

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 15 (1925)
Heft: 2

Artikel: Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus : Antrittsvorlesung, gehalten am 15. November 1924
Autor: Gaugler, Ernst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403999>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Heiligung in der Ethik des Apostels Paulus.

Antrittsvorlesung, gehalten am 15. November 1924.

Jeder Mensch, der irgendwie mit der Tatsache einer transzendenten Wirklichkeit rechnet, wird auch immer neu von dieser Einstellung aus vor die ethische Grundfrage gestellt. Die Antwort verliert aber nur dann den Charakter des Gelegentlichen, wenn er sich nicht bloss selbst Rede steht, sondern sich stetig auseinandersetzt mit denen, die in gleicher Bemühung gerungen haben. Solcher Auseinandersetzung dient auch die historische Arbeit des theologischen Exegeten. In diesem Sinn beschäftigt uns heute das Problem der Ethik bei Paulus.

Alle Aussagen des Apostels Paulus, die sich auf den Zustand und das Handeln des an Gottes Botschaft gläubig gewordenen Menschen beziehen, bewegen sich in einer eigentümlichen Polarität. Jede solche Aussage ist nur scheinbar in sich abgeschlossen. Sie bedarf bei näherem Zusehen einer ihr gegenüber tretenden Ergänzungsaussage. Der paulinische Mensch, d. h. der Gläubige der Gemeinden, an die Paulus seine Briefe richtet, ist der Mensch, der *zwischen* den entscheidenden Gottestaten steht, zwischen dem, was Paulus durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu ausspricht, und dem, was wir nach biblischem Sprachgebrauch das Ende nennen, obschon es nur das schliessende Ende des eigentlichen Anfangs ist.

Dementsprechend ist auch der Gläubige nicht ein in sich abgeschlossenes Wesen, noch kann sein Handeln der Ausdruck eines solchen sein. Von jedem Gesichtspunkt aus fällt diese Zweibe-zogenheit auf: Der Christ ist gerechtgesprochen (Röm. 3,21 ff.) und muss doch noch des Gerichtes gewärtig sein (1. Tess. 4,6); er ist eine Neuschöpfung (2. Kor. 5,17), und doch seufzt er in Erwartung seiner Sohnesstellung, der Erlösung seines Leibes (Röm. 8,23); er ist im Geiste zu Hause (Röm. 8,9), und doch lebt

er noch im Fleische (Gal. 2,20). Diese Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was werden soll, wird auch in der Ethik des Apostels sichtbar: Der Gläubige ist der als gerecht Hingestellte (Röm. 5,19), und doch ergeht an ihn die *Aufforderung*, seine Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen (Röm. 6,19); die Zugehörigen der Gemeinde sind alle heilig (1,7), und doch muss ihnen der Apostel erst noch vorhalten, dass Gottes Wille auf ihre Heiligung ausgehe (1. Thess. 4,3); trotzdem sie alle Geistträger sind (Gal. 3,2), muss er ihnen noch ausdrücklich anbefehlen, auch im Geiste zu wandeln (Gal. 5,25).

Diese Eigentümlichkeit ist allgemein empfunden worden. Aber sie wurde verschieden gedeutet. Wo sie nicht von vorneherein als fremde Form der religiös-ethischen Zuständlichkeit abgelehnt wurde, hat man gewöhnlich versucht, die eine Seite nach der eigenen ethischen Grundauffassung zu werten und die andere oder auch beide psychologisch-historisch zu erklären. Das musste aber notwendigerweise zu einer Verzeichnung des paulinischen Gedankenbildes führen¹⁾. Denn die eine Reihe der Aussagen ist nur verständlich durch die andere.

Darum ist es erstes Erfordernis für eine objektive Betrachtungsweise der ethischen Gedanken bei Paulus, einmal beide Pole der Aussagen in ihrem vollen Gewicht stehen zu lassen und in ihrer aufeinander bezogenen Bedeutung zu werten. So tritt uns Paulus allerdings zuerst in seiner ganzen Fremdheit entgegen. Aber nur so ist Aussicht vorhanden, dass er selbst zu Worte kommt²⁾.

Wenn wir im folgenden dem Fragenkomplex, den uns die Verwendung des Wortes *ἅγιος* (heilig) und seiner Derivate bei Paulus vorlegt, nachgehen, so möchte diese Untersuchung nur ein Versuch sein, die Notwendigkeit dieser Spannung, die die ethischen Gedanken des Apostels durchzieht, aufzuzeigen, einer

¹⁾ Dies ist vor allem auch in dem in seiner Art bedeutsamen Buche von Paul Wernle: „Der Christ und die Sünde bei Paulus“, Freiburg i. B. und Leipzig 1897, der Fall. Ebenso in den Werken, die seine Fragestellung teilen. Die Literatur siehe bei Hans Windisch: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908. S. 100.

²⁾ Unter dieser Voraussetzung hat neuerdings Rudolf Bultmann „Das Problem der Ethik bei Paulus“, Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft, 1924, Heft 1/2, ins Diskussionsfeld gerückt. Die Antwort auf Bultmanns Thesen von Windisch in der gleichen Zeitschrift konnte ich bei dieser Arbeit nicht mehr berücksichtigen.

Spannung, in die sich jeder Mensch versetzt sieht, der die ethische Frage nicht bloss vom Menschen aus lösen will.

Wenn man begrifflich vom ursprünglich Heiligen, von dem Heiligkeitsbegriff, wie er im alten Testament Gott zuerkannt wird, ausgeht, könnte es überraschen, dass dieses Prädikat überhaupt Menschen zugesprochen wird. Hier findet die Bezeichnung Gottes als des Heiligen ihre bedeutsamste und schärfste Ausprägung in dem Schrifttum des ältern Jesaja. Er geht aus von der alten Heiligkeitsvorstellung, welche Jahwe Heiligkeit zuerkennt wegen seiner unvergleichlichen Grösse und Macht, die seine Herrlichkeit begründen. Jene schreckenerregende Unnahbarkeit des Göttlichen, die im 1. Samuelisbuch ihren schroffsten Ausdruck in der Erzählung von den 50,070 Erschlagenen findet, die nur fielen, weil sie unschuldigerweise den Thronszitz Jahwes, die Bundeslade, sahen, wird auch bei dem grossen Propheten festgehalten. Jahwe ist der, der Furcht und Schrecken einflössen soll (Jes. 8,13), und steht als der Heilige Israels dem Menschen als dem Geschöpfe gegenüber (Jes. 17,7). Die Kabod, der Herrscherglanz, ist die Form seiner unerträglichen Erscheinung (6,1—3). Er ist der, an dem man strauchelt und fällt (8,14). Das ist die Anschauung der Heiligkeit Gottes, die vor und nach Jesaja den israelitischen Gottesgedanken im Volk und in der Priesterschaft beherrscht. Bei Jesaja jedoch ist diese Umschreibung der Heiligkeit Gottes nicht das letzte Wort. Die Heiligkeit Gottes ist, wie man heute nach der von Rudolf Otto eingebürgerten Terminologie sagen könnte, nicht rein numinos, sondern vor allem ethisch begriffen, oder noch umfassender ausgedrückt: das Numinose wird in seiner ethischen Hoheit enthüllt:

„Und die Seraphe riefen einander zu: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen;

alle Lande sind voll seiner Herrlichkeit. Da erzitterten die Grundlagen der Schwellen vor ihrem lauten Rufen; das Haus aber erfüllte sich immer mehr mit Rauch. Da sprach ich: Wehe mir! ich bin verloren! Denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und unter einem Volke mit unreinen Lippen wohne ich; denn meine Augen haben den König, Jahwe der Heerscharen gesehen!“ (Jes. 6,4.5.) Um die Bedeutung dieser Tatsache zu erkennen, darf man sie aber nicht so darstellen, wie dies in der neuern Theologie oft geschieht, als ob uns diese

ethische Erhabenheit gleichsam vertrauter wäre. Gerade der Abstand zwischen dem Creator und der Creatur wird dadurch vertieft und erst recht unüberbrückbar gemacht. Der ethische Gott, wo er in seinem reinen Begriff erkannt ist, ist nicht wie in der naturhaften Gottesvorstellung *tremendus* und *fascinosus* zugleich, sondern erst recht der Unerträgliche, der, wenn er dem Menschen in seiner einseitigen Schroffheit allein erkennbar ist, das „Wehe mir“ des Propheten (Jes. 6,5), das „Weiche von mir“ des Apostels (Luk. 5,8) und beim erdenfesten Menschen die Gottesscheu, ja bei leidenschaftlicher Veranlagung den Gotteshass als Hass des Störenden auslöst. Dieser ethisch gefassten Heiligkeit gegenüber gibt es keine menschliche Möglichkeit, selbst heilig zu werden. Das spätere Judentum, das den Versuch wagt, sich Gott aufzudrängen, ist gekennzeichnet durch eine Institution, die das Normative ausserhalb Gottes setzt und es so erträglich zu machen vermeint. Das Gesetz ist ein erster Ausdruck für den Versuch, das Ethische und Religiöse zu trennen und doch in jener traulichen Verbindung zu erhalten, die dem menschlichen Bewusstsein naheliegt. Demgegenüber ist das Ineinander der beiden Seiten im göttlichen Selbst, wie es im Begriff des heiligen Gottes bei Jesaja auffällt, die Ablehnung aller Verschleierung der Tiefe der Kluft zwischen Gott und Mensch. Bei Jesaja tritt aber auch schon deutlich die einzige Überbrückung hervor, die die Schrift für diese Kluft kennt: die Gottestat, die von *seiner* Seite aus den Menschen reinigt. Was in Jes. 6,6.7 unter sakramental anmutender Form (der Reinigung durch die Berührung mit dem glühenden Stein) sich vollzieht, findet im Neuen Testament seinen bleibenden Ausdruck in dem Wort von der *Vergebung* der Sünden. Vergebung ist ein durchaus einseitiger Akt. Die völlige Unfähigkeit des Menschen, von sich aus an das Göttliche hinanzugelangen, findet darin, gerade in dem Akt der Verbindung, nochmals ihre unzweideutige Bestätigung. Jeder mystische, jeder gesetzliche, jeder idealistische Weg von unten nach oben ist damit abgeschnitten. Es gibt zur Heiligung des Menschen nur den Weg des Schenkenden von oben nach unten.

Diese tiefste Einsicht in das Verhältnis von Gott und Mensch ist aber im Alten Testament dort, wo Menschen heilig geheissen werden, nur vereinzelt erreicht. Wie vor und nach Jesaja dem Begriff des Heiligen die berghafte Kantigkeit der ethischen

Klarheit fehlt, so schliesst sich auch in der Anwendung des Prädikats „heilig“ auf menschliche Personen die Anschauung im allgemeinen an die rein numinose Anschauung vom Göttlichen an. Die Scheu vor dem Göttlichen überträgt sich auf den Menschen, der mit ihm in Verbindung steht, so dass der Gottesmann Elisa im Munde des Weibes von Sunem ein Heiliger heisst (2. Kön. 4,9). Das Moment der Macht wirkt durch den besondern Menschen. Aber wie hier schon, so wirkt der Faktor der Besondere, der Erwählung, vor allem mit, wenn sonst von heiligen Personen die Rede ist. Eine Mittelstellung nehmen in dieser Hinsicht die Priester und überhaupt die gottesdienstlichen Beamten ein. Schwach wirkt auch hier der Machtgedanke nach, aber vor allem sind diese Menschen heilig, weil Gott sie erwählt hat aus der Menge des Volkes, ihm zu nahen (Num. 16,5). Immerhin ist auch hier die Unbefugtheit des Menschen, sich diese Heiligkeit selbst zu erraffen, aufs Entschiedenste festgehalten: Die Rote Korah, die sich dieses Prädikat durch eigenwillige Anmassung allgemein beilegt, wird von Jahwe verworfen (Num. 16). Daneben setzt sich allerdings in einem von der priesterlichen Gottzugehörigkeit abgeleiteten Sinne die Anschauung von der Heiligkeit des ganzen Volkes als eines Volkes von Priestern, das von Jahwe aus den übrigen Völkern erkoren ist, ihm allezeit nahe zu sein, durch (Ex. 19,5,6). Man hebt gewöhnlich hervor, dass hier das sittliche Moment ausgeschaltet sei. Mit Recht, wenn man unter sittlicher Heiligkeit die Vollgestalt des sittlichen Charakters versteht. Aber es wäre auch verfehlt, jede Beziehung zum sittlichen Verhalten zu verkennen. Die Heiligkeit des Volkes schliesst in sich, dass vom Volk der Wandel in den Weisungen Jahwes erwartet wird (Deut. 14,1 ff. 28,9). Das zeigt sich indirekt auch an dem Rückschluss, der in der Folgezeit vom Verhalten des Volkes auf seine Stellung in Gottes Urteil gemacht wird, indem man scheidet zwischen den Frommen als den Heiligen im Volk und den Gottlosen, von denen sich auch Gott abwendet (Ps. 34,10.22). Ja, diese Schilderung verdichtet sich zuletzt zu der eschatologischen Erwartung vom bleibenden Rest (Jes. 4,3), der allein heilig dasteht am Abschluss der Geschichte (Jes. 62,12). Gewiss, die Erwartungen, die aus dem Heiligkeitscharakter des Volkes erschlossen werden, beziehen sich ebenso auf die kultische Absonderung des erwählten Volkes, wie auf seine sittliche Haltung. Die beiden Gebiete werden

nur auf der Hochebene der prophetischen Periode und wohl auch da nur in der Predigt der Propheten selbst scharf getrennt. In dem klassischen Heiligkeitspostulat von Lev. 19,2: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott,“ fließen die beiden Linien ineinander über. Aber wie die Anschauung von der numinosen Heiligkeit Gottes die Vorstufe des sittlichen Gottesbegriffs ist, so verbirgt sich auch unter den kultischen Heiligkeitsanforderungen der Keim zu den sittlichen. Das Bedeutsamste aber für das Verständnis der spätern Parallelerscheinungen lässt sich in folgenden Tatsachen zusammenfassen:

1. Das Volk kann nicht sich selbst heilig erklären, sondern es weiss sich erwählt. Seine Heiligkeit stützt sich auf eine göttliche Tat.

2. Priester und Volk werden nicht dadurch heilig, dass sie die kultisch-sittlichen Heiligkeitsvorschriften befolgen, sondern sie werden zur Beobachtung dieser göttlichen Anordnungen aufgefordert mit der *Begründung*, dass sie heilig *seien*.

Man ist ein Soldat, ehe man ein ganzer Soldat geworden ist. Aber es ist die natürliche Anforderung, dass, wer das Kleid trägt, auch das mehr und mehr wird, was es ausdrückt.

Sie sollen werden, was sie sind! — in diese Formel liesse sich die kultisch-sittliche Folgerung aus dem Gottesakt der Erwählung und Heiligung übersetzen. Die vorhin erwähnte, im Spätjudentum ausgebildete, von jener Unterscheidung zwischen den Frommen und Gesetzlosen als den Heiligen und Gottlosen anhebende rückläufige Betrachtungsweise, die das ethische Verhältnis umkehrt, ist gerade in ihrer imposanten Religiosität die Abkehr von der tiefsten Erkenntnis Israels.

Wenden wir uns von dieser Vorbetrachtung unserm eigentlichen Problemfeld zu, so fällt uns sofort eine weitgehende Analogie zwischen dem Wort der Prophetie und dem Wort des Apostels auf.

Auch hier erscheint Gott beim nähern Eindringen in die Texte als der allein Heilige, neben dem es andere nur durch Erwählung sind. Auch hier ist die Heiligkeit der Gottgehörigen das *Motiv* zur Selbstheiligung, zur reinigenden Erhaltung der Kultgemeinschaft und zur Ausdauer im ethischen Verhalten. Die Verhältnisse liegen bei Paulus nur vermöge seiner Christologie und Pneumatologie, seiner ausgebauteren Anthropologie und

seines verfeinerten sittlichen Urteils, sowie des dringlicheren Charakters der ihn bestimmenden Gottesgeschichte komplizierter.

Vorerst scheint allerdings die Analogie im Gottesbegriff zu fehlen. Von Gott wird wörtlich nirgends Heiligkeit ausgesagt. Man darf das aber nicht so deuten, als wäre dadurch die Schroffheit der sittlichen Einzigartigkeit Gottes abgelehnt und etwa der Gott der Liebe an die Stelle des richtenden getreten. Eben die sittliche Hoheit überhöht sich nun in dem Begriff des liebenden, langmütigen, suchenden, rettenden Gottes. Denn Liebe ist schwerer als Gericht. Was im Alten Testament bei Hosea 11,9 von Jahwe als dem Gott, der die Glut seines Zorns nicht ausführen will, ausgesagt ist, — das Wort Jes. 43,3: „ich, Jahwe, dein Gott, der Heilige Israels, bin dein Erretter“, findet im Neuen Testament seine positive Erfüllung. Aber eben nicht so, dass Gottfried Menkens umwälzende Auffassung der Heiligkeit Gottes als der herablassenden Gnade, der sich selbst erniedrigenden Liebe in Gott den Begriff der Heiligkeit umspannte. Der Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten (Röm. 1,18), gehört auch ins Neue Testament. Die volle Grösse der Liebe Gottes wird erst dem klar, der festhält, dass bei Paulus der gerechte und mit Recht zürnende Gott der liebende ist. Die Heiligkeit Gottes ist in ihrer unerträglichen sittlichen Hoheit bestätigt. Durch die durchaus nicht selbstverständliche Tatsache, dass *dieser* Gott sich um den Menschen kümmert, ihm in seinem Sohne, der die Gerechtigkeit herstellt, und in seiner Botschaft, die sie anbietet, nachgeht, wird diese Heiligkeitsvorstellung nur vertieft, nicht etwa aufgehoben, im Gegenteil, erst in ihrer Unvergleichlichkeit vor Augen gestellt. Was Jesaja nur andeuten konnte, tritt nun bei Paulus erst ins volle Licht: Es gibt keinen, auch keinen ethischen Weg, der vom Menschen zu Gott führt. Für den Sünder ist nur die Empfänglichkeit des Glaubenden gegenüber dem schenkenden heiligen Gott möglich.

Aber hier tritt nun auch in den parallelen Vorgängen der Rechtfertigung und Heiligung das Positive darin zutage, dass dem Menschen mehr als das Wort der Vergebung zuteil wird. Das Neue wird ihm real vermittelt. Er empfängt den *Geist* aus Gott. Es ist für unsere Untersuchung nicht entscheidend, *wie* sich Paulus diese Vorgänge vergegenwärtigte, ob er sich z. B. das *πνεῦμα* stofflich oder in unserem heutigen Wortsinne „geistig“

vorgestellt hat. Das erstere ist angesichts der Vorstellung von den geistigen Leibern der Auferstandenen (1. Kor. 15,44 ff.) das Wahrscheinlichere. Er empfängt das Neue als von Gott ausgehende *Wirklichkeit* auf seinen Glauben hin (Röm. 1,16.17) und im sakramentalen Akt der Taufe (1. Kor. 12,13). So gewinnt die Heiligkeit des Christen neben dem alten Sinn der Aussonderung und der Gottzugehörigkeit die weittragendere Bedeutung des *neuen Menschen*, der durch einen zweiten schöpferischen Akt geschaffen wird, wenn die Frommen der paulinischen Gemeinden kurzweg „die Heiligen“ heissen.

Die alte Bedeutung der Zugehörigkeit zum ausgesonderten Gottesvolk hat das Wort immer noch, — vor allem in den Adressen der Briefe (1. Kor. 1,2; 2. Kor. 1,1; Röm. 1,7; Phil. 1,1; Eph. 1,1), ebenso an den vielen andern Stellen, wo es einfach die Gemeindemitgliedschaft ausdrückt (Röm. 15,25.26; 16,2.15; 1. Kor. 16,15; 2. Kor. 8,4; 9,1.12; 13,12; Phil. 4,22; Eph. 1,15.18; 3,8.18; 4,12; 6,18; Kol. 1,4.12.26). So wird es besonders gern gebraucht, wo die Geschlossenheit der Gemeinde über die ehemalige Partikularitätskluft zwischen Juden und Heiden hinweg, betont werden soll (Eph. 2,19), ebenso wo die Solidarität der Gemeinden, etwa durch die Kollekte, in Anspruch genommen wird. Ausdrücklich wird die Aussonderung erwähnt bei der Warnung vor der Benutzung der heidnischen Gerichte (1. Kor. 6) und unter ethischer Abzielung in 2. Kor. 6,14—7,1.

Tiefer an den Kern der Anschauung führen uns aber erst *die* Stellen heran, die zeigen, worauf sich diese Aussonderung gründet. Die Gemeindeangehörigen sind heilig als die Berufenen (Röm. 1,7), als die Erwählten (Kol. 3,12), noch tiefer: als die Geliebten Gottes (Röm. 1,7, Kol. 3,12). So sehr für das moderne Empfinden gerade der Erwählungsgedanke gegen die Liebe verstösst, so dürfen wir doch nicht übersehen, wie Paulus eben durch ihn der *initiativen* Liebe Gottes gegen den *Hilflosen* Worte leiht. Diese Begegnung des Hilflosen mit dem allein Rettenden wird auch an der subjektiven Grundlage des Heiligkeitsstandes sichtbar: Der Heilige ist der, der nicht durch sein Werk die Aufmerksamkeit Gottes für sich gewinnt, sondern nur im Glauben annehmen kann, was Gott für ihn bereitet hat, als er noch *nur* Sünder war. Und wenn es auch durchaus wahr ist, dass Paulus nicht nur von der Rechtfertigung durch den *Glauben* spricht, sondern den sakramentalen Vorgang der Taufe daneben stellt,

so ist doch tief bedeutsam, dass er bei der Anführung aller dieser menschlichen Voraussetzungen die Passivität des Menschen unangetastet lässt. Ihr *seid* abgewaschen (getauft) *worden* (ἀπελούσασθε), ihr *seid* geheiligt *worden* (ἁγιασθητε), ihr *seid* gerecht gesprochen *worden* (ἐδικαιώθητε), sagt er 1. Kor. 6,¹¹ in hervorhebender Wiederholung dieser Passivität. Ja, Paulus kennt eine Zuteilung der göttlichen Heiligkeitsgabe, die die reine Empfänglichkeit des Begnadigten noch offener macht. 1. Kor. 7,¹⁴ spricht er von den Kindern aus gemischten Ehen als von Heiligen, obschon deutlich vorausgesetzt ist, dass die Kinder damals noch nicht getauft wurden, und begründet auf dieser, im Gemeindeglauben allgemein zugestandenen Auffassung die weitere Folgerung, dass auch der heidnische Ehepartner durch den christlichen Gatten geheiligt sei. Stärker kann nicht betont werden, dass die Heiligkeit nicht im menschlichen Vermögen ihren Grund habe.

Aber eben aus diesem Gebrauch des Attributes „heilig“ pflegt man nun gemeinhin den Schluss zu ziehen, dass es nicht so schwerwiegender Natur sein könne. Es bezeichne nur eine Beziehung zwischen Gott und den Christen einerseits und den Christen und der Welt andererseits. Die moralische Qualität dieser Heiligen werde gar nicht in Betracht gezogen. So richtig die letzte Feststellung ist, so sagt sie doch nicht das *Ganze*.

Das wird uns sofort deutlich, sobald wir uns die Bedeutung des *Geistes* im Vorgang der Heiligung vergegenwärtigen. Die Anschauung vom Geist gibt der Heiligung, wie sie Paulus lehrt, erst die substantielle Unterlage. Der Geist ist ihm die objektive göttliche Macht, die das Neue in den Menschen bringt und ihn heraushebt aus dem Bereich des naturhaft-persönlichen Lebens. Weil die Gemeinde den *Geist* aus *Gott* hat, nicht den Geist der Welt (1. Kor. 2,^{12.13}), heisst sie heilig. Er setzt die Gemeinde in den schroffsten Gegensatz zur Welt (1. Kor. 3,¹⁹). Nun erst ist verständlich, warum auch die Heiden der Gemeinde als vollwertige Glieder eingefügt werden können. Der Geist ist auch in ihnen (Gal. 3,⁵). Deshalb, weil der Geist Gottes in den Gläubigen wohnt, gehören sie nicht mehr sich selbst, sondern sind sie Gottes Eigentum, sein Tempel (1. Kor. 6,¹⁹). Erst auf Grund dieser Geistesgegenwart tritt die volle Gestalt ihrer Gottzugehörigkeit ans Licht: Sie sind Gotteskinder. Nur der Geist kann ihnen das bezeugen (Röm. 8,^{15.16}). Er ist der Geist

des Gottessohns, der Sohnschaft (Röm. 8,15; Gal. 4,6), ja, Christus in ihnen (Gal. 2,20), so dass sie wie er: Abba, Vater zu rufen, befugt sind (Röm. 8,15; Gal. 4,6.)

Gewiss, dieser Geist ist kein sittliches Produkt menschlicher Anstrengung, sondern Gottes Gabe, das, was der Mensch benötigt, weil er in der Not des völligen Mangels steht. Aber er *ist* das Neue, das Göttliche im Menschen und als solches nicht sittlich indifferent, sondern die göttliche Heiligkeit in Substanz. Damit ist die Lage des Menschen in jeder Hinsicht eine andere. Er ist nicht mehr der ἀμαρτωλός schlechthin, sondern — um dies gleich vorwegzunehmen — eine eigentümliche Doppelnatur, die Neues und Altes zugleich in sich trägt. So unbefriedigend das klingt, der Gläubige ist in sich zwiespältig.

Es mag gewagt sein, diese Auffassung auf den exegetisch so arg umstrittenen Abschnitt von Röm. 7,15–25 aufzubauen. Die augustinisch-reformatorisch-jansenistische Exegese, die das „was ich tue, das weiss ich nicht, was ich nicht will, das tue ich“, auf den gerechtfertigten Paulus bezieht, scheint mir zwar durchaus begründet zu sein. Ja, gerade das 8. Römerbriefkapitel, das meist zur Widerlegung dieser Deutung herbeigezogen wird, scheint mir mit seiner plastischen Nebeneinanderstellung des gegenwärtigen Besitzes und des erst zu erwartenden Hoffungsgutes den tiefsten Grund dieser Gegensätzlichkeit im Gläubigen aufzuzeigen.

Hier stoßen wir auf die Ursache, weshalb eine Spannung zwischen Seiendem und Seinsollendem, zwischen indikativen und imperativen Aussagen in dem paulinischen Heiligkeitsgedanken unvermeidlich ist. Das πνεῦμα (der Geist) ist erst die ἀπαρχή, die *Erstlingsgabe*, die der Gläubige voraus empfängt. Obschon es der Geist der *Sohnschaft* ist, der die Gotteskindschaft bezeugt, ist es doch noch nicht die volle Verwirklichung der Sohnschaft. Aus der Leiblichkeit auch des erretteten Menschen seufzt das menschliche Ich noch nach der Erlösung des Leibes. Die Rettung ist erst τῇ ἐλπίδι, auf Hoffnung hin. Der Geist ist das Siegel, das seine Träger versiegelt auf den Tag des Kommens Christi, das Angeld auf das Erbe, das sie erst empfangen *sollen!* (2. Kor. 1,22; Eph. 1,13.14; 4,30). Die Vollendung liegt in der Zukunft. Es ist erst ein Neues zum *Alten* getreten, *das* Neue allerdings, das den Menschen heilig macht, und doch liegt auch die erfüllte Heiligkeit erst in dem, was noch *kommen* muss.

Weiterhin hat diese Spannung ihre Ursache in der Art, wie der Geist mit dem heiligen Menschen verbunden ist. Es gibt bei Paulus keine Identifikation zwischen Geist und menschlichem Ich. Der Geist geht keine Vermischung mit dem Geist des Menschen ein. Er *bezeugt* ihm die neue Stellung, in der er sich befindet. Er *beansprucht* ihn völlig für Gottes Dienst. (I. Tess. 5,23; Gal. 5,16.23). Er tritt für die Heiligen ein, die vermöge ihrer Schwachheit, d. h. Unerlöstheit, noch nicht wissen, was sie beten sollen (Röm. 8,26 f.). Aus dem Geist erfließt die *Kraft* zum ethischen Handeln (Gal. 6,22). Aber diese Möglichkeit ist eine noch immer zur *Wahl* stehende. Das gleiche Ich kann sich der Leitung des Geistes entziehen, der gegenteiligen Macht, die um es wirbt, ergeben, dem Fleisch zu Gefallen sein (Gal. 5,16). Der Geist *ist* das neue Leben, so weit es der Geheiligte besitzt (Gal. 5,25), aber er kann noch immer seinen ethischen Weg ausserhalb dieser Machtsphäre im Alten suchen und bedarf deshalb der Paränese: Wandle im Geist. Unter jeder Verschleierung dieser Tatsachen kann notwendigerweise das Bild des paulinischen Menschen, wie er unter dem Gesichtspunkt seiner ethischen Möglichkeiten gesehen werden muss, nur verzerrt, in vag sich durchkreuzenden Linien gezeichnet werden. Es muss dann zu Aufstellungen kommen, wie denen von Heinrich Weinelt, wonach der Gläubige nach Paulus „gar nicht anders könne, als das Gute tun“, das Gute aus dem Gerechtfertigten herauswachse „mit der Sicherheit des Natürlichen!“¹⁾ Dieser Auffassung widerspricht nicht *nur* der Tatbestand in *allen* Gemeinden, sondern auch die ganze Form der Ermahnung. Aber die Fehlerquelle liegt in einer falschen Deutung der zentralen Vorgänge der Rechtfertigung und der Heiligung selbst. Der Mensch ist durch sie nicht verwandelt, nicht ins Göttliche substantiell erhoben. Das Alte ist nicht zum Schein geworden, wie bei den hellenistischen Mysterienfrommen. Der Mensch, wie er ist, der Sünder, der Gottlose, der, der sich selbst helfen wollte und aus seiner ganzen Wesensart heraus nicht konnte, ist unter der einzigen Bedingung der restlosen Anerkenntnis dieses Verhältnisses, der selbststrichtenden Annahme der göttlichen Gabe, auf Grund des Glaubens *angenommen*, von Gott unter Übersehen alles „Menschlichen“, als ihm gerecht, als ihm zugehörig, heilig

¹⁾ Weinelt, Heinrich, Biblische Theologie des Neuen Testaments³, 1921, S. 316/17.

erklärt. Dieser Tatbestand wird verschleiert, sobald der Heilige irgendwie in sich selber, etwa dadurch, dass er nun Geist *wäre*, etwas sein soll. Darum ist auch die Formel, dass jetzt der Mensch sündlos sei, irreführend. Wenn Paulus den heiligen Menschen als den, der der Sünde abgestorben ist (Röm. 6,2) beschreibt, so meint er damit nicht, dass er, nach unserm Begriff von Sünde, keiner sündigen Tat mehr fähig oder keiner sündigen Anwandlung mehr ausgesetzt sei, sondern er will damit sagen, dass der Heilige damit rechne, dass die *Macht* der Sünde, die als personifizierter Weltfaktor gedacht ist, objektiv gebrochen sei. Er hat sich von ihr als einer abgetanen abgewandt, um sich der ihr entgegengesetzten Siegermacht, Christus, dem Geist, hinzugeben. Es heisst moderne Anschauungen in Paulus eintragen, wenn man diesen bei Paulus geschichtlich gedachten Vorgang, der in Christus objektiv erfolgt ist und im Glauben subjektiv bejaht werden soll, nach einer heutigen Zustandsethik deuten will. Eine solche Erklärung rechnet unversehens immer wieder nur mit dem Menschen überhaupt, trennt den Gerechtfertigten wieder von Gott, behandelt ihn als autonom und verkennt die eigentümliche Haltung des Heiligen, der ein solcher Mensch ist und doch verankert ist in einer Welt, der er erst bestimmungsgemäss angehört, von der er aber schon jetzt bestimmt wird. Mit dieser neuen Welt rechnet er, obschon er noch in der alten ist. Nicht die idealisierende Phantastik eines Enthusiasten redet das Wort in der paulinischen Gedankenwelt, sondern der Realismus eines Mannes, der die Dinge bei ihrem ursächlichen Namen nennt, aber allerdings auch die göttlichen Geschehnisse in denselben Realismus befasst, ohne Irdisches und Göttliches zu vermengen.

Von diesem in sich zwiespältigen und zwischen *zwei* Entscheidungszeiten stehenden Menschen ist also zu reden, wenn man die Eigenart der paulinischen Ethik erfassen will.

Das bisher Gesagte zusammenfassend, lässt sich also eine doppelte Gespanntheit im Wesen des heiligen Menschen, wie ihn Paulus sieht, feststellen:

1. Er trägt in sich den Geist und muss doch seine sarkische Anlage noch weiter mitschleppen;

2. es ist an ihm schon ein göttlicher Akt vollzogen, und doch ist ihm die vollendende Gottestat erst in Aussicht gestellt.

Wenn wir diese zwiefache Spannung im Zustand des paulinischen Menschen nicht aus dem Auge verlieren, dann kann uns auch die Doppelbezogenheit der ethischen Aussagen über ihn nicht mehr befremden.

Ja, dieser zweifachen Spannung der Zuständlichkeit entspricht auch eine doppelte Spannung in den ethischen Aussagen:

1. Der Christ ist heilig und vom Göttlichen, dem Geist, getrieben, und dennoch muss er immerzu selbst an seinem ethischen Stand arbeiten.

2. Der Christ ist der Heilige und doch ist seine Heiligkeit die *Zielzuständlichkeit*, die erst in der Vollendung in Erscheinung treten kann.

Weil die Ethik des Paulus diesen Spannungsscharakter trägt, sind auch die ethischen Vorgänge so schwer zu fassen, ist es nicht ohne weiteres festzustellen, was er jeweilen meint, wenn er vom *ἀγιασμός*, der Heiligung spricht. Die Schwierigkeit zeigt sich sprachlich schon darin, dass es nicht mit voller Gewissheit auszumachen ist, ob das Wort an den Hauptstellen (1. Thess. 4,3.7; Röm. 6,19; 2. Thess. 2,13) immer passivisch gebraucht ist, wie man jetzt gewöhnlich annimmt. Die Versuche, den Begriff *nur* passivisch als anfänglich-endgeschichtliche Zuständlichkeit oder umgekehrt *nur* aktivisch im Sinn der sanctificatio der spätern Dogmatik, als das Geschäft des Gäubigen, zu fassen, füllen das Begriffsgefäß immer so, dass wesentlicher Inhalt gefasst und ebenso wesentlicher verschüttet werden muss.

Man kann sich von unsern Voraussetzungen aus auch nicht mit dem Ausweg befreunden, auf dem man die eine Gedankenreihe als genuin-paulinisch stehen und die andere als inkonsequent zur Seite fallen lässt.

Wie die passiv erfahrene und die aktiv geübte Heiligung zusammengehören, das muss sich an den einzelnen ethischen Ausführungen aufzeigen lassen. Dass der ethische Zustand des Angenommenen im Akt der Annahme selbst bedeutungslos ist, wird an allen Stellen, wo das Problem berührt wird, erkennbar. Die Korinther heissen auch im ersten Briefe, selbst im 6. Kapitel, wo ihnen Paulus vorhält, dass sie Unrecht und Raub an den Brüdern üben (V, 6), *Heilige*. Aber sofort macht ihnen Paulus auch die ethische Konsequenz der göttlichen Annahme klar, wenn er sie darauf hinweist, dass solch Ungerechte Gottes Reich

nicht ererben können (V. 9). Es gibt keine göttliche Tat am Menschen, die ihn verselbständigte, sondern nur Akte, die ihn verpflichten. Der wohl überethische Akt der Heiligung zieht ihn doch nicht in ein unethisches Verhältnis hinein. Diese Einsicht ist der Sinn der Kampflosigkeit des Paulus im Römerbrief, die er gegen jene aufstellt, die ihm die Tendenz unterschieben, er lehre, es sei bei der Sünde zu beharren, damit die Gnade um so grösser werde (6,1.15; [3,8]). Gegen die Selbstbelügung der Gesetzesethik, bei der sich der Mensch gar nicht selber kennt, richtet er das Gesetz auf (3,21) für den, der es von dem aus, was Gott an ihm tat und tut, vollenden will. So ist die Heiligung als Auserwählung aus der Masse zum besondern Eigentum Gottes und Einverleibung in die Gemeinde nur *eine* Seite der Heiligung: aus dem positiven göttlichen Tun folgt sofort auch ein *aktives* menschliches Verhalten, das in gleicher Weise sowohl negativ als positiv beschreibbar ist, als ein *μη συνσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ* (ein sich nicht nach dem Schema dieses Äon gestalten) wie als ein *παράσπει τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον* (ein die Leiber Darbringen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer) (Röm. 12,1).

Ja, die Heiligkeit der Gläubigen ist durchweg *Motiv* des ethischen Handelns. Die gesteigerte Reinigung in Enthaltung nicht bloss vom Tun der Laster, sondern von ihrer blossen Erwähnung (Eph. 5,3) wird gefordert *καθὼς πρόπει ἁγίοις*, wie es Heiligen geziemt. Als *Erwählte* Gottes, Heilige und Geliebte werden sie aufgefordert, ein Herz des Erbarmens, der Güte, der Demut, der Sanftmut und der Langmut anzuziehen (Kol. 3,12). Und diese Begründung der ethischen Forderung ist nicht etwa nur ein Charakteristikum der spätern Paulinen, sie durchzieht das ganze Schrifttum des Apostels gleichmässig. Das Wort: „Gott hat uns berufen in Heiligung. Darum, wer hier (die Anweisungen des Apostels) verachtet, missachtet nicht einen Menschen, sondern Gott, denselben, der den heiligen Geist an uns verliehen hat“ (1. Thess. 4,7.8), ist Prämisse zu dem andern: „Gottes Wille, das ist eure Heiligung“ im gleichen Kapitel, das darauf in negativ und positiv gehaltene Ermahnungen auseinandergelegt wird. In 1. Kor. 6 ist der Heiligkeitszustand der Gläubigen die tiefste Nötigung zur Abwendung von den geschilderten Verirrungen. Unter Zugrundelegung der Auffassung, dass

es sich in den Heilstaten der Rechtfertigung und Heiligung um parallele Vorgänge handelt, gilt die gleiche Betrachtungsweise auch für Röm. 6: Auf Grund dieser Heilstaten, als solche, die sich für der Königsherrschaft der Sünde Abgestorbene ansehen (V. 11), sollen sie ihre Glieder Gott als Waffen der Gerechtigkeit darbieten (V. 13), sie in den Dienst der Gerechtigkeit zur Heiligung stellen (V. 19).

Aber wird so die ethische Handlungsweise des Christen nicht zu einem neuen Werkdienst, der zwar nicht mehr das dem Menschen günstige Gottesurteil bedingt, aber doch das Rechtfertigungsurteil hinterher durch das Werk sicherstellen, d. h. doch gleichsam selbst rechtfertigen soll? Bei oberflächlicher Betrachtungsweise drängt sich diese Auffassung der Sachlage fast auf. Der Vorwurf ist Paulus auch nicht erspart geblieben.

Er kann sich scheinbar auch auf die Tatsache stützen, dass Paulus keine absolute Heilsgewissheit kennt. Er läuft in strenger Selbstzucht nach dem Siegeskranz und wendet alles auf, um nicht doch noch zuschanden zu werden (1. Kor. 9,24–27). Den leicht befriedigten Korinthern hält er die Erzählung vom Zug der Israeliten durch die Wüste vor, wo die vorangegangene Erwählungstat und mitfolgende übernatürliche Erhaltung doch die Ungehorsamen nicht vor dem Verderben rettete: „Darum, wer sich dünkt, er stehe, der sehe zu, dass er nicht falle“ (1. Kor. 10, 1–14, besonders V. 12). Wiederholt betont der Apostel, dass gewisse Gruppen Fehlbarer im Gericht ausgeschieden werden (1. Kor. 6,7; Eph. 5,5). Neben die Güte stellt er die Strenge Gottes, ganz besonders vor die Augen der „eingefropften“ Heidenchristen (Röm. 11,22). Die Güte besteht nur für den, der selbst in ihr bleibt. Es gibt auch für die eingefropften Zweige eine Möglichkeit, wieder ausgeschnitten zu werden (11,22 b).

So scheint nicht der Glaube, sondern das Werk im Endgericht das Kriterium für die Annahme oder Verwerfung zu sein. Die Sachlage wird noch dadurch verschärft, dass bei Paulus wirklich nirgends jene Reflexion auf das Opfer Christi für die Tilgung der neu begangenen Sünden sichtbar wird, die in täglichem Geltendmachen der Sterbetat Jesu Trost und Annahmegewissheit findet. Hier sind Luther und seine Freunde über die paulinischen Aussagen in wesentlichen Punkten hinausgegangen.

Die Frage, ob da nicht eine nebeneingekommene Werkgerechtigkeit vorliege, ist also sehr ernst zu nehmen. Sie darf nicht durch Eintragungen späterer, auch richtiger Gedanken, leichthin behoben werden. Es ist aber umgekehrt auch rein wissenschaftlicher Anstand, den Tatbestand so lange nicht als Inkonsequenz abzulehnen, als man vermuten kann, doch eine *sachliche* Folgerichtigkeit entdecken zu können.

Und diese *lässt* sich bei Paulus aufzeigen. Das ethische Handeln des Christen ist für ihn kein *Werk*. Das Kennzeichnende des Werks, dass es ein günstiges Gottesurteil *verdienen* will, fehlt ihm. Der Gerechtfertigte ist und bleibt gerecht aus Gottesgerechtigkeit. Aber er verleugnet diese Rechtfertigungs- und Heiligungstat, wenn er die durch sie empfangene *Gabe*, den Geist, ungenützt lässt. Durch den Geist *hat* er die Möglichkeit, im Geiste zu wandeln. Mag ihm das Fleisch noch so viel Reizung, ja Niederlagen verursachen — Paulus rechnet damit, dass der Christ übereilt wird (Gal. 6,1), — er setzt den Glaubensakt in Permanenz, indem er ethisch konsequent mit der *neuen* Gabe, dem Geist, rechnet und nicht in fortgesetzter Fleischesknechtschaft seine erste Bejahung durch seine dauernde Verneinung verleugnet. Diese Sachlage hat Adolf Schlatter dadurch deutlich gemacht, dass er den Unterschied zwischen dem Rechtfertigungsgedanken und dem Heiligkeitsgedanken durch den Satz umschreibt, dass sich die Gemeinde durch den Heiligkeitsgedanken ihre *bleibende* Gemeinschaft mit Gott vorhält¹⁾. Man könnte zugespitzt wirklich sagen: Die aktive Heiligung ist *die Fortsetzung des Glaubens*, die *dauernde* Bejahung dessen, was der Glaube in der Rechtfertigung bejahte.

Der *Charakter* des neuen ethischen Handelns ist deshalb ein anderer als der des Werketuns. Es handelt sich beim Christen nicht um die Herstellung *des* Menschen, der schon preisgegeben ist, also weder um die Darstellung eines Ideals noch um die Beibringung von Verdiensten; es handelt sich um ein Leben im Festhalten und stetigen Bejahen des von Gott Gewirkten. So ist das neue Tun äusserlich zwar nichts anderes als die Beobachtung und Erfüllung längst bekannter Ordnungen der Gemeinschaft (Röm. 13,10; Gal. 5,23), aber unter einem neuen Gesichtspunkt. Wie schon der Glaube Gehorsam, d. h. das

¹⁾ Schlatter, Adolf, Die Theologie der Apostel², 1922, S. 329.

Geschenk des Gehörs (Röm. 1,⁵) gegen die Botschaft von der dem Menschen dargebotenen Gerechtigkeit aus Gott ist, so ist auch das ethische Handeln nichts anderes als Gehorsam, ein Gehörschenken gegen die Gabe der Gerechtigkeit zur Heiligung, die Gabe des Geistes (Röm. 6,¹⁵). Das ethische Verhalten geht so nicht wie das Werk auf die Erhöhung des *Menschen* aus. Es ist der *Dienst*, der Gottes Tat immerzu und für jede Zukunft bejaht. Die Christen dienen dem lebendigen Gott (1. Thess. 1,⁹). Ihre Glieder gehören Christus (1. Kor. 6,¹). Die Christen sollen unerschütterlich und unerschöpflich im Werke des *Herrn* werden (1. Kor. 15,⁵⁸). Einer ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht sich selber leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist (2. Kor. 5,¹⁵). Unser keiner lebt ihm selber und keiner stirbt ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn (Röm. 14,^{7.8}).

Es geht nicht um Gott *und* den Menschen, sondern nur um Gottes Sache durch neue Menschen. Die Verherrlichung Gottes ist das Ziel, die Verherrlichung der Gemeinde nur das Mittel. Die Christen dürfen nicht die sein, um derentwillen der Name Gottes unter den Heiden gelästert wird (Röm. 2,²⁴), der Name unseres Herrn Jesu Christi soll in ihnen verherrlicht werden (2. Thess. 1,¹²). Daraus erfließen auch die scheinbar bloss opportunistischen Anweisungen zur Rücksicht auf die andern, sich ohne Anstoss zu halten bei Juden, Griechen und der Gemeinde Gottes selbst (1. Kor. 10,³²). In diesem Zusammenhang steht auch das Gebot der Zartheit gegen die Schwachen (Röm. 14): Man darf nicht die, die in unzulänglicher Weise dem Herrn dienen, durch einen rücksichtslosen Eingriff in ihr Gewissen diesem Dienst überhaupt entfremden (V. 6).

Von diesen Grundlinien aus wird der Vorwurf, dass Paulus durch seine Ethik dem Glauben im Rechtfertigungsakt Abbruch tue und den letztern durch ein neues Werk wieder verdränge, haltlos. Die Ethik der Heiligung der Geheiligten ist vielmehr die dauernde Stellungnahme eben in jenem Geschehen der Rechtfertigung. Dass dem so ist, zeigt die Tatsache, dass beide Vorgänge aus dem Ineinanderwirken zweier Faktoren geschlossene Akte sind. Wie in der Rechtfertigung die Gottestat und der Glaube des Gerechtfertigten den Vorgang schliessen, so ist auch die Heiligung nichts anderes als ein schliessendes Eingehen auf das Tun Gottes. Das zeigt sich besonders auffällig in der Art,

wie Paulus den Philippnern ihre ethische Aufgabe mit der Betonung der Arbeit Gottes an ihnen zusammenstellt: *Schaffet* mit Furcht und Zittern an eurer Rettung, — *denn* Gott ist es, der in euch wirksam macht das Wollen wie das Wirken (Phil. 2,^{12.13}). Schon den Thessalonichern hat er im Kapitel nach den Paränesen zur Heiligung das Gebetswort zugerufen vom *getreuen* Gott, der sie durch und durch heiligen solle und an Geist, Seele und Leib untadelig erhalten werde bis zur Parusie (1. Thess. 5,²³).

So ist die Spannung, die wir vorhin an erster Stelle erwähnten, analog der Doppelgewirktheit der Rechtfertigung, die der Gerechtfertigte empfängt durch Jesus Christus *und* den Glauben. Die Paradoxie darf nicht aufgelöst werden. Die Heiligung ist nicht erfasst ohne den Wandel im heiligen Geist. Die Imperative *gehören* zu den Indikativen.

Die zweite Gegensätzlichkeit in den ethischen Aussagen, nach der die Heiligkeit schon am Anfang des Christenlebens steht und sich dennoch erst im Ende voll erweist, ist durch das eben Ausgeführte schon mit erhellt. Fasst man die erste dieser Aussagen im Sinn einer Sündlosigkeitstheorie, dann ist allerdings unverständlich, wie noch von einem „Herstellen der Heiligkeit in der Furcht Gottes“ die Rede sein kann (2. Kor. 7,¹). Für eine idealistische Anschauung vom ethischen Weg ist umgekehrt nicht einzusehen, wie angesichts solcher Imperative die Behauptung einer Heiligkeit vor dem Betreten des neuen Weges ernst genommen werden dürfte. Mit diesen *beiden* einseitigen Betrachtungsweisen hat aber Paulus nichts gemein. Seine ethischen Aussagen haben ihren Ruhepunkt *alle* in Gott. Der Akt der Heiligung, der am Anfang des neuen Lebens steht, ist das Tun *desselben* Gottes, der die Heiligung als Weg wirkt und die Heiligkeit in der Parusie zur Vollendung bringt. Der Mensch als Mensch ist allezeit der Unfähige und fähig nur im Ergreifen der Gabe. Das Neue ist in der Heiligung, zu der uns Christus ohne unser Zutun geworden ist (1. Kor. 1,³⁰), schon so ganz gegeben wie in der Heiligkeit, zu der er die Seinen am Tage der Parusie vollendet haben will. Die Reinigung, die dem Christen als dem zwischen diesen Gotteszeiten Stehenden zugemutet wird, ist nur vermöge seines zwiespältigen Zustandes eine sukzessive, die nur unter steter Versuchlichkeit und unabwendbarem Kampf denkbar ist. Darum sind auch Unter-

brechungen des ethischen Handelns vorauszusehen. Aber sie dürfen unter keinen Umständen leicht genommen werden. Wenn Paulus sie nicht mit dem Wort „Sünde“ belegt, so hat das seinen Grund darin, dass er die Sünde nicht einfach als eine psychologische Gegebenheit, sondern als eine ausserhalb des Menschen objektiv bestehende Macht betrachtet und in seiner Auffassung vom Geist als dem konstanten Assistens der Heiligen. Auf ihn ist seine Aufmerksamkeit gerichtet. Ja, hierin zeigt sich gerade seine ethische Blickrichtung: Er kennt von jetzt an niemand mehr nach dem Fleische (2. Kor. 5,16). Er rechnet grundsätzlich mit dem Neuen, bei sich und andern. Er vergisst, was dahinten ist, und streckt sich aus nach dem, was vor ihm ist (Phil. 3,12 f.). Auch für die dunkelsten Stunden der Untreue hat er einen Ausblick in das Licht des Zukünftigen. Er kennt zwar eine Sündentraurigkeit auch im Christenstand, aber es ist eine göttliche Traurigkeit, die eine nicht zu bereuende Reue wirkt (2. Kor. 7,10 ff.). In solcher Traurigkeit wendet sich der Fehlende mit neuer Zuversicht dem Geiste zu, um sich erneut auf die *eine* Seite im Widerstreit zwischen Geist und Fleisch zu stellen. Er wagt das Geheimnis des neuen ethischen Handelns: mit der Macht zu leben, die vorerst schmerzt, ehe sie aufrichtet, abbricht, indem sie beschenkt. Nüchtern weiss Paulus um alle abwärtslockenden Möglichkeiten, aber als der, der empfangen hat, hält er sich auch in diesem zwischenzeitlichen Zustand doch mit voller Bejahung schon an die Erfüllung.

So erweisen sich die beiden Spannungen, die wir auseinander gehalten haben, als zusammengehörig. Der zwiespältige Charakter des Christen ist begründet in dem Zwischendrin seines gottesgeschichtlichen Standortes. Beide Aussagen über die Heiligung, die passivische und die aktivische, sind notwendige Resultanten dieser Sachlage. Die Polarität der ethischen Lage des Christen ist wesentlich. Die eine Aussage erheischt zur Ergänzung auch die andere.

Aber durch alles bisher Gesagte scheint die ethische Hauptfrage immer noch ungelöst zu sein. Der naive ethische Frager verlangt nach einer Antwort auf sein: *Was* sollen wir tun? Er fragt nach dem *Inhalt* der ethischen Aufgabe. Suchen wir nach einem Zentralprinzip der paulinischen Ethik, so werden wir auf die Linie geführt, die anhebt mit dem Satz: Gottes würdig zu wandeln (1. Thess. 2,12), sich fortsetzt in der Aufforderung:

So wir durch den Geist leben, so lasset uns auch durch den Geist wandeln (Gal. 5,²⁵), und ausmündet in die substantiellen Aussagen, die in Gal. 6,²² in der Aufzählung der Tugenden, die in der Liebe ihren Kulminationspunkt haben, eine volle Umschreibung finden. Die dort mitgenannte Askese ist nicht im technischen Wortsinn zu nehmen, und andere Ansätze zu askethischer Ethik gewinnen bei Paulus nicht prinzipielle Bedeutung. Wenn wir aber der Zentralanweisung der Liebe dort, wo sie Paulus am ausführlichsten und in unvergleichlicher Zartheit behandelt, in Phil. 2 und 1. Kor. 13 nachgehen, so muss uns gerade an der letztgennanten Stelle aufgehen, dass für Paulus auch das, was er Liebe heisst, nur unter Zugrundelegung dessen, was er im Hinblick auf die Ethik vom Geiste sagt, richtig verstanden werden kann. Unter den wertlosen Versuchen, das von Gott Geforderte zu erfüllen, führt er Vers 3 auch Taten an, die als Taten der Liebe gewertet werden könnten: die Hingabe der Habe, das Opfer des Leibes. Auch die Liebe kann nur aus dem Geiste wirklich getan werden. Auch in der Predigt der Liebe stellt Paulus den Menschen nicht ausserhalb des Empfangens, sondern stellt ihn nur tiefer in Gottes Wirksamkeit hinein. Es gibt für Paulus kein von Gott unabhängiges ethisches Handeln. Es wäre falsch gefragt, wollte man bei ihm nach einem Materialprinzip der Ethik fragen, das den Inhalt des Handelns unabhängig von der abhängigen Stellung des geheiligten Menschen beschriebe, etwa so, dass der Rückschluss gestattet wäre: Wer so und so handelt, der ist auch heilig. Eben diese Betrachtungsweise würde Paulus als unethisch beurteilen, weil sie das Heil vom Menschen aus aufbauen wollte. So lässt sich denn der Inhalt der ethischen Forderung besser als durch das Wort Liebe durch das scheinbar Kältere und Formalere: *Gehorsam* ausdrücken. Das Tun des göttlichen Willens, das Bleiben am Geist, ist wirklich der ganze Inhalt der paulinischen Ethik. Auch eine Liebe, die etwas anderes wäre, als der Gebrauch des von Gott zur Verfügung gestellten Vermögens durch den in sich unvermögenden Menschen, wäre keine wirkliche Liebe mehr, weil sie irgendwie doch die eigene Ehre statt Gottes Reich suchte. So ist die wahre Liebe nicht etwas, was dem Glauben als Ergänzung gegenüberträte, sondern selbst Glaube im vollsten Sinne des Worts. Der Streit, ob der Mensch durch den Glauben allein oder erst durch den Glauben, der

in Liebe tätig ist, das Heil erlange, ist unsachlich. Auch die wirkliche Liebe ist nur im Glauben möglich, also selbst eingebegriffen in jene Spannung, in der des Menschen Unvermögen und Gottes Macht erscheint. Auch eine Untersuchung über das Materialprinzip der paulinischen Ethik muss ihren Spannungscharakter als Wesensnotwendigkeit erweisen.

So fügt sich die Heiligung bei Paulus nach seinen verschiedenartigsten Aussagen ein in seine Grundgedanken. Auch im ethischen Tun tritt die Tat des Menschen nicht selbständig neben Gottes Tat. Auch in der Ethik des Paulus bleibt der Mensch, für sich genommen, der Sünder und Gott allein der Heilige. Die Kluft zwischen Gott und Mensch wird nicht gemindert, sondern nur von Gott aus überbrückt. Auch die Heiligung, die der Mensch unternimmt, ist nur verständlich als Gottes Tat. Die daraus erfließenden gegensätzlichen Aussagen sind nicht getrennt, psychologisch-historisch, sondern nur zusammengeschaut, aus der Sache erklärbar.

Als der katholische Philosoph Franz von Baader vor ungefähr hundert Jahren zur Zeit des aufstrebenden Idealismus dem *cogito ergo sum* des Cartesius sein *cogitor ergo sum* entgegenstellte, da durfte er nicht damit rechnen, gehört zu werden. Er sprach aber in diesem angefochtenen Wort die Grunderkenntnis alles religiösen, vorab des paulinischen Denkens aus, die auch für die Ethik grundlegend ist. Wenn diese Einsicht immer wieder von allerlei Gerank losgelöst, vagen Denkens auch in der Theologie überwuchert wurde, so ist doch unverkennbar, dass sie *die* Wahrheit ausspricht, die auf den Höhen der Religionsgeschichte immer wieder aufleuchtete: bei Augustin, in der Reformation, bei den Jansenisten und wohl vereinzelt auch in unserer Zeit.

Es ist ethisch gefasst die Einsicht, dass für den Menschen die höchste Aktivität nur im demütigsten Empfangen möglich ist. Gnade ist auch im Heiligkeitsstreben des Menschen das erste und das letzte Wort.

Bern.

Ernst GAUGLER.
