchristen. — B. 33. kann gerade dieses Prädikat Gottes durch die Erinnerung an die Zwietracht hervorgerufen seyn, wiewohl dieß nicht nothwendig (s. B. 13. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Theff. 5, 23. Hebr. 13, 20.); immer aber dürfte man daraus noch nicht mit Sicherheit darauf schließen, daß B. 14. 15. sich bloß auf die eben vorhergegangenen Ermahnungen beziehe.

## Kapitel XVI.

### Grüße und Warnung.

Von Dr. Baur ist die Richtigkeit dieses Kap. in Zweifel gezogen worden aus Gründen, welche den Eindruck machen, im Dienste einer schon fertigen Hypothese herbeigezogen zu seyn (s. Einleit. S. 2.). So wird die große Zahl der Begrüßten bes fremdlich befunden und die Ansicht aufgestellt, der dem P. ergebene Verf. habe im Parteistreit mit den Jüdenchristen darzuthun beabsichtigt, daß der Ap. schon mit den bekanntesten Mitgliedern der röm. Gemeinde in Verbindung gewesen sei, und daß sich mehrere derselben sogar um den Ap. Verdienste erworben hätten (B. 4. 6.), andere ihm verwandt gewesen (B. 7. 11.), B. 13. werde «der Begriff der Verwandtschaft wenigstens dem Ausdrucke nach hereingezogen» (!) u. s. w. Bei diesen und den andern Annahmen wird diesem Interpolator eine so raffinierte und überlegte Absichtlichkeit zugeschrieben, daß sie von vornherein keine Wahrscheinlichkeit hat. Die große Zahl der

Begreiften kann nicht auffallen, wenn man an die Größe der Stadt und an den Zusammenfluß dafelbst aus allen Gegenden denkt, auch brauchen nicht alle persönliche Bekanntschaften zu seyn.

B. 1. 2. Da der Brief in Korinth geschrieben, so ist Phöbe wahrscheinlich die Ueberbringerin; Kenschred der östliche Hafen von Korinth, von wo aus man nach Asten fuhr. Auch diese Aufnahme des verplehten Christen soll im Herrn geschehen, d. h. so daß er das Motiv ist. *ἡγοσaris* «Patriar» Wortspiel mit *μακαριστος*.

B. 3. 4. Nach 1 Kor. 16, 19. waren Aquilas und Priscilla in Ephesus, später finden wir sie wieder dafelbst 2 Tim. 4, 19. *Ἰσχυρὸς ὄμοιός*. «sich der Lebensgefahr aussetzen.» Die Umstände sind unbekannt. *ἡ ἑκκλ. τ. Ἰσχυρ.* — weil P. für die Befehrung der Heiden erhalten wurde. *ἡ κοινὸν ἑκκλ.* könnte möglicherweise eine Hausgemeinde seyn (Chryf., Cr., Theoph., Ropye), aber wahrscheinlicher hatten die Christen in größeren Städten mehrere Versammlungsorte, s. hierüber Rist in Jagen's Zeitschr. für hist. Theol. II. B. 2. St. S. 55 f.

B. 5—7. *Ἀναρχὴ εἰς Χρ.* der zuerst zu Christo bekehrte aus der Asia Proconsularis. *Ἰσχυρὸς* dürfte aus dem Grunde von Bluts- und nicht von Volksverwandtschaft zu erklären seyn, weil doch auch Aquilas und Maria aus dem Judenthum stammten, vielleicht auch Cyänetus; auffallend ist es dann allerdings, daß auch noch B. 11. und 21. Verwandte vorkommen, und möglich wäre es doch, daß an allen Stellen Volksverwandte gemeint wären. Sie sind vor P. bekehrt worden, gehören also zu den ältesten Christen. *ἔν* von Beza, Ropye, Mey. «bei», doch deutet *ἐπίσημοι* eher darauf hin, daß sie mit zu den Aposteln — das Wort im weiteren Sinne gebraucht Apg. 14, 4. 14. — gerechnet wurden; würde nicht auch im anderen Falle erwartet werden *διὰ πασῶν τ. ἐκκλησιῶν* (2 Kor. 8, 18.), oder etwas Ähnliches?

B. 8—15. Narcissus auch von Neander für den Günstling von Nero gehalten (vgl. Phil. 4, 22.), doch ist dieß nicht gerade wahrscheinlich (Rück.). Rufus B. 13. Könnte, da er als namhaft auftritt, der Marc. 15, 21. erwähnte seyn.

B. 16. Da die Grüße aus dem Bewußtseyn brüderlicher

Gemeinschaft hervorgehen, so schließt sich daran die Ermahnung, sich auch wechselseitig diese Gemeinschaft zu bezeigen. — Der Ap. denkt sich, daß die ganze Gemeinde beim Vorlesen versammelt ist. Nach Koppe, Mey. soll der Sinn seyn, daß Jeder den Andern mit dem Kusse von P. grüßen solle, aber das liegt nicht in den Worten, die gerade so oder ähnlich auch 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theff. 5, 26. 1 Petr. 5, 14. vorkommen. Der Kuß, der leiblich verbindet, ist Bild und zugleich Ausdruck der innern Verbundenheit, *ἀγία* weil er nicht Ausdruck der natürlichen Liebe ist. Die folgenden Worte *ἀσπάζονται* u. z. λ. schließen sich angemessen an und bezeugen das Band der Liebe, das alle Christen verbindet.

V. 17. 18. Daß diese Ermahnung so vereinzelt nachgebracht wird, zeigt, daß der Ap. erst später daran gedacht, und dieses muß man wiederum als Beleg dafür ansehen, daß die hier bezeichneten Irrlehrer, wenn überhaupt einen, so doch keinen bedeutenden Eingang in der Gemeinde gefunden haben können. Die Ausdrucksweise, wie das Sachverhältniß, stimmen also mit Phil. 3, 2., denn auch bei jener Gemeinde läßt sich nicht annehmen, daß die Irrlehrer einen erheblichen, wenn überhaupt irgend einen Einfluß gewonnen haben. Auch die erwähnten Schwachgläubigen können nicht unter ihrem Einflusse gestanden haben, sonst hätten sie eine stärkere polemische Stellung eingenommen, und im Zusammenhange jener Materien hätte P. auch ihrer Verführer gedacht. Da P. Phil. 3, 18. 19. Ähnliches von den Irrlehrern aus sagt, wie hier, ebenso 2 Kor. 11, 13. 20., so läßt sich nicht bezweifeln, daß er zelotische Judaisten im Auge hatte, welche bei den judenchristlichen Mitgliedern die Leidenschaften ansachten, und dabei nicht einmal von reinem Gesezesseifer, sondern von Selbstsucht geleitet wurden. Sie waren wohl nicht Mitglieder der Röm. Gemeinde, sondern zogen umher, um Unruhe zu stiften (Phil. 3, 18. 2 Kor. 11, 4.). — *Ἐὐλογία* könnte «Lob» heißen (Theob., Gr., Wahl, Bretschn.), besser nach klassischem Gebrauch *εὐλογεῖν*, welches cod. 109. hat (Hüf.).

V. 19. 20. Das *γάρ* beziehen wir auf V. 17. zurück; der Ap. hofft die Berücksichtigung der Ermahnung aus dem hier erwähnten Grunde, und bezeugt seine Freude über sie.

hebt jedoch diejenigen Eigenschaften hervor, die mit Rücksicht auf die drohende Gefahr besonders zu empfehlen sind. Er hatte B. 18. gesagt, daß die ἄναχοι (Gr.: *expertes fraudis et suspicionis*) verführt werden. Diese Arglosen waren hiemit zugleich als solche bezeichnet, die der Einsicht ermangeln, daher hält er für nöthig, auf die erforderliche Weisheit in Betreff des Guten aufmerksam zu machen. Jene Arglosigkeit und Einfalt soll aber nur statt finden in Bezug auf das Böse, vgl. 1 Kor. 14, 20. Ganz entsprechend Matth. 10, 16. Hier könnte das Prädikat *θεός τῆς εἰρήνης* noch eher als 14, 33. mit Rücksicht auf die Zerstörung gesetzt seyn (Drig.). Das Bild für die Vernichtung des Satans ist wohl aus 1 Mos. 3, 15. entlehnt.

B. 21—24. Nochmals fallen dem Ap. Begrüßungen bei; der Gruß des Tertius in der ersten Person B. 22. ist von diesem selbst dazwischengefügt, vielleicht weil er gerade zu den vorgegenannten in einer Beziehung stand — auch diese Unregelmäßigkeit spricht gegen die Behauptung, daß das Kap. nicht authentisch sei —; B. 23. und 24. fährt das Dictat des Ap. fort. — In welchem Sinne *Cajus* B. 23. «Gastfreund der ganzen Gemeinde» genannt wird, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, entweder, weil er sein Haus unentgeltlich zu den Versammlungen hergab, oder weil er die Christen öfter bewirthete, jedenfalls ist der Ausdruck in Betreff der Gemeinde uneigentlich, wie der Ausdruck «Mutter» B. 13. Crastus, vielleicht der 2 Tim. 4, 20. erwähnte.

B. 25—27. Nach den mehrmaligen Absätzen und Schlußformeln beschließt endlich der Ap. das Ganze mit einer Doro- logie, über deren Aechtheit s. Einl. S. 4. Es ist schon dort bemerkt, daß der Ausdruck in derselben manches Auffällige hat, am meisten B. 27. das Anacoluth *ὃ ἢ δόξα*. — Der Satz beginnt, ähnlich wie Eph. 3, 20., in solcher Weise, daß man eine emphatische Doro- logie Gottes erwartet, der Dat. *τῷ θεῷ* wird durch *μόνον* σ. S. wieder aufgenommen, und denoch wird nicht nur durch *ὃ* die Konstruktion unterbrochen, sondern scheint auch mit einer Doro- logie Christi zu schließen. Thom. Aqu., Fr., Mey., de W. versuchen die Anacoluthie zu mindern, indem sie wenigstens eine Doro- logie Gottes

festzuhalten suchen und διὰ Ἰ. Χ. mit μόνῳ σ. ἱ. verbinden «der in Christo als der allein Weise offenbar worden»; doch ist auch dies eine große Härte. Schon Def. bemerkt das Störende des ᾧ; begnügt sich aber mit der Bemerkung, daß es epanaleptisch sei. Auch Aug. bemerkt den Anstoß, welchen das cui gebe, und schlägt die Ergänzung vor: ei etc. sit honor et gloria, cui per Christum est honor et gloria. Gr. gesteht, keinen Rath zu wissen; Beza, Coc. u. A. wollen ε̅ für αὐτῷ nehmen; Beza läßt es geradezu aus; Beng. nimmt es auch für αὐτῷ. und hält es für förderlich zur syntaktischen Deutlichkeit; Küc. glaubt eine alte Verderbniß des Textes annehmen zu müssen. — Zu δυναμ. vgl. die Worte Pauli Apg. 20, 32. Der Zusatz mit κατὰ kann zur näheren Begrenzung des σηρίξαι dienen «in Beziehung auf das Ev.»; es kann aber auch gemäß heißen, so daß die Norm angegeben wird, auf welche die Hoffnung des σηρίξαι sich stützt, Beng.: potentia Dei certa est. Der Gen. Ἰ. Χριστοῦ ist von einigen als Gen. subj. gefaßt worden «das von Christo aufgetragene Evangelium», oder «die Predigt, die Christus selbst mittelbar durch die Apostel verkündigt» (Rey., de W.); wir treten der ältern Erklärung bei und nehmen einen Gen. obj. an «die Predigt von Christo» (Luth., Calv.). Da nämlich τὸ εὐαγγ. μου und τὸ κήρυγμα Ἰ. Χ. durch καὶ verbunden ist, so ist eine solche Fassung besser, bei welcher die Begriffe nicht in dem Maße zusammenfallen, wie es bei der Erklärung der Fall ist «mein Evangelium, das durch Vermittelung Christi von mir gepredigte Evangelium»; es kommt dazu, daß die Predigt von Christo eine Verheißung der Kraft ist, und so wird durch diese Worte näher angegeben der Grund, warum Gott befestigen kann. Κατὰ vor ἀποκάλυψιν kann nicht mit dem vorhergehenden κατὰ koordinirt werden, sondern es muß entweder eine unsyntaktische abrupte Verbindung angenommen werden «welche Predigt vermöge der Offenbarung» u. s. w., oder besser verbinde man κατὰ ἀποκ. mit dem ganzen Satze τῇ δυναμ. ἡμ. σηρ., so daß κατὰ die Bed. «in Folge» hat. Zwar kann man einwenden, der Gedanke sei müßig, da es sich von selbst verstehe, daß vor der Offenbarung keine Befestigung im Evangelium möglich war (Rey., de W.); aber man

muß nicht abstrakterweise beim Begriffe des Mittels stehen bleiben, sondern es sich so denken, daß dieses Mittel selbst als eine Offenbarung der Gnade, als ein gnadenreiches Mittel gefaßt ist. Damit erledigt sich auch der zweite Einwand von de W. «das Können Gottes ist als ein inneres, nicht durch äußerliche geschichtliche Umstände bestimmtes, zu denken.» Die Worte *μυστηρ.* — *σπουδη.* weisen darauf hin, daß schon die Welterschöpfung im Hinblick auf den Erlösungsrathschluß geschehen, vgl. Eph. 1, 4. *Διά τ. γραφ. προφ.* nicht mit *φανερωθέντος* zu verbinden, sondern mit *γνωρισθ.*, indem die apostol. Verkündigung sich an die prophet. Stellen anlehnte; der Zusatz deutet an, daß die *φανέρωσις* nicht ein absolut Neues mitgetheilt hat. *Κατ' ἐπιτ. τοῦ αἰωνίου Θεοῦ* hebt die göttliche Autorität des Apostelamtes hervor; das Prädikat *αἰώνιος* gerade hier von Gott als dem «der über allen Zeiten steht» und sowohl jene Verschweigung wie diese Bekanntmachung angeordnet hat (Schlicht, Beng., Mey.), Beng.: *oeconomia nova nullam in ipso Deo mutationem infert, notum ipsi suum est opus a saeculo.* Das Präd. *σοφός* gerade hier von Gott als dem, der über dem Zeitlaufe waltet und ihn zum besten Endzwecke leitet.

## Druckfehler und Berichtigungen\*).

©. 2. 3. 12. lies §. 59. statt 159. — ©. 6. 3. 5. lies 1820 statt 1824. — ©. 10. 3. 18. lies VI. — ©. 42. 3. 2. v. u. lies 1656. — ©. 44. 3. 19. deutlicher: im 7. B. seiner Erklärung des N. X. — ©. 63. 3. 18. streiche Kol. 1, 6. — ©. 67. 3. 7. streiche τὸ κατ' ἐμέ, und nach Bedeutung setze hinzu: meine Angelegenheiten u. s. w. — ©. 69. Anm. 3. 1. lies 23. statt 25. An der St. R. 1, 17. stimmt Frisſche Luther'n bei, aber zu 3, 23. verwirft er die Heb. apud Deum. — ©. 69. 3. 25. lies ἐν αὐτῷ. — ©. 75. 3. 13. lies 19. statt 29. — ©. 80. 3. 2. v. u. streiche 17. — ©. 84. 3. 6. lies Handlung en. — ©. 90. 3. 3. v. u. lies Is in. — ©. 96. 3. 16. lies 1 Theſſ. 1, 9. — ©. 96. 3. 18. lies B. 23. statt 22. — ©. 96. 3. 19. deutlicher durch statt von. — ©. 99. 3. 8. v. u. lies ἄρσενες; 3. 14. v. u. l. Kolon vor viros; 3. 17. v. u. lies 95. — ©. 103. Anm. lies cinaedus. — ©. 105. 3. 2. v. u. lies aktive. — ©. 106. 3. 12. lies θεοί hinter σώφρονας. — ©. 108. 3. 2. lies iustitiam. — ©. 109. 3. 16. lies peccatum vor proprie. — ©. 118. 3. 10. lies perveniatur. — ©. 121. 3. 3. deutlicher unserer statt dieser. — ©. 124. 3. 4. streiche Galv. — ©. 126. 3. 15. v. u. deutlicher: „daher ist ποιῆν τὰ τοῦ νόμου: facere quae sunt legis, i. e. praecipere.“ — ©. 127. 3. 24. lies Boissonade. — ©. 132. 3. 10. deutlicher über statt von. — ©. 152. 3. 8. setze hinzu extremo. — ©. 160. Anm. 3. 2. deutlicher: „in Folge eines falschen Verständnisses dessen.“ — ©. 170. 3. 11. deutlicher: „bestreitet hier.“ — ©. 178. 3. 3. v. u. u. sonst l. Sabatier. — ©. 179. 3. 7. lies ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. — ©. 190. 3. 14. lies B. 3. statt 2. — ©. 190. 3. 15. lies ἰσχύνομεν statt συνιστάνομεν. — ©. 199. 3. 11. lies περιτομῆς. — ©. 204. 3. 1. setze nach ὡστε hinzu: „oder εἰς τό.“ — ©. 207. 3. 6. lies nicht vor ὁδε. — ©. 216. 3. 5. v. u. lies ἡἷματι. — ©. 245. Anm. lies εἰς statt πλ. — ©. 253. 3. 17. und 254. 3. 6. v. u. lies ἡἷματι. — ©. 256.

\*) Einige dieser Berichtigungen dienen nur dazu — so weit dies überhaupt zu verhindern ist — unabsichtlichen oder auch den absichtlichen Mißverständnissen vorzubeugen.

3. 13. lies qua. — E. 257. 3. 13. v. u. lies deshalb weil. —  
E. 273. 3. 11. streiche 3, 25. — E. 273. 3. 22. ergänze εν vor τῆ. —  
E. 286. 3. 4. lies iustificamen. — E. 298. 3. 2. lies „das Gesetz  
wie.“ — E. 323. 3. 9. v. u. lies 355 f. — E. 340. 3. 18. lies  
αὐτοῦ. — E. 340. 3. 20. lies εν εντ. — E. 346. 3. 14. v. u. streiche  
τοῖς. — E. 349. 3. 3. v. u. lies olim statt unquam. — E. 350. 3.  
19. lies soleret. — E. 367. 3. 5. lies bei vor der. — E. 379.  
Anm. 3. 2. lies c. 5. und 8. Nach einer andern Lesart heißt es: parte  
assurgente cum alia parte cadente luctantem. — E. 392. 3. 9. v. u.  
lies ἡ χάρις κυρίου. — E. 432. Anm.\*\* lies Geel. — E. 506.  
3. 1. Anm.\*\* lies 2 Mos. 16, 23. — E. 507. 3. 1. v. u. συναγγη-  
σόντων. — E. 555. 3. 4. v. u. lies 11, 34. — E. 560. 3. 9. lies  
εὐαγγελιζόμενος.

---







