



Lukas Vischer: Die Auslegungsgeschichte von 1.Kor.6,1-11 Rechtsverzicht und Schlichtung

1. Ort und Zeitpunkt des Erscheinens

Lukas Vischer: Die Auslegungsgeschichte von 1.Kor.6,1-11, Rechtsverzicht und Schlichtung, Tübingen 1955. Habilitation.

2. Historischer Zusammenhang

In seiner Habilitationsschrift befasst sich Lukas Vischer bereits mit Themen, die er in späteren Jahren vertieft und ökumenisch erweitert hat: mit der rechtlichen Regelung des kirchlichen Lebens im Geist des Evangeliums und mit der Beziehung zwischen Kirche und Staat.

3. Inhalt

1.Kor.6,1-11 gehört zu den wenig beachteten Stellen des Neuen Testaments. Die Juden regelten damals ihre internen Konflikte vor einem jüdischen Gericht. Paulus fordert, dass die Christen analog ihre internen Konflikte vor einem christlichen Gericht regeln sollen, welches sich am Reich Gottes orientiert. - Die Exegese des Texts wurde in hohem Mass vom Gang der Kirchengeschichte bestimmt.

1) Zur Zeit der Alten Kirche hielt das kirchliche Gericht - im Sinne von Paulus - Christen im Konfliktfall davon ab, vor heidnische Richter zu treten. Der Bischof versuchte jeweils, die streitenden Parteien zu versöhnen. 2) Vom 4.Jh. an wurde das kirchliche Gericht zunehmend staatlich anerkannt und passte sich der staatlichen Praxis an. Umgekehrt wurde das staatliche Recht verkirchlicht. 3) Die Entfaltung kirchlicher Gerichtsbarkeit belastete das Amt der Bischöfe und beeinträchtigte deren geistliches Leben. Manche plädierten dafür, weltliche Geschäfte den Weltweisen zu übertragen. Rechtsverzicht forderten sie nur für die „Vollkommenen“. 4) Die Reformatoren schafften die bischöfliche Gerichtsbarkeit ab, akzeptierten mehrheitlich das staatliche Gericht und schränkten 1.Kor.6 durch Hinweis auf die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit (Röm.13) ein. Damit entfiel die Schlichtung innerhalb der Gemeinde. 5) Diese Interpretation der Reformatoren grenzt sich einerseits von der bischöflichen Gerichtsbarkeit ab, andererseits von den Täufern und ihrer pauschalen Ablehnung staatlicher Institutionen. Sie wirkt bis heute nach. 6) Die Pietisten betonten die Unvereinbarkeit christlicher Liebe mit Streit um irdische Dinge. Die Rationalisten deuten im Gefolge von Erasmus das anstössige *Gericht über Kosmos und Engel* nicht als zukünftiges Urteilen, sondern als gegenwärtiges Beurteilen. Die *Ungerechten* werden von Semler als Christen verstanden, die für das Schiedsrichteramt unfähig sind. - Ironie der Geschichte: Ausgerechnet die Französische Revolution forderte wieder Schiedsgerichte mit dem Ziel der Versöhnung. 7) Im 19.Jh. verlagerte sich das Interesse auf den historischen Hintergrund des Textes in Korinth. 8) Die gegenwärtige römisch-katholische Auslegung betont - unverändert seit dem Mittelalter – nicht die Versöhnung, sondern dient zur Begründung der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt. Im Protestantismus wird *Kosmos* heute als Inbegriff weltlicher Kräfte und Mächte verstanden; die *Engel* werden mit den jüdischen Völkerengeln gleichgesetzt. Die Bedeutung des Rechtsverzichts wird wieder stärker betont; ebenso die Besonderheit der Gemeinde gegenüber der Welt und ihre Selbständigkeit auch in äusseren Dingen. Dadurch wird die Voraussetzung geschaffen, den ursprünglich dreigliedrigen Zusammenhang des Textes 1.Kor.6,1-11 wiederherzustellen: Rechtsverzicht – Vermittlung innerhalb der Gemeinde – weltliches Gericht. Praktische Folgen dieser Sicht sind bisher allerdings nicht eingetreten.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE
DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE

Herausgegeben von

OSCAR CULLMANN, BASEL-PARIS · ERNST KÄSEMANN,
GÖTTINGEN · HARALD RIESENFELD, UPSALA · PAUL SCHUBERT,
NEW HAVEN (YALE) UND ERNST WOLF, GÖTTINGEN

1

Die Auslegungsgeschichte
von I. Kor. 6, 1-11

Rechtsverzicht und Schlichtung

VON

Dr. LUKAS VISCHER



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE
DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE

Herausgegeben von

OSCAR CULLMANN, BASEL-PARIS · ERNST KÄSEMANN,
GÖTTINGEN · HARALD RIESENFELD, UPSALA · PAUL SCHUBERT,
NEW HAVEN (YALE) UND ERNST WOLF, GÖTTINGEN

1

Die Auslegungsgeschichte
von I. Kor. 6, 1–11

Rechtsverzicht und Schlichtung

von

Dr. LUKAS VISCHER



1955

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN



Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

INHALT

EINLEITUNG	1
I. TEXT	3
II. EXEGESE DES TEXTES	5
III. GESCHICHTE DER AUSLEGUNG	21
1. Die alte Kirche	21
a) Die ersten drei Jahrhunderte	21
b) Die Väter vom vierten Jahrhundert an	29
2. Das abendländische Mittelalter	43
3. Das Zeitalter der Reformation	50
a) Humanismus	51
b) Luther, Zwingli und Calvin	53
c) Kommentare der Reformationszeit	62
d) Die Täufer	67
e) Die böhmisch-mährische Brüderunität	70
f) Die Sozinianer	75
4. Das 17. Jahrhundert	78
a) Römisch-katholische Kommentare	78
b) Vertreter der lutherischen Orthodoxie	82
c) Reformierte Theologen	84
d) Grotius, Lightfoot und Wettstein	87
5. Das 18. Jahrhundert	89
a) Pietismus	89
b) Übergangstheologie	91
c) Rationalismus	94
6. Das 19. Jahrhundert	99
a) Kritische Kommentare	99
b) Pietistische Kommentare	103
c) Biblische Theologen	105
d) Systematische Werke	108
7. Neueste Zeit	109
a) Römisch-katholische Auslegung	109
b) Protestantische Auslegung	113
8. Zusammenfassung	123
IV. SCHLUSS	131
Namenregister	137

ABKÜRZUNGEN

- GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller des Altertums,
herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- PG = Migne, Patrologia, series graeca.
- PL = Migne, Patrologia, series latina.
- Cramer = Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum, ed. J. A. Cramer,
t. 5 (in epistolas Sancti Pauli ad Cor.), Oxford 1844.
- Staab = K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche,
Neutestamentliche Abhandlungen t. 15, Münster 1933.
- CR = Corpus Reformatorum.

EINLEITUNG

I. Korinther 6, 1–11 gehört zu den wenig beachteten, um nicht zu sagen vergessenen Stellen des Neuen Testaments. Sie wird sehr selten einer Predigt zugrunde gelegt und ist sicher auch bei einer fortlaufenden Predigtreihe über den ersten Korintherbrief schon oft übersprungen worden. Und dabei ist dieser Text exegetisch nicht schwieriger als viele andere Texte! Diese Tatsache ist Grund genug, der Auslegungsgeschichte der Verse nachzugehen und zu untersuchen, was uns den Zugang dazu schwer macht. Wenn die Ursache davon nicht in der Unverständlichkeit des Textes liegt, ist es wahrscheinlich, daß sie in der Geschichte der Auslegung zu suchen ist.

I. TEXT

1. Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρῖνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἀγίων; 2. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρῖνοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρῖνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; 3. οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρῖνοῦμεν, μήτι γε βιωτικά; 4. βιωτικά μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε. 5. πρὸς ἐντροπήν ὑμῖν λέγω. οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδείς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρίναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; 6. ἀλλὰ ἀδελφός μετὰ ἀδελφοῦ κρῖνεται καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; 7. ἤδη μὲν ὅλως ἤττημα ὑμῖν ἐστὶν ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν. διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε; 8. ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ τοῦτο ἀδελφούς. 9. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται 10. οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὔ μέθυσοι, οὔ λοιδοροὶ, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. 11. καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

Der Text bietet keine schwerwiegenden textkritischen Probleme. Die Überlieferung ist ziemlich einheitlich, und wo Unterschiede vorliegen, läßt sich die ursprüngliche Lesart in den meisten Fällen verhältnismäßig leicht bestimmen.

In v. 1 fügen einzelne Handschriften (AP 69 al) vor ὑμῶν ein ἐξ ein; das ist eine Textvereinfachung und darum nicht ursprünglich. Am Anfang von v. 2 fehlt das ἢ in der Handschriftengruppe ℞. Es sprechen ebenso gute Gründe für wie wider die Ursprünglichkeit. Westcott und Hort stellen in v. 2 das Praesens κρῖνοῦσιν als gleichberechtigte Möglichkeit neben das Futurum κρῖνοῦσιν. Das Futurum gibt aber den bessern Zusammenhang. Wenn B in v. 5 statt λέγω λαλῶ liest, so erklärt sich das aus der Parallelstelle I. Kor. 15, 34. Im selben Vers verändern D G 69 1739 al ἐνι in ἐστίν. Οὐκ ἔνι ist zwar eine seltene Form, kommt aber bei

Paulus sonst noch vor (Gal. 3, 28, Kol. 3, 11). Es ist daher anzunehmen, daß es echt ist. D E aeth Or^{cat} Ath D* lassen *οὐδείς* weg, vermutlich um die doppelte Verneinung zu vermeiden. Die Handschriften, die *οὐδείς* nicht auslassen, haben es an verschiedener Stelle; bald steht es vor *σοφός* (B s C G P Aug Ambrst), bald dahinter (D³ L Chr Thdrt vg Pel Ambr); statt *οὐδείς* (B s C L) kann es auch *οὐδὲ εἷς* heißen (F G P). Diese Verschiedenheiten könnten ein Hinweis dafür sein, daß *οὐδείς* nicht ursprünglich ist. Peschitto erweitert *ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ* durch *καὶ τοῦ ἀδελφοῦ*. Der Text konnte aber im Syrischen nicht anders als mit dieser Erweiterung übersetzt werden; im Griechischen wäre dagegen das zweimalige *ἀδελφός* ungebräuchlich. In dem Ausdruck ‚zwischen dem Bruder‘ ist unausgesprochen, und dem andern Bruder‘ mitgemeint. In v. 6 setzt G *καὶ οὐκ ἐπὶ ἀγίων* hinzu. D liest *μετὰ* statt *ἐπὶ*. Die Handschriften mit Ausnahme von s D 3, 17, 74, 108, 116 al vg cop arm philox Or Cyp Aug Ambrst fügen in v. 7 nach *ἤδη μὲν* ein *οὖν* ein. Da erstens keine Folgerung vorliegt und *οὖν* sich zweitens leicht als Ergänzung verstehen läßt, ist es kaum ursprünglich. „*Ὀλωσ* fehlt in A sy^p aeth. Im selben Vers hat s pc *κρίμα* statt *κρίματα*. *κρίματα* ist mit der Bedeutung, die es hier hat, nämlich ‚Rechtshändel‘, sonst nicht bezeugt; das wird der Grund sein, warum s statt dessen den Singular gesetzt hat. *Κρίμα* ist dann im Sinne von ‚Gericht, Gerichtsurteil‘ verstanden (vgl. I. Tim. 5, 12)¹⁾. *Τοῦτο* in v. 8 ist besser bezeugt als *ταῦτα*. D E haben in v. 10 *οὐδέ* statt *οὔτε*; B D L schreiben *οὔτε μέθυστοι* statt *οὐ μ.*; D² L rücken die Hab-süchtigen vor die Diebe. All das sind Bestrebungen, den Text auszugleichen und darum sekundäre Lesarten. L P Clem Or^{cat} schieben ein *οὐ* vor *κληρ.* ein. In v. 11 fügen B C P min f m vg philox cop arm aeth *ἡμῶν* nach *κυρίου* ein. A D^c L philox lassen *Χριστοῦ* aus. Auch diese Varianten sind sekundär.

Die größte Schwierigkeit stellen im Text die Interpunktionen dar; sie können nicht überall mit Sicherheit gesetzt werden. So kann man z. B. zweifeln, ob v. 4 und v. 8 als Frage- oder als Aussagesätze aufzufassen sind. Der Text von B. Weiss setzt am Schluß von v. 4 einen Punkt und am Schluß von v. 8 ein Fragezeichen, die übrigen Editoren gehen umgekehrt vor. v. 2 kann man entweder als eine einzige oder als zwei selbständige Fragen verstehen. Die Verschiedenheit der Interpunktierung wird uns auch in der Geschichte der Exegese wieder beschäftigen müssen; es ergeben sich verschiedene Auslegungsmöglichkeiten daraus.

¹⁾ Theol. Wörterbuch III, 943 f.

II. EXEGESE DES TEXTES

Bevor die Geschichte der Auslegung dargestellt werden kann, ist eine Betrachtung der Stelle selbst notwendig. Es muß sich nämlich zuerst zeigen, wo die exegetischen Schwierigkeiten des Textes liegen. Die Verschiedenheit der Auslegung in der Geschichte der Kirche beruht ja – wenigstens zum Teil – gerade auf denjenigen Worten und Stellen, die unterschiedliche Deutungen zulassen. Es geht daher zunächst darum, einige exegetische Beobachtungen anzustellen und die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten sichtbar zu machen.

Die Mahnungen, die Paulus in den vv. 1–11 ausspricht, sind ein Stück eines Briefes und müssen auch als das verstanden werden. Die aufgeworfenen Fragen werden nicht erschöpfend behandelt. Paulus sagt nur so viel, als bei den Umständen in Korinth notwendig ist. Diese Feststellung darf aber seiner Mahnung nichts von ihrem Gewicht nehmen; man darf nicht etwa behaupten, sie habe zwar in der damaligen Lage der Gemeinde ihren Sinn gehabt, sei aber heute für die Kirche nicht mehr oder nur in ganz allgemeiner und reduzierter Form von Bedeutung¹⁾. Die neutestamentlichen Gebote sind alle in eine besondere Situation hineingesprochen; unsere Stelle unterscheidet sich darin grundsätzlich nicht von anderen Stellen.

Die Stelle besteht aus einer Reihe von eindringlichen Fragen. Es liegt Paulus offenbar daran, in fast übertreibender Deutlichkeit zu reden. Dreimal in den elf Versen kehrt die Wendung ‚wisset ihr nicht‘ wieder; sie enthalten auch lebhaft und anschauliche Gegenüberstellungen; besonders auffallend ist die parallele Konstruktion in den vv. 5b–6 und 7–8. Auch die zugespitzten Bezeichnungen für die Heiden in v. 1 und

¹⁾ Der situationsgebundene Charakter der Mahnung wird gerade bei dieser Stelle gerne ausgenutzt. *Heinz-Dietrich Wendland* hat zwar recht, wenn er zunächst sagt: „Paulus gibt hier nicht eine grundsätzliche Lösung der Frage, wie sich die christl. Gemeinde zur staatlichen Rechtsordnung zu stellen habe“; zu weit geht aber der folgende Satz: „Er gibt nur eine Weisung in diesem ganz bestimmten Fallo“ (*Die Briefe an die Korinther*, NT deutsch 1948⁵, p. 34).

v. 4 (die ‚Ungerechten‘ und die ‚bei der Gemeinde Verachteten‘) gehören zu dem pointierenden Stil des Abschnittes. Gerade diese Ausdrücke sind aber in der Geschichte der Auslegung sehr verschieden verstanden worden.

Unser Kapitel schließt sich eng an das vorhergehende an. Dort hat Paulus gegen ein Glied der Gemeinde Stellung genommen, das Blutschande getrieben hatte. Er hat Ausstoßung aus der Gemeinde verlangt; denn die Gemeinde soll rein sein; natürlich nicht in dem Sinne, daß die Korinther überhaupt mit keinem sündigen Menschen zusammenkommen sollen. Paulus verwahrt sich gegen diese falsche Ausdeutung seiner Forderung. Über die ‚draußen‘, die Sünder, die nicht zur Gemeinde gehören, will er, Paulus, nicht richten; über sie wird Gott richten. Die Korinther sollen bloß dafür sorgen, daß der Sünder *in ihrer Mitte* nicht ungestraft bleibe. Das Wort ‚richten‘ in 5, 13 gibt den äußern Übergang zu der Mahnung in Kap. 6, nicht vor heidnischen Richtern zu streiten, ja überhaupt auf sein Recht zu verzichten. Auf den ersten Blick scheint diese Forderung das Kap. 5 von 6, 12 ff. zu trennen; dort ist dann wieder wie in Kap. 5 von Unzuchtssünden die Rede. Das ist aber nicht der Fall. Unser Abschnitt ist auch innerlich mit dem Vorausgehenden verbunden. Er steht auf dem Hintergrund, den der Schluß von Kap. 5 gibt: die *reine* Gemeinde in der Welt. Diese Reinheit soll sich nicht nur beim strafenden Gericht gegen den Sünder bewähren, sondern auch dann, wenn es darum geht, Streitigkeiten zwischen Gemeindegliedern aus der Welt zu schaffen. In allen Dingen soll die Gemeinde frei von der übeln Nachrede der Heiden sein ¹⁾).

Der Abschnitt zerfällt in drei Teile: 1. vv. 1–6. Es ist der Heiligen nicht würdig, eine Streitsache vor heidnische Richter zu bringen (1). Sie werden einst ein viel größeres Gericht ausüben; sie werden über Welt und Engel richten (2 und 3). Sollten sie da nicht imstande sein, mit ihren Händeln selbst fertig zu werden? Ein Weiser der Gemeinde soll an Stelle des heidnischen Richters als Schiedsrichter zwischen den Brüdern vermitteln. 2. vv. 7–8. Paulus geht über die Lösung in v. 5, die er ja nur in Frageform hingestellt hat, hinaus. Es ist schon eine schwere Niederlage für euch, daß in der Gemeinde überhaupt Händel vorkommen. Die Heiligen sollten es vorziehen, sich Unrecht antun zu lassen, und das Gut, um das gestritten wird, fahren lassen. Statt dessen tun sie selbst einander Unrecht an und berauben einander. Wenn sie bereit wären, Unrecht zu leiden, könnte es ja gar nicht zu einem Prozesse kommen. 3. vv. 9–11.

¹⁾ Auf diesen innern Zusammenhang hat vor allem *Ferd. Chr. Baur*, Theologische Jahrbücher 1852, p. 9 hingewiesen.

Nun sollen sie es sich aber gesagt sein lassen, daß diejenigen, welche Unrecht tun, vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind. Etliche unter den Korinthern sind wohl Missetäter gewesen; jetzt gilt aber, daß sie sich in der Taufe abgewaschen haben, daß sie geheiligt und gerechtmacht worden sind.

Die Mahnung bewegt sich auf zwei Ebenen, ohne daß dadurch allerdings ein Widerspruch entstände. Paulus beginnt bei dem konkreten Mißstand in Korinth: die Christen laufen zu den Heiden. Das sollen sie nicht tun. Sie sollen ihre Streitigkeiten nicht so ernst nehmen, sondern sie einem Vermittler anvertrauen. Paulus greift nun aber den Ursprung des ganzen Mißstandes an: das Rechtsuchen überhaupt. Er fordert sie auf, sich lieber Unrecht tun zu lassen. Dadurch daß er seine Mahnung in dieser Weise radikalisiert, wird erst die eigentliche Absicht seines ersten Vorschlags sichtbar. Die zweite Mahnung steht darum durchaus in derselben Linie wie die erste. Paulus hat ja auch dort nicht einfach die Absicht, ein Gemeindegericht einzusetzen, sondern die Vermittlung durch die Weisen der Gemeinde soll den Streit aus der Welt schaffen; sie ist überhaupt nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Streitenden ein Stück weit auf ihr Recht verzichten.

Wir betrachten die drei einzelnen Teile des Abschnitts näher.

I. v. 1 Bringt es einer unter euch, der eine Streitsache mit einem andern hat, über sich, vor den Ungerechten sich richten zu lassen und nicht vor den Heiligen?

Die Forderung, Streitfälle innerhalb der Gemeinde zu erledigen, hat keine unmittelbaren Parallelen im Neuen Testament. Wohl ist an verschiedenen Stellen von der Gemeindegerechtigkeit, von der Ausstoßung und Zurechtweisung der Sünder die Rede (I. Kor. 5, I. Tim. 1, 18 ff., I. Tim. 5, 19–20), nirgends aber von einer Gemeindeentscheidung über einen Streitfall zwischen zwei Gemeindegliedern. Lk. 12, 14 scheint zunächst sogar solchem Richten zuwiderzulaufen. Doch das ist nur Schein. Jesus weist dort die Zumutung ab, einem Bittsteller gegenüber seinem Bruder in einem Erbstreit Recht zu verschaffen. Er zeigt, daß die Habsucht die Wurzel dieser Bitte ist; der Streit würde gegenstandslos, wenn der eine Bruder auf sein Erbgut verzichtete. Jesus ist nicht da, sich solcher Streitigkeiten anzunehmen. Die Stelle entspricht also vv. 7–8 in unserem Abschnitt; damit entspricht sie aber auch der Grundabsicht des vv. 1–6.

Sieht man auf den Grund der Mahnung, so zeigt sich sogleich, daß sie einem weiteren neutestamentlichen Zusammenhang angehört. Paulus

will die Gemeinde in ihrer Reinheit gegenüber der Welt bewahren; sie soll auch in Rechtsfällen nicht auf die Mitwirkung der Heiden angewiesen sein. Man denkt da an Stellen wie 2. Kor. 6, 14 ff. u. a. Offenbar hat Paulus auch in einem früheren Brief an die Korinther ähnliche Weisungen gegeben.

Historisch läßt sich das Gebot aus dem Judentum herleiten. Die Juden hüteten sich, bei Nichtjuden Recht zu suchen. Sie hatten in allen Gemeinden, auch in der Diaspora, ihre eigenen Gerichte und richteten nach ihrem eigenen Recht.

Wir erfahren etwas von der jüdischen Gerichtsbarkeit aus dem neuen Testament selbst; vgl. Acta 9, 2; 22, 19; 26, 11; 2. Kor. 11, 24; Acta 18, 12–16. Aus diesen Stellen ersieht man, daß die jüdische Gerichtsbarkeit sich nicht nur auf zivilrechtliche Fälle erstreckt hat, sondern daß es den jüdischen Gerichten auch zustand, Strafen zu verhängen. Die Strafgerichtsbarkeit wird allerdings gewissen Einschränkungen unterworfen gewesen sein; in zivilrechtlichen Fällen hatten die Juden freie Hand. Der römische Staat anerkannte ihre Gerichtsbarkeit. Lucius Antonius (50/49 v. Chr. Praeses von Asia) z. B. gestand sie den Juden von Sardes in einem Schreiben an den Senat der Stadt ausdrücklich zu. „Die Juden, unsere Mitbürger, kamen zu mir und wiesen darauf hin, daß sie ihre eigene Gerichtsversammlung nach den Gesetzen ihrer Heimat von Alters her gehabt hätten und auch ihren eigenen Ort, wo sie Rechtsstreitigkeiten und Händel richteten. Sie forderten, daß es ihnen erlaubt sei, das so zu halten und ich entschied, ihnen das zu wahren und zu gestatten“¹⁾. Auch in späterer Zeit blieben diese Sonderrechte anerkannt; nicht einmal die späte christlich-kaiserliche Gesetzgebung hob sie auf. Cod. Theod. II, 1, 10 = Cod. I, 9, 8 (Erlaß der Kaiser Arkadius und Honorius vom Jahre 398) und Cod. Theod. XVI, 8, 8.

Die Juden waren aber auch verpflichtet, ihr Recht nicht bei den Heiden zu suchen. Git 88^b Bar: „R. Tarphon (um 100) hat gesagt: Überall, wo du Gerichtskollegien der Nichtisraeliten findest, auch wenn ihre Gerichte denen der Israeliten entsprechen, bist du nicht berechtigt, mit ihnen in Verbindung zu treten; denn es heißt: Dies sind die Rechtssatzungen, die du ihnen vorlegen sollst (Ex. 21, 1), ‚ihnen‘ (den Israeliten) und nicht den ‚Fremden‘ (Nichtisraeliten).“ Wenn dieser Satz auch erst von 100 nach Chr. stammt, so ist das darin ausgesprochene Gebot doch älter. Ein entsprechender Text findet sich in Tanchuma, mishpathim 3. — Mech. zu Ex. 21, 1, p. 246 (ed. Horovitz-Rabin) heißt es: „R. Eleazar ben Azarja (um 100) hat gesagt: Siehe, wenn die Gojim nach dem Rechte Israels entscheiden, darf ich daraus entnehmen, daß ihre Entscheidungen gültig sind? die Schrift sagt lehrend:

¹⁾ Jos. Antt. XIV, 10, 17. Auch in Antt. XVI, 6, 2–4 berichtet Josephus von einer Bestätigung der jüdischen Rechte durch den Kaiser; er führt einen kaiserlichen Brief an. Vergleiche auch Origenes, ep. ad Africanum de hist. Susannae 14 (PG 11, 81 s.). Origenes behauptet, daß die Juden heimlich sogar Todesurteile ausgesprochen hätten.

dies sind die Rechtssatzungen Ex. 21, 1; du darfst das Ihrige (Streite der Nichtjuden) richten, aber sie dürfen nicht das deinige richten.“ Eine späte Wiederholung des Verbotes in Schulchan Aruch IV, 26. (Strack)-Billerbeck 3, 363 führt noch einen weiteren Beleg an.

Auch gewisse religiöse Gemeinschaften trennten sich durch eine eigene Gerichtsbarkeit von ihrer Umwelt. Bekannt ist das für die Mysteriengemeinschaft der Jobakchen (Dittenberger, Sylloge III³, Nr. 1109, Z. 90 ff.). Außerdem gab es in Attika Vereine, die in gewissen Fällen untersagten, die staatlichen Gerichte in Anspruch zu nehmen (Ziebarth, Griechisches Vereinswesen, p. 174).

τολμᾶ: gewöhnlich bedeutet das Wort ‚wagen, sich getrauen‘. Diesen Sinn hat es aber hier nicht. Es bedeutet hier: über sich bringen. Es trifft mehr die Unverschämtheit als den Mut. Προῦγμα ἔχειν πρὸς ist der technische Ausdruck für ‚einen Rechtshandel haben‘¹⁾ und ist in der Profanliteratur mehrmals belegt²⁾. Auch I. Thess. 4, 6 liegt wohl derselbe Gebrauch vor. Ἀγιοι bezeichnet wie immer die christliche Gemeinde (vgl. Röm. 15, 25; Eph. 1, 1; Phil. 1, 1). Mit den ἄδικοι sind zweifellos die Heiden gemeint. Der Ausdruck ist zwar etwas ungewöhnlich. Paulus konnte aber die Heiden als ‚Ungerechte‘ bezeichnen (vgl. Röm. 1, 18; 1, 29; 2, 8; I. Clem. 45, 4; 60, 3). ‚Ungerecht‘ ist ihm der zusammenfassende Ausdruck für alles heidnische Wesen. Das Wort ist nicht im moralischen Sinne gemeint; den Heiden fehlt die eigentliche, die göttliche Gerechtigkeit des kommenden Reiches. Das Wort weist vorwärts auf v. 8 „Ungerechte werden das Reich Gottes nicht erben“. Es zeigt sich schon hier, daß die Erwartung des göttlichen Reichs den Forderungen des Paulus ihre besondere Dringlichkeit gibt. Daß Paulus den Ausdruck „ungerecht“ hier wählt, erklärt sich daraus, daß er zeigen will, wie verwunderlich das Vorgehen der Korinther ist; denn wie kann man bei Ungerechten sein Recht suchen wollen?³⁾ v. 1 ist hier als Fragesatz übersetzt. An sich könnte auch eine Tatsache konstatiert sein: „Einer bringt es über sich . . .“⁴⁾ Das ist aber kaum der Fall. Eine echte Frage liegt allerdings nicht vor. Paulus rügt in der Frageform eine ihm bekannte Tatsache. Ihre Unerträglichkeit wird bereits durch den scharfen Gegensatz von ‚Ungerecht‘ und ‚heilig‘ deutlich und muß nicht eigens hervorgehoben werden.

¹⁾ Lietzmann, an die Korinther I/II, 1949¹, p. 25.

²⁾ Belegstellen bei Joh. Weiss, der erste Korintherbrief, Meyerscher Kommentar 1910, p. 146.

³⁾ Auf diesen Widersinn weist Chrysostomus besonders hin. Er hält die Heiden allerdings für moralisch ungerechte Richter (PG 61, 132).

⁴⁾ So z. B. von Hofmann, Die heilige Schrift des NT, Bd. 2, Abt. 2, p. 115.

v. 2. Oder wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, seid ihr dann nicht einmal würdig, über ganz geringe Sachen zu richten?

Paulus begründet sein Verbot damit, daß er die Korinther auf ihre hohe Berufung hinweist: sie sollen einst die Welt richten. Das macht es widersinnig, daß sie sich jetzt von Heiden richten lassen. Mit einem Schluß a maiore ad minus fährt er weiter: wenn ihr dazu berufen seid, letztes Gericht zu üben, dann solltet ihr schon jetzt imstande sein, eure Streite untereinander zu erledigen.

Mit dem Gericht über die Welt ist an das künftige Gericht gedacht. *Κρινοσσω* könnte allerdings auch als Gegenwart verstanden werden. Dann wäre etwas ähnliches wie I. Kor. 12, 10 gemeint. Da aber in v. 3 sicher ein Futurum vorliegt, ist nicht einzusehen, warum hier ein Praesens stehen sollte.

Mit dem „wisset ihr nicht?“ weist Paulus auf etwas hin, das den Lesern längst bekannt sein sollte und das sie ihm bei einiger Aufrichtigkeit sofort zugeben müssen. Im übrigen neuen Testament erfahren wir aber wenig über eine Mitwirkung der Christen am Endgericht. Matth. 19, 28; Lk. 22, 30 ist von dem Gericht der zwölf Jünger über die zwölf Stämme Israels die Rede. II. Tim. 2, 12 heißt es, daß die Christen am Ende mit ihrem Herrn herrschen werden (*συμβασιλεύειν*, vgl. auch Pol. 5, 2). Auch Stellen aus der Apokalypse gehören in diesen Zusammenhang (20, 4; 2, 26–27). Zahlreich sind dagegen die Parallelen im Spätjudentum. Die Vorstellung dient allerdings dort nie dazu, die Fähigkeit, auch hier auf Erden zu richten, herauszustellen. Diese Argumentation scheint Paulus eigen zu sein.

Dan. 7, 22 heißt es: . . . *ἕως τοῦ ἐλθεῖν τὸν παλαιὸν ἡμερῶν καὶ τὴν κολίαν ἔδωκε τοῖς ἁγίοις τοῦ ὑψίστου καὶ ὁ καιρὸς ἐδόθη καὶ τὸ βασιλεῖον κατέσχον οἱ ἅγιοι*. Sapientia 3, 8: „Die Seelen der Gerechten werden Völker richten, und der Herr wird ihr König sein in Ewigkeit.“ Vgl. auch Ps. 149, 6 ff. Hen. 1, 9 (vgl. Jud. 14) ist eher von einer Mitwirkung der Engel die Rede, dagegen ist Hen. 38, 5; 48, 9; 98, 12; 108, 12 zu vergleichen. Hen. 95, 3 heißt es z. B. „Der Herr wird die Sünder abermals in eure Hand übergeben, um nach euerem Belieben Gericht über sie zu halten.“ Hen. 96, 1: „Hofft, ihr Gerechten, denn plötzlich werden die Sünder vor euch umkommen und ihr werdet über sie nach euerem Belieben herrschen.“ Vgl. Jubil. 24, 29. Diese Erwartung ist offenbar ins Urchristentum übergegangen, so daß ein jeder darauf angesprochen werden konnte.

An den angeführten Stellen ist meistens vom Gericht über die Völker die Rede. Hier aber vom Gericht über die Welt. Die jüdische Vorstellung hat sich also in charakteristischer Weise verändert. Bei dem Wort *κόσμος*

denkt Paulus wohl an die Menschen des Unglaubens, an die nicht Geheiligten, vielleicht meint er aber damit bereits hier alle weltlichen widergöttlichen Mächte.

¹ *Ἐν ὑμῖν* wird gewöhnlich mit ‚durch euch‘ wiedergegeben; es müßte dann aber eigentlich *ὑπὸ* heißen. Man könnte auch *ἐν* ‚in euerm Kreise‘ übersetzen; dann wäre ‚inmitten eures Richterkreises‘ gemeint¹). Da allerdings mit ‚der Welt‘ als Angeklagtem das Bild sich schwer durchführen läßt, ist eher anzunehmen, daß *ἐν* im sonst nicht gebräuchlichen Sinne von *ὑπὸ* gebraucht ist.

Κριτήριον bedeutet gewöhnlich Gerichtshof, Tribunal²). Diesen Sinn kann es aber hier nicht haben. Verschiedene Ausleger haben zwar versucht, die Stelle so zu erklären, daß die übliche Bedeutung nicht verändert wird. Die einen lassen auch den zweiten Satz noch von ‚wisst ihr nicht?‘ abhängen und übersetzen dann: wißt ihr nicht, . . . daß, wenn die Welt von euch gerichtet wird, es eurer unwürdig ist, von geringen Höfen gerichtet zu werden?³) Die andern nehmen den Satz als Aussage: . . . es ist eurer nicht wert, von geringen Höfen gerichtet zu werden!⁴) Viel besser paßt es aber in die Gedankenführung, wenn man eine selbständige Frage annimmt und dann *κριτήρια* wie auch in v. 4 im Sinne von ‚Rechthändel‘ versteht⁵). Auch die Parallelität zu v. 3 führt zu diesem Schluß.

v. 3 Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden? wie vielmehr dann über Dinge des gewöhnlichen Lebens!

Der Gedanke des vorigen Verses wird hier gesteigert: nicht nur die Welt, sondern sogar die Engel! *κόσμος* ist ein allgemeiner, nicht näher bestimmter Ausdruck; bei den *ἄγγελοι* denkt Paulus ausdrücklich an die Engelmächte. Darin liegt die Steigerung von v. 2 zu v. 3. Zugleich wird auch der Schluß a maiore ad minus gesteigert wiederholt. Wie solltet ihr da nicht die gewöhnlichen irdischen Dinge richten können.

Von einem Gericht der Heiligen über die Engel teilt sonst das Neue Testament gar nichts mit. Wir wissen bloß, daß das Gericht Gottes über sie ergehen soll (2. Petr. 2, 4; Jud. 6; Apk. 20)⁶). Auch im Spätjudentum

¹) Zu dieser Bedeutung von *ἐν* vgl. Pseudo-Heraklit ep. 4, 6; Epiktet 3, 22, 8 u. a.

²) Vgl. Jak. 2, 6; Dan. 7, 10, 26; Const. Ap. II, 45 u. a.

³) G. Billroth, Comm. zu den Briefen des Apostels Paulus an die Korinther, p. 75.

⁴) Heydenreich, Comm. in priorem divi Pauli ad Cor. ep., 1825; vgl. von Hofmann,

o. c.

⁵) Dafür findet sich auch außerhalb des NT ein Beleg: Diod. I, 72.

⁶) Im Alten Testament: Jes. 24, 21 ss. Im Spätjudentum: Hen. 10, 12; 54, 5 s.; 55, 4; Hen. 90, 21–25; 91, 15.

liegen für diese Vorstellung keine ausdrücklichen Parallelen vor. Wohl aber wird verschiedentlich gesagt, daß die Heiligen am Ende der Zeit über den Engeln stehen werden und größere Herrlichkeit empfangen sollen.

In der Apok. Baruch 51, 12 heißt es: „Die Herrlichkeit wird alsdann bei den Gerechten größer sein als bei den Engeln.“ Jubil. I, 24 s.: „Und sie sollen alle Kinder des lobendigen Gottes heißen und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind.“ Die Könige und Edlen in Ps. 149, 8 scheinen manchmal auf Engel gedeutet worden zu sein (M. Dibelius, Geisterwelt bei Paulus, p. 12). Bei einigen neutestamentlichen Stellen könnte der Gedanke des Engelgerichtes wenigstens im Hintergrund stehen (I. Petr. I, 12; Eph. 3, 10; I. Kor. 2, 8).

Es ist nicht ersichtlich, ob Paulus hier an bestimmte Engel gedacht hat. Er könnte an die gefallenen bösen Engel denken; er könnte aber auch ein Gericht über die Gesamtheit der Engelmächte im Auge haben. Das zweite ist das Wahrscheinlichere. Gelegentlich wurde auch die Ansicht geäußert, Paulus rede hier von Völkerengeln¹⁾. Das würde an sich gut in den Zusammenhang passen: meidet die Gerichtshöfe der Heiden; denn ihr werdet über die Obrigkeitengel richten. Man kann auch auf Stellen im Henochbuch hinweisen. 38, 5 heißt es, daß Könige und Machthaber in die Hände der Gerechten gegeben werden sollen²⁾ und 90, 21–25 ist das Gericht Gottes nicht nur über die gefallenen, sondern auch über die 70 Völkerengel geschildert. Wenn aber Paulus daran gedacht haben sollte, hätte er seinen Gedanken deutlicher zum Ausdruck bringen müssen. Wenn er das unbestimmte *ἄγγελοις* braucht, so liegt ihm offenbar nicht daran, seine Aussage näher zu umschreiben.

Weder in v. 2 noch in v. 3 wird gesagt, wie das Gericht ergehen soll und wie man sich die Mitwirkung der Heiligen des nähern zu denken hat. Gerade diese Frage hat aber die Ausleger zu allen Zeiten stark beschäftigt. Man wird darüber nicht viel mehr sagen können, als daß Paulus in Übereinstimmung mit den jüdischen Stellen an ein wirkliches ‚richten‘ und nicht an ein bloßes *ἐλέγχειν* gedacht hat.

Sowohl in v. 2 als in v. 3 wird eine endzeitliche Erwartung in Erinnerung gerufen. Die Würde, die das Reich den Berufenen bringen wird, soll in der Gemeinde von Korinth nicht bloß eine Rede und Hoffnung sein. Sie soll sich vielmehr schon jetzt im Handeln erweisen. Das Schwergewicht der Argumentation liegt nicht auf den Einzelheiten der jüdisch

¹⁾ M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909, p. 10 ff.; O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946, p. 171.

²⁾ Vgl. Hon. 48, 9.

geprägten Vorstellungen in den vv. 2 und 3. Man könnte sie sich allenfalls durch andere Vorstellungen ersetzt denken. Das Schwergewicht liegt auf dem Gedanken, daß die Herrlichkeit des kommenden Reiches unter den Christen schon jetzt eine Sonderstellung bewirkt, die sie über die Umwelt und ihr Recht hinaushebt. Wie bereits der Ausdruck *ἄδικοι* in v. 1 hat deutlich werden lassen, zeigt es sich auch hier wieder, daß der ganze Abschnitt von der Erwartung des göttlichen Reiches getragen ist.

v. 4 Wenn ihr nun Rechtshändel über Dinge des gewöhnlichen Lebens habt, so setzt ihr gerade die, welche bei der Gemeinde verachtet sind, zu Richtern!

Gerade die Heiden, die doch zu jenem *κόσμος* gehören, über den ihr einst richten sollt, die darum bei euch gering geachtet sein sollten, setzt ihr zu Richtern über eure kleinen Alltagshändel! *Βιωτικά* am Schluß von v. 3 bedeutet ‚Dinge des gewöhnlichen Lebens‘, ‚Angelegenheiten, die Geld und Gut betreffen‘. *Β. κριτήρια* heißt dann ‚Eigentumshändel‘. Es stellt sich allerdings genau wie in v. 2 nochmals die Frage, ob *κρ.* diesen Sinn haben kann. Sie ist aber hier wie dort zu bejahen. Es ist nämlich nicht einzusehen, wie der Satz sonst einen Zusammenhang ergeben soll.

Gelegentlich ist allerdings der Versuch gemacht worden, ihm unter Beibehaltung der üblichen Bedeutung von *κρ.* einen Sinn zu geben. So hat z. B. *von Hofmann* darauf hingewiesen, daß *ἔχειν* und *κριτήρια* nicht zusammengehören können. Er übersetzt mit etwas gekünstelter Interpunktion: zu Gerichten über irdische Dinge, setzt, wenn ihr doch Verachtete in der Gemeinde habt, gerade diese ein (Die heilige Schrift, Bd. 2, Abt. 2, 1872², p. 118). Auch *Meyer*, Komm. über das NT, 5. Abt., 1. Aufl., p. 100 behält den Sinn von *tribunal* bei. – Der Ausdruck *β. κρ.* erinnert an eine jüdische Unterscheidung. Die rabbinischen Gelehrten unterschieden zwischen Geldprozessen (*דיני קטנות*) und Kapitalprozessen (*דיני נפשות*), bei denen es um Leib und Leben ging. Bei diesen waren 23 Richter zu einem Entscheid nötig, bei jenen genügten drei. *Sanh.* I, 1; I, 4; IV, 1; vgl. (Strack-) *Billerbeck* 3, 364. Der Unterschied wird konsequent durchgeführt.

Die zweite Hälfte von v. 4 kann man entweder als Aussage- oder als Fragesatz verstehen oder auch als Befehlssatz. Nimmt man den Satz a) als Aussage, dann muß man unter den ‚Verachteten‘ die Heiden verstehen. Die Übersetzung lautet dann etwa: wenn ihr Händel habt, dann wißt ihr nichts besseres zu tun als die Heiden zu Richtern zu machen; zur Beschämung sage ich euch das. Gegen diese Deutung hat man zwei Bedenken geltend gemacht: erstens könne Paulus die Heiden nicht als ‚Verachtete‘ bezeichnen und zweitens bedeute *καθ.* einsetzen im engsten Sinne, nämlich ‚Vollmacht geben‘, ‚ins Amt setzen‘ und das sei den Christen gegenüber den Heiden gar nicht möglich gewesen; man müsse darum

unter den ‚Verachteten‘ geringgeachtete Mitglieder der Gemeinde verstehen. Auch wenn man diesen Bedenken zustimmt, ist es zur Not möglich, den Satz als Aussage zu verstehen: wenn ihr Händel habt, dann setzt ihr geringgeachtete Mitglieder eurer Gemeinde zu Richtern über euch. Damit wird aber ein neuer Vorwurf eingeführt, und der Zusammenhang zum Vorhergehenden ist gestört. Besser versteht man in diesem Fall den Satz b) als Frage und übersetzt: wenn ihr Händel . . . habt, setzt ihr dann etwa geringgeachtete Gemeindeglieder zu Richtern? wobei unausgesprochen etwa zu ergänzen ist: die Heiden stehen noch bedeutend unter diesen! Häufiger hat man jedoch die Ansicht vertreten, es liege c) ein Befehlssatz vor: „Wenn ihr Händel . . . habt, dann setzet doch die Geringgeachteten zu Richtern ein!“ Die einen sagen dann, der Imperativ sei ironisch; er solle zeigen, wie unsinnig im Grunde die Korinther handelten, also: . . . geht doch geradezu so weit, Geringgeachtete einzusetzen. Das nachfolgende ‚zur Beschämung sage ich euch das‘ hat dann den ironischen Charakter der Aufforderung zu beweisen. Andere aber halten den Satz für einen echten Befehl: setzt die Geringgeachteten ein; sie genügen, um eure Streite zu erledigen.

Von allen diesen Möglichkeiten ist wohl die erste die beste. Die beiden Bedenken reichen nicht aus, sie umzustoßen. Wenn *καθ.* auch bevollmächtigen heißt, so kann dieser Ausdruck einfach die Tatsache, daß die Gemeinde die heidnischen Gerichte anerkennt, herausstreichen. Er könnte sich aber auch aus der Ordnung des römischen Zivilprozesses erklären¹⁾. ‚Verachtete‘ ist keine außergewöhnliche Bezeichnung für die Heiden. Der Gegensatz zu den künftigen Weltrichtern soll dadurch hervorgehoben werden. Bei allen andern Deutungen muß zuviel Unausgesprochenes ergänzt werden oder es wird gar nichts Beschämendes ausgesagt, das den folgenden Vers rechtfertigen würde.

¹⁾ Die streitenden Parteien einigten sich in einem Vertrag (*litis contestatio*), wen sie als Richter über ihren Streit anerkennen wollten. „Die *litis contestatio* ist ein formaler Parteienvertrag, durch den sich Kläger und Beklagter unter dem in der Formel angegebenen Programm dem Schiedsspruch des dort genannten *Judex* unterwerfen (*L. Wenger*, Institutionen des römischen Zivilprozesses, München 1925, p. 165).“ „Die Person des *Judex* wird entweder durch die Parteien in freier Vereinbarung aus den zum Geschworenennam überhaupt tauglichen Personen ausgewählt, oder es findet ein Auslosungsverfahren statt, wobei beide Parteien ihnen nicht genehme Richter ablehnen können (*ibid.* p. 130).“ Es ist also nicht nötig, anzunehmen, daß die Christen einen Heiden zum privaten Schiedsrichter gemacht haben (so *Meyer*, krit. ex. Komm. 5. Abt., I. Aufl., p. 197). Das ist sogar äußerst unwahrscheinlich.

vv. 5–6 Zur Beschämung sage ich euch das. So ist also unter euch kein Weiser, der imstande wäre, zwischen dem Bruder zu entscheiden? sondern ein Bruder geht mit dem andern vor Gericht, und das erst noch vor Ungläubige?

„Zur Beschämung sage ich euch das“ wird mit Recht gewöhnlich zum vorhergehenden Vers gezogen (vgl. I. Kor. 15, 34). Möglich wäre allerdings, daß das Beschämende erst v. 5 ausgesagt wird.

Bei der Wahl des Wortes *σοφός* könnte Paulus von der Erinnerung an jüdische Rechtsgewohnheiten bestimmt gewesen sein.

Geldprozesse oder auch andere private Rechtssachen konnten wie gesagt im Gegensatz zu Kapitalprozessen von drei Richtern entschieden werden. Diese mußten nicht einmal autorisierte Juristen sein. Auch Laien konnten gültige Urteile fällen. Sanhedrin I, 1; III, 1; Jebamoth XII, 1; Baba mezia fol. 32^a (bab. Talm. ed. Amsterdam 1644). Es war auch möglich, daß ein Gelehrter, zum Richteramt Bevollmächtigter, einen Vermögensstreit allein entschied, dann z. B., wenn er der einzige autorisierte Richter an einem Orte war. „Geldhändel sind für drei. Wenn aber ein Autorisierter da ist, kann er allein entscheiden.“ R. Nachman († 320) sagt: grade so wie ich über Gelddinge allein entscheide . . . Sanhedr. 4^b (bab. Talmud ed. Amsterdam 1644). Aber auch ein einzelner nicht autorisierter Richter konnte rechtsgültig entscheiden, wenn beide Parteien damit einverstanden waren, sein Urteil anzuerkennen und ihn als Schiedsrichter über sich anzunehmen. An derselben Stelle (Sanh. 4b) heißt es: „Wenn jemand keine Vollmacht erlangt hat, ist dann seine Rechtsentscheidung (die er als Einzelrichter gefällt hat) keine Rechtsentscheidung? . . . Mar Zutra b. Nachman (ben Jaakob, um 320) hatte (als Einzelrichter) eine Rechtsentscheidung (in einem Geldprozeß) getroffen und dabei geirrt. (Ist er zu Schadenersatz verpflichtet?). Er kam vor R. Joseph († 333). Dieser sagte zu ihm: wenn die beiden Parteien dich (als Richter) akzeptiert (und deinem Urteilspruch sich im Voraus unterworfen haben), so brauchst du keinen Schadenersatz zu leisten; wenn aber nicht, so gehe hin und bezahle! Entnimm daraus: wenn er keine Vollmacht erlangt hat, so ist seine Rechtsentscheidung eine (gültige) Rechtsentscheidung.“ Vgl. pal. Talm. Ned. 10, 42^b, 4; Chag 1, 76^c, 56 (ed. Krakau 1609). An solche Einzelrichter denkt Paulus wohl.

Gelegentlich wird in den jüdischen Quellen auch auf die Vorzüge eines schiedsgerichtlichen Urteils hingewiesen. R. Simeon ben Gamaliel sagt: ein Urteil ist für drei, Schiedsgericht oder Schlichtung für zwei Richter. Und größer ist die Macht des Schlichtens als die des Urteilens; wenn nämlich zwei richten, dann können die Streitenden von deren Urteil zurücktreten; wenn aber zwei Schiedsrichter den Streit beilegen, dann können die Streitenden nicht von deren Urteil zurücktreten (Lightfoot, Horae hebr. et talm. zur Apgs., Röm., I. Kor., Leipzig 1679, p. 186). Der ‚Weiso‘ ist gelegentlich der Titel autorisierter Richter. Tos. Ned. V, 5, p. 281 (Zuckerm.); vgl. zur ganzen Anmerkung (Strack-) Billerbeck 3, 364 s.

Das Futurum weist entweder auf das ‚wenn ihr Händel habt‘ zurück oder es ist ein Fut. log.: weil er weise ist, wird er richten können. ‚Zwischen dem Bruder entscheiden‘ ist eine verkürzte Ausdrucksweise. Es ist

nicht notwendig, in *ἀναμέσον ἀδελφῶν* zu korrigieren; gemeint ist ohnedies ‚zwischen dem Bruder und dem Bruder‘.

In v. 6 beginnt es deutlicher zu werden, daß für Paulus die eigentliche Verfehlung der Korinther darin liegt, daß sie überhaupt untereinander streiten. Denn im v. 6 klingt ja der Vorwurf mit, daß sie von der Vermittlung des Weisen nichts wissen, sondern um jeden Preis ihr Recht verfolgen wollen. Darin geht v. 6 über v. 1 hinaus und leitet den Gedanken zu v. 7 über. Die vv. 5–6 und 7–8 sind parallel gebaut. In den Worten *ἤδη μὲν ὅλως* liegt eine Steigerung des Gedankens.

II. vv. 7–8 Nun ist das überhaupt schon eine Niederlage für euch, daß ihr Streitsachen untereinander habt. Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun? warum laßt ihr euch nicht lieber berauben? sondern übt selbst Unrecht und Beraubung, und das an Brüdern?

Die Forderung, sich ohne Widerstand Unrecht geschehen zu lassen, findet sich auch an andern Stellen des Neuen Testamentes. Die nächste Parallele steht in der Bergpredigt Matth. 5, 38–42: „dem der dich gegen den Richter anruft und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel“. Allerdings geht diese Forderung über die unsere noch hinaus; es fragt sich, ob eine bewußte Erinnerung an den Ausspruch Jesu vorliegt. Jedenfalls weisen die Aussagen beide in dieselbe Richtung (vgl. auch Matth. 5, 21–26). Kol. 3, 13 liegt der Gedanke vor, daß wir nicht bei den Klagen widereinander stehen bleiben, sondern einander vergeben sollen, wie Christus uns vergeben hat. I. Petr. 2, 19 werden wir auf das Vorbild Christi hingewiesen, „der nicht wieder schalt, als er gescholten wurde, der nicht drohte, als er litt, sondern es vielmehr dem übergab, der gerecht richtet“. Auch Röm. 12, 17–21 gehört in diesen Zusammenhang. Das Gebot, Unrecht zu leiden, kommt aber auch an mancher Stelle unausgesprochen vor; es ist mit der Erniedrigung Christi verbunden und gehört zu den ethischen Grundgedanken des Neuen Testamentes.

Es ist manchmal bestritten worden, daß unsere Stelle diesen neutestamentlichen Stellen entspreche; dagegen hat man auf außerchristliche Parallelen hingewiesen. Plato, *Gorgias* 509 C: „Das größere Übel, meinen wir, ist Unrecht tun, das kleinere Unrecht leiden.“ Vergleiche auch *Krit.* 496 B und *Diatriba Musonius*, Teubnerausg. ed. Hense 1905, p. 11, 7. *Seneca ep.* 95, 52: „Die Natur hat uns gegenseitige Liebe eingepflanzt und uns zu gesellschaftlichen Wesen gemacht . . . schlimmer ist es, zu schaden, als sich schaden zu lassen.“ *Plut. Apophthegm.* p. 190 A; *Instit. Lacon.* p. 239 A. Diese Stellen gehen alle von dem Gedanken aus: „dem der Unrecht tut, ist dieses sein Unrecht großer Schaden (Epiktet IV, 5, 10).“ Darum soll er lieber leiden. In unserm Text ist nun zwar ganz ähnlich wie in diesen griechischen und

lateinischen Schriften bloß von dem Gegensatz ‚lieber Unrecht leiden als Unrecht tun‘ die Rede; von dem neutestamentlichen Gedanken ‚das Böse durch Gutes und durch Leiden überwinden‘ kommt in der Formulierung jedenfalls nichts zum Ausdruck. Das heißt aber nicht, daß jener neutestamentliche Gedanke nicht dennoch im Hintergrund steht und die Stelle von daher zu verstehen ist.

Ἥττημα kann man entweder von ἥττων oder von ἥττώομαι herleiten, d. h. man kann es entweder mit ‚Mangel, Fehler‘ oder mit ‚Niederlage‘ wiedergeben. Die meisten Ausleger halten sich an die erste Übersetzung. Anders Origenes: „Wer Rechtshändel mit dem Bruder hat, ist schon geschlagen; der aber Unrecht leidet, hat gesiegt (Cramer 106).“ Danach wäre also ἥττ. als Gegensatz von νίκη, νικῶν gebraucht (vgl. Röm. 8, 37; 12, 21; Joh. 16, 33; I. Joh. 5, 4–5). Das entspricht stoischer Ausdrucksweise. Vgl. Epiktet II, 18, 6; Musonius p. 65. Ist hier wirklich dieser stoische Begriff eingeführt? Das ist sehr wahrscheinlich, obwohl ἥττ. Röm. 11, 12 vermutlich in seiner andern Bedeutung verwendet ist. Κόμι. steht hier in dem sonst nicht bezeugten Sinn von ‚Rechtshändel‘.

III. vv. 9–10 Oder wißt ihr nicht, daß Ungerechte Gottes Reich nicht ererben werden? Irret euch nicht! weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder noch Diebe noch Habsüchtige noch Trunkenbolde noch Lästere noch Räuber werden das Reich Gottes ererben.

Ἄδικοι entspricht v. 1 und ἀδικεῖν in v. 8. Mit der Wendung ‚wisset ihr nicht?‘ ruft Paulus einen alten allbekannten Satz christlicher Verkündigung in Erinnerung. Es ist möglich, daß es sich dabei um einen katechismusartigen Satz handelt, der aus der urchristlichen Taufpraxis stammt¹⁾. Daß der Satz ein Zitat ist, zeigt sich daran, daß darin ein Ausdruck vorkommt, der sonst bei Paulus selten ist: Reich Gottes (vgl. Röm. 14, 17; Gal. 5, 21). Der neutestamentliche Bußruf klingt in diesen Worten wieder auf. Die Erkenntnis des Paulus, daß alle Menschen ungerecht seien, tritt zurück (vgl. I. Thess. 2, 12). Paulus will die im Glauben Sichern erschüttern: als Ungerechte werdet ihr den Heiden, jenen andern Ungerechten, von denen ich gesprochen habe, gleich.

Paulus führt nun diesen Satz aus und verschärft ihn mit Worten, die aus dem Stil der Diatribe entlehnt sind. ‚Irret euch nicht‘ ist nämlich eine geläufige Diatribeformel²⁾. Auch die folgende Aufzählung der Laster

¹⁾ S. E. Dinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus, Zeitschr. für Theologie und Kirche 1952, p. 194 ss.

²⁾ Epiktet IV, 6, 23; II, 22, 15; II, 20, 7.

weist in diese Richtung. Eigentlich erwartet man von v. 8 her eine Umschreibung des Unrechttuns als Habsucht und Betrug. Es wird aber ein viel weiterer Kreis von Lastern erwähnt. Das erklärt sich wohl daraus, daß Paulus auch hier auf eine mehr oder weniger feststehende Formulierung zurückgreift. Es werden zehn Laster genannt, von denen je fünf zu einer Gruppe zusammenzugehören scheinen. Die Reihenfolge ist allerdings unsystematisch. Mitten unter den Unzuchtssünden steht der Götzendienst. ‚Räuber‘ gehört eigentlich nicht an den Schluß, sondern nach vorn zu ‚Diebe und Habsüchtige‘. Der Grund für die vorliegende Reihenfolge ist nicht ersichtlich. *Μαλαζός* und *ἀρσενολοίτης* sind termini technici für passive und aktive Paederastie¹⁾. *κληρ.* entspricht dem hebräischen כֹּהֵן; es hat hier nicht mehr die ursprünglich konkrete Bedeutung, sondern ist abgeblaßt.

v. 11 Das sind nun etliche von euch gewesen; aber ihr habt euch abwaschen lassen, ja seid geheiligt worden, ja seid gerecht gemacht worden durch den Namen des Herrn Christus Jesus und durch den Geist Gottes.

Paulus erinnert die Korinther daran, daß etliche unter ihnen solchen Lastern ergeben gewesen sind. Der Satz enthält eine Einschränkung: nicht alle, sondern etliche haben so gesündigt. Wenn Paulus an die Vergangenheit erinnert, so will er damit zugleich auch sagen, daß solche Sünden der Vergangenheit angehören: so seid ihr *gewesen*; jetzt könnt und dürft ihr nicht dahin zurückfallen. Zwischen jener Vergangenheit und der Gegenwart liegt ein Ereignis, das euch der Ungerechtigkeit enthoben und euch gerecht gemacht hat: die Taufe.

Ἀπελούσασθε ist Medium: ihr habt euch abwaschen lassen. Gemeint ist der Taufvorgang. Wenn das erste *ἀλλά* einen Gegensatz angezeigt hat, bedeuten die beiden folgenden Steigerungen. Die beiden letzten Verba in v. 11 sind Passiva. Sie beschreiben Gottes Wirken an dem Getauften durch die Taufe. Man darf sie nicht vom ersten trennen; alle drei beziehen sich auf die Taufe. ‚Heiligung‘ bedeutet hier den Übergang in den Umkreis Gottes, ‚Rechtfertigung‘ das tatsächliche Gerechtworden vor Gott.

Die Exegeten vor allem im Zeitalter der Orthodoxie haben an der Reihenfolge der Verba Anstoß genommen und haben sich bemüht, sie zu erklären. Sie hätten die ‚Heiligung‘ lieber an dritter Stelle gesehen. Dabei haben sie aber übersehen, daß hier nicht der Vorgang der Rechtfertigung beschrieben ist. Die Worte haben eine etwas andere Bedeutung als an andern Stellen der Paulusbriefe. Sie heben den

¹⁾ *ἀρσ.* ist an folgenden Stellen belegt: I. Tim. I, 10; Polyk. 5, 3; Eus. praep. VI, 10, 25; Orac. Sibyll. II, 73; anon. Epigramm Anthol. Palat. Paris (Firmin Didot) 1888, cap. IX, 686.

Gegensatz von einst und jetzt hervor. Sie erinnern an das Geschehen im Sakrament. Indikativ und Imperativ werden einander gegenübergestellt.

’*E*’ kommt dem instrumentalen ‚durch‘ nahe. Man könnte etwa übersetzen: indem bei der Taufe der Name Christi angerufen worden ist und der Geist Gottes gewirkt hat. Vermutlich stammt der ganze v. 11 aus einer Tauf liturgie. Paulus zitiert den Satz mit Absicht. So wie er in den vv. 2 und 3 gezeigt hat, daß die Erwartung der kommenden Dinge nicht eine bloße Hoffnung sein dürfe, sondern den Willen zu bestimmen habe, so zeigt er hier, daß die Taufe, so sehr sie auch der geschichtliche Quellort des neuen Seins ist, nicht eine unverlierbare Wandlung bewirkt, sondern daß auch sie durch den Willen und das Leben bewährt werden muß. Die Taufe hat eine Wandlung herbeigeführt; das neue Sein ist entstanden. Gerade in den Worten „geheiligt“, „gerechtfertigt“ wird wieder die Sonderstellung der Christen gegenüber der Welt sichtbar, auf die Paulus seine Mahnungen in diesem ganzen Abschnitt aufbaut. Die Taufe ist der Anfangspunkt, das Reich Gottes der Endpunkt; zwischen diesen beiden Punkten befindet sich der Glaubende in dem durch die Taufe entstandenen neuen Sein. Er muß gemahnt werden, es nicht zu verleugnen und nicht in das alte Sein zurückzufallen. Paulus begründet seine Mahnung also durch die Tatsache des neuen Lebens. Diese Verankerung des Imperativs in einem Indikativ kann als fragwürdig empfunden werden. Erich Dinkler umschreibt ihren Sinn mit folgenden Worten: Paulus stützt mit der sakramentalen Fassung der Taufe die ethische Forderung, indem er sie begrenzt; indem er das sittliche Tun der Leistungsperspektive der gesetzlichen Berechnung entnimmt, wird die Ethik zu einem Gott gegenüber unbedingten Gehorsam, der eben möglich wird auf Grund des neuen Seins. Das sittliche Tun ist jetzt niemals mehr Selbstsicherung, keine sublimierte Selbstbehauptung, sondern als Gehorsam gerade Selbstpreisgabe¹⁾.

Nachdem wir uns den Text vor Augen geführt haben, können wir versuchen, die Geschichte der Auslegung darzustellen. Es ist selbstverständlich, daß wir uns dabei auf das eigentliche Thema des Textes beschränken müssen: das ‚Friedensgericht‘ der Gemeinde und der Rechtsverzicht der Christen. Wir müssen also vor allem auf die Auslegung der vv. 1–8 eingehen. Die vv. 9–11 dürfen zwar keineswegs von unserm Abschnitt getrennt werden; aber sie haben im Verlauf der Zeit oft Anlaß gegeben

¹⁾ *E. Dinkler*, Zum Problem der Ethik bei Paulus, *Zeitschr. f. Theologie und Kirche*, 1952, 2, p. 197.

auf Fragen einzugehen, die über den Gegenstand der Perikope hinausführen, wie etwa die Taufe, die Rechtfertigung, das Reich Gottes usw. All das eingehend darzustellen, würde zu weit führen. Die Auslegung der drei letzten Verse wird darum nur so weit berücksichtigt, als sie zum Verständnis des Themas beiträgt.

Die Stellen, die grammatikalisch verschiedene Deutungen zulassen und darum immer wieder Grund zu verschiedenen Auslegungen geboten haben, seien zum Abschluß nochmals zusammengestellt. 1. Wer sind die Ungerechten und wer die Heiligen? (v. 1) 2. Steht das Verbum ‚richten‘ in den vv. 2 und 3 im Futurum oder im Praesens? 3. Wie werden die Heiligen die Welt und die Engel richten? oder im Praesens: wie richten sie die Welt und die Engel? (vv. 2 und 3) 4. Damit zusammenhängend die Frage: was bedeutet ‚in (durch) euch gerichtet werden‘? (v. 2) 5. Hat *κοιτήριον* den Sinn von Streithändel oder von Gericht? (v. 2) 6. Ist *καθίζετε* ein Indikativ oder ein Imperativ oder eine Frage? (v. 4) 7. Wer ist mit den ‚Verachteten bei der Gemeinde‘ gemeint? (v. 4) 8. Wer ist der ‚Weise‘ und wie richtet er zwischen Bruder und Bruder? (v. 5) 9. Welche Bedeutung hat *ἡττημα*?

III. DIE GESCHICHTE DER AUSLEGUNG

1. Die alte Kirche

a) *Die ersten drei Jahrhunderte.* In der älteren Zeit begegnen wir nur wenigen ausführlichen Erklärungen unseres Textes. Einzelne Sätze daraus sind wohl gelegentlich in der ältesten christlichen Literatur erwähnt; der thematische Zusammenhang ist aber meistens nicht übernommen.

Am häufigsten wird natürlich der 9. Vers angeführt: „wisset ihr nicht, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht ererben werden.“ Vgl. Ign. ad Eph. 16, 1; ad Philad. 3, 3; ad Tars. 7; Polycarp ad Phil. 5. Auch die Aufforderung, dem Bösen nicht zu widerstehen und auf Widerstand zu verzichten, findet sich an mehreren Stellen; die vv. 7–8 werden allerdings nie wörtlich wiedergegeben. In der Didache heißt es gleich am Anfang: „segnet, die euch fluchen und betet für eure Feinde . . . Liebet, die euch hassen, so werdet ihr keine Feinde haben.“ Dann wird Matth. 5, 39 zitiert. Die darauf folgenden Sätze kommen I. Kor. 6, 7–8 inhaltlich am nächsten: „So dir jemand das deine nimmt, fordere es nicht wieder; denn du kannst es auch nicht. Gib und fordere nicht wieder; denn der Vater will, daß allen von den Gnadengaben, die man zu eigen bekommen hat, gegeben werde (Did. I, 3–5).“ Auch vv. 2 und 3 werden dann und wann erwähnt, meist um die hohe Berufung der Christen gegenüber der Welt und den Engeln hervorzuheben. „Wenn einer sich nicht der Habsucht enthält, befleckt er sich mit Götzendienst und wird gleichsam unter die Heiden gerechnet werden, die das Gericht Gottes nicht kennen. Oder wissen wir nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden, wie Paulus lehrt (Polycarp ad Phil. 11, 2–3).“ „Selig sind, die um der Liebe Gottes willen das weltliche Wesen verlassen haben, denn sie werden die Engel richten und zur Rechten des Vaters gesegnet sein (Acta Pauli et Theclae 6).“ „Hi (die verführenden Geister) sunt nempe angeli quos iudicaturi sumus, hi sunt angeli quibus in lavaero renuntiamus, haec sunt utique per quae ab homine iudicari meruerunt. Quid ergo faciunt apud iudices suos res eorum? quod est commercium damnaturis cum damnandis? opinor quod Christo et Beliae (Tertullian, de cultu foeminarum I, 2).“ „Dolet (scil. diabolus) quod ipsum et angelos eius Christi servus ille peccator iudicaturus est (de paenit. 7).“ Tertullian versteht also unter den Engeln die Dämonen. – Dionysius von Alexandrien spricht von den „Märtyrern, welche jetzt neben Christus thronen, an seiner Herrschaft teilhaben und an seinem Gerichte teilnehmen und mit ihm rechtsprechen (in Euseb, hist. eccl. VI, 42).“ Auch diese Bemerkung ist beiläufig. Es fällt allerdings daran auf, daß

Dionysius das Gericht der Heiligen – für ihn die Märtyrer – als Gegenwart und nicht als Zukunft auffaßt.

Es findet sich aber in der alten Kirche eine andere deutliche Nachwirkung der paulinischen Mahnung, deutlicher als die erwähnten Zitate: das kirchliche Gericht. Die Quellen zeigen uns, daß in der alten Kirche das Verbot oder zum mindesten die ernste Forderung bestanden hat, nicht vor Heiden zu streiten, sondern Händel im äußersten Fall vor dem Gericht der Bischöfe und Presbyter entscheiden zu lassen. Wenn von diesem Verbot die Rede ist, wird allerdings selten ausdrücklich auf I. Kor. 6 Bezug genommen; es ist aber klar, daß damit dem Gedanken entsprochen werden soll, den Paulus I. Kor. 6 im Sinne getragen hat.

Man hat schon in Didache 14 einen Hinweis auf das kirchliche Gericht sehen wollen. Es handelt sich aber dort nur um eine Aufforderung, sich vor dem gemeinsamen Brotbrechen zu versöhnen. Zweifellos hat auch diese Forderung in der Geschichte unseres Textes eine Rolle gespielt; wir werden das weiter unten noch sehen. An das kirchliche Gericht ist aber dabei noch nicht gedacht. Deutlicher redet Did. 4, 3: „Du sollst keine Spaltung machen, sondern sollst zwischen Streitenden Frieden stiften; du sollst gerecht richten und ohne Ansehen der Person die Übertretungen verweisen.“ Vollends klar redet Cyprian: „Gläubige, die einen Streit untereinander haben, dürfen nicht den heidnischen Richter anrufen (ad Quirinium III, 44; Migne PL 4, 788).“ Es ist bemerkenswert, daß Cyprian als Beleg für diese Weisung die vv. 1–2 und 7–8 zitiert; er sieht offenbar, wie eng die beiden Stücke zusammenhängen und daß man nicht das eine vom andern trennen kann. – Die Schrift ‚ad Quirinium‘ wurde ungefähr 246–248 verfaßt; das Verbot hat aber sicher auch vor Cyprian schon gegolten. Er spricht es nicht als eine Neuerung aus. Denselben Eindruck erhält man aus der syrischen Didaskalia (3. Jahrhundert), der in unserm Zusammenhang wichtigsten Quelle. „Für einen Christen ist schön dieser Ruhm: mit niemandem einen bösen Handel zu haben. Wenn aber durch die Bemühung des bösen Feindes irgendeine Versuchung jemanden trifft und er einen Rechtsstreit bekommt, so soll er eilen, sich davon frei zu machen, auch wenn es ihm irgendwie zum Schaden gereichen sollte; er soll nur nicht zum heidnischen Gericht gehen. Und ihr sollt kein Zeugnis von den Heiden annehmen gegen irgendeinen von den unsrigen; denn durch die Heiden übt der böse Feind alle Tücke aus gegen die Diener Gottes. Darum weil die Heiden zur Linken stehen sollen, hat er sie die Linke genannt; denn unser Heiland hat also zu uns gesagt: ‚nicht soll eure Linke wissen, was eure Rechte tut‘. Es sollen nämlich die Heiden nicht um eure Rechtsstreitigkeiten wissen und ihr sollt von ihnen kein Zeugnis annehmen gegen euch und ihr sollt nicht von ihnen gerichtet werden, wie er auch im Evangelium sagt: ‚gibt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.‘ Leide also lieber Schaden und bemühe dich Frieden zu machen; denn wenn du irdischen Schaden leidest um des Friedens willen, so wirst du bei Gott Gewinn haben.“ Der Verfasser der Didaskalia sieht aber nicht nur die Möglichkeit, daß Streit zwischen einem Christen und einem Heiden entstehen könnte, er rechnet auch mit Streitigkeiten unter Christen. In

diesem Fall soll der Bischof zusehen, daß die beiden sich versöhnen. Er soll mahnen. Er soll Matth. 18, 21 ss. in Erinnerung rufen. Er soll darauf achten, wer der Angreifer gewesen ist. Falls es nötig wird, soll derjenige, der den Streit gesucht hat, für eine gewisse Zeit ausgestoßen werden; „denn wenn derartige Menschen gezüchtigt und zurechtgesetzt werden, werdet ihr nicht viele Rechtsstreitigkeiten haben“. Hilft aber alles Mahnen nichts, so soll das kirchliche Gericht zusammentreten; es besteht aus den Bischöfen, Presbytern und Diakonen. Als Gerichtstag wird der Montag bestimmt. Es könnte ja sein, daß sich die eine Partei dem Urteil widersetzt, und es soll Zeit bleiben, bis zum folgenden Sonntag endgültigen Frieden zu stiften. Der Verfasser gibt den Richtern ausführliche Hinweise, wie sie Recht sprechen sollen. Im ganzen Verfahren sollen sie in erster Linie die Absicht verfolgen, die Streitenden zu versöhnen. Sie sollen darauf sehen, daß das Urteil nicht Feindschaft stifte. Der Ankläger ist zu prüfen, ob er nicht streitsüchtig sei; der Verklagte, ob er einen guten Leumund habe. Schon derartige Beobachtungen können zu einer Klärung führen. Die Bischöfe sollen erst nach sorgfältiger Erwägung ein Urteil sprechen; der Verfasser erinnert an das voreilige Fehlurteil gegen Susanna. Sie sollen überhaupt trachten, Händel ohne Gericht gütlich beizulegen. Solange Christen miteinander streiten, können sie nicht unter die Brüder gerechnet werden; denn über deren Zorn soll ja die Sonne nicht untergehen. Wenn sie grollen, können sie auch nicht gemeinsam den Gottesdienst feiern, und eben darum sollen Bischöfe und Laien alles dafür tun, daß alle untereinander versöhnt sind. In diesen Sätzen tritt zutage, wie die Mahnung in Didache 14 auch für das kirchliche Gericht von Wichtigkeit gewesen ist. (Syrische Didaskalia Cap. XI, übersetzt und erklärt von H. Achelis und J. Flemming, Leipzig 1904, p. 59 ss.) – Die Constitutiones Apostolicae II, 45–47 (4. Jahrhundert) sind durchwegs von der syrischen Didaskalia abhängig und stimmen z. T. wörtlich mit ihr überein. Es hat darum keinen Sinn, den Text anzuführen. Ep. Clementis ad Jacobum 10 und Clem. epitome de gestis S. Petri 146 (Migne PG 2, 580) sind beides späte Texte und bringen nichts weiter als die Wiederholung des Gebotes, sich vor kirchlichem Gericht richten zu lassen. In der Epitome ist v. 3 ausdrücklich erwähnt.

Das Kapitel der Didaskalia zeigt, wie die alte Kirche versucht hat, der Forderung von I. Kor. 6 gerecht zu werden. Das Motiv ist hier wie dort dasselbe: keine Gemeinschaft mit den Einrichtungen der Welt; Kirche und Welt dürfen sich nicht vermengen. Man hat dem altkirchlichen Gericht vorgeworfen, es sei eine feste Institution gewesen und habe einfach ein Stück Welt in der Kirche wiederholt. Ohne Zweifel lag die Gefahr nahe, daß es sich in dieser Richtung entwickle und damit entarte. Diese Gefahr liegt überall da nahe, wo die Kirche sich als rechtlichen Organismus höherer Ordnung zu betrachten beginnt und so zum Staat im Staate wird; da wo sie ihr Wesen rechtlich zum Ausdruck zu bringen und staatliche Aufgaben in besserm und höherm Sinne selbst zu erfüllen sucht. Ansätze dazu finden sich längst vor dem 4. Jahrhundert; man braucht nur daran zu denken, wie stark Tertullian oder Cyprian in ihrem Denken

von rechtlichen Ausdrücken bestimmt sind¹⁾. Exegetisch gesehen ist die Entartung des kirchlichen Gerichts da eingetreten, wo die zweite Mahnung des Paulus verloren ging, den Streit überhaupt zu vermeiden. Steht sie aber im Hintergrund, so ist das kirchliche Gericht etwas Besonderes und unterscheidet sich vom weltlichen Gericht; wenn nämlich das Schiedsgericht seine Begründung im Gedanken des Rechtsverzichts hat, so ist es in einem Glaubenssatz und nicht in einem Rechtssatz begründet. Man darf aber nicht sagen, daß in den altkirchlichen Ordnungen die zweite Mahnung weggefallen wäre. Das Bestehen einer kirchlich-schiedsgerichtlichen *Ordnung* bedeutet noch lange nicht die Verweltlichung des kirchlichen Richtens. Durch das ganze 11. Kapitel der Didaskalia hindurch wird immer wieder betont, daß die erste und höchste Absicht die Versöhnung der Streitenden sein solle, „auch wenn es Schaden bringen sollte“. Auch die Weisung, den Streitsüchtigen zu bestrafen, entspricht dem besonderen Ziel des Gerichtes.

Es ist schwer zu sagen, wie weit die alte Kirche die weltlichen Gerichte in Wirklichkeit gemieden hat. Es wäre unrichtig zu sagen, daß es den Christen bis zum Umschwung am Anfang des 4. Jahrhunderts von vornherein unmöglich gewesen sei, den weltlichen Richter in Anspruch zu nehmen, weil sie sonst wegen ihres Glaubens denunziert worden wären. Das hieße die Rechtsunsicherheit der Christen in jenen Jahrhunderten übertreiben. Die Gefahr der Denunziation muß aber viele von dem Gang zum Richter abgehalten haben. Tertullian berichtet z. B., daß viele heidnische Ehemänner den christlichen Glauben ihrer Ehefrauen nur deshalb geduldet haben, um bei einer Scheidung mit der Denunziation drohen und die Mitgift erpressen zu können²⁾. In Zeiten eigentlicher Verfolgung verdoppelten sich die Gründe, nicht vor Gericht zu gehen. Von der diokletianischen Verfolgung wird uns berichtet: „und damit keinem unversehens Recht gesprochen würde, waren in den Gerichtssälen vor dem Richterstuhle Altäre aufgestellt. Dort hatten die Streitenden zuerst zu opfern und dann erst ihre Sache zu führen, so daß man also zu den Richtern wie zu Göttern hinzutreten mußte (Lact., de morte persecutorum 15).“ Andererseits tritt auch die Christengemeinde selbst manchmal in einem Rechtsfall als Partei auf. So etwa in Rom in dem Streit zwischen der römischen Kirche und dem Verein der *popinari*³⁾ oder in Antiochia in der

¹⁾ Alexander Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, 1930.

²⁾ ad uxorem II, 5.

³⁾ Lampridius Alex. Sev. c. 49, 6.

Klage der Gemeinde gegen Paul von Samosata¹⁾. Das zeigt, daß die Kirche schon zu dieser Zeit vor Gericht Partei sein konnte und also nicht als widerrechtlicher Verein angesehen wurde. Im Fall von Antiochia wurde sogar das kirchliche Urteil über Paul von Samosata vom Kaiser anerkannt²⁾. All diese Fälle sind aber Ausnahmen. Denn vorherrschend ist das Bemühen, die weltlichen Gerichte entbehren zu können. Hätte diese Voraussetzung nicht während der ersten Jahrhunderte gegolten, so wäre der Aufbau der kirchlichen Gerichtsbarkeit im vierten Jahrhundert nicht möglich gewesen. In den beiden genannten Fällen konnte die Kirche nicht zum Ziele kommen, ohne das staatliche Gericht zu Hilfe zu nehmen.

Häufig sind auch die Ausfälle der christlichen Schriftsteller gegen die römische Gerichtsbarkeit im allgemeinen. Commodian, *instructions* 31, Migne PL 5, 224; Cyprian, ep. 1 ad Donatum 10, PL 4, 217 ss. usw. Das Bewußtsein der rechtlichen Besonderheit mag unter den Christen auch dadurch gestärkt worden sein, daß sie in einzelnen Dingen ihre eigenen Ordnungen kannten (z. B. Eheschließung; vgl. Ign. ad Polyc. 5, 2; Athenagoras, leg. pro Christ. 33, PG 6, 965 ss.; Tertullian ad uxorem II, 3).

Die erste ausführliche Auslegung, die auf uns gekommen ist, stammt von *Clemens Alexandrinus*. Sie geht eigentümliche Wege. Seiner Ansicht nach beschreibt Paulus in diesen Versen die Vollkommenheit, die der Gnostiker erreichen soll. Er soll instande sein, zu leiden; und nicht nur das, er soll des Bösen nicht einmal eingedenk sein; er soll für die Feinde beten, wie der Herr geboten hat. „Wenn der, welcher Unrecht erlitten hat, ‚vor den Ungerechten rechtet‘, so besagt das nichts anderes, als daß er anscheinend Vergeltung üben will und ein zweites Unrecht dem ersten entgegensetzen wünscht, was soviel ist wie selbst Unrecht tun. Die Bemerkung aber, daß einige ‚vor den Heiligen‘ rechten wollen, deutet auf die hin, welche durch Gebet darum bitten, daß denen, welche ihnen Unrecht getan haben, ihre Übervorteilung vergolten werden möge.“ Die ersten sind zweifellos weniger vollkommen als die zweiten, aber auch die zweiten haben die Vollkommenheit nicht erreicht. Sie beten nämlich noch nicht für die Feinde. Gott selbst – Clemens sagt statt Gott ‚die Wahrheit‘ – ist gegen niemand feindselig gesinnt; er läßt die Sonne über Gerechten und Ungerechten aufgehen. Wer ihm gleich sein will, vergibt siebzimal siebenmal (wobei diese Zahl übrigens einen tiefen symbolischen Sinn hat). Der Gnostiker bleibt, auch wenn man ihn mißhandelt, sich selbst gleich, genau wie die Wahrheit auch. Paulus verlangt aber

¹⁾ Eusebius, *hist. eccl.* VII, 30.

²⁾ Gerda Krüger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen*, 1935, p. 319.

nicht nur Unerschütterlichkeit, sondern sogar Fürbitte für die Feinde. „Wie soll, fragt er, die abgefallenen Engel richten, wer selbst von der Versöhnlichkeit des Evangeliums abgefallen ist?“ Warum leidet ihr nicht, sondern tut Unrecht, indem ihr nämlich gegen diejenigen betet, welche aus Unwissenheit fehlen? und warum tut ihr Unrecht an Brüdern? Alle Menschen, die uns feindselig sind, müssen als Brüder gelten; denn wer weiß, ob nicht der, welcher dir jetzt Unrecht tut, einst gläubig werden wird; im übrigen sind ja alle Menschen Gottes Werk und tragen sein Bild. Die welche Unrecht vergelten, ererben das Reich Gottes nicht. Vergeltung *habt* ihr geübt. Jetzt aber habt ihr euch „abgewaschen, indem ihr mit Erkenntnis den Schmutz der Affekte der Seele abgelegt habt“. „Ihr seid geheiligt worden; wer nämlich zu diesem Zustand gelangt ist, erlangt es, heilig zu sein, weil er in keiner Weise mehr in Affekt gerät, sondern, gleichsam schon fleischlos und erhaben über diese Erde, heilig geworden ist (Strom. 7, 14, 84–87).“

In dieser Auslegung ist fast alles, was im Text konkret und bestimmt war, spiritualisiert und verallgemeinert worden. Es geht nicht mehr um einen prozeßähnlichen Händel, nicht mehr um schiedsgerichtliche Schlichtung und Versöhnung. Die Brüder sind nicht mehr die Glieder der Gemeinde, sondern die Mitmenschen überhaupt. Alle diese konkreten Einzelheiten sind gegenüber einem einzigen Gedanken untergegangen: der wahre Gnostiker bleibt unerschütterlich gegenüber allen, die ihm Unrecht tun, ja er betet für sie. Mit Recht entnimmt er dem Text die Mahnung, niemals zu streiten; er sieht aber ausschließlich sie und deutet auch den Rest in dieser Richtung um. Für die Niederungen der Vermittlung kann er kein Verständnis aufbringen. Er zeichnet den Gnostiker als stoischen Weisen, der durch Selbsterkenntnis die Affekte vollkommen beherrscht; einzig, daß er das Bild durch Matth. 5, 44 ergänzt. – Seine Auslegung hat sich nie durchgesetzt und ist isoliert geblieben; in viel späterer Zeit werden wir allerdings ähnlich gerichteten Versuchen der Spiritualisierung begegnen.

Wir kommen zu dem bedeutendsten Ausleger der ersten Jahrhunderte: *Origenes*. Er ist darum von besonderer Wichtigkeit, weil er auf die spätere Zeit gerade als Exeget großen Einfluß ausgeübt hat. Einen Kommentar zu den Korintherbriefen besitzen wir zwar nicht mehr. Die Catenen enthalten dagegen eine zusammenhängende Auslegung, die sich fast über die ganze Stelle erstreckt.¹⁾

¹⁾ *Claude Jenkins*, Origen on I Corinthians, Journal of theological studies, Bd. 9, p. 231, 353, 500 ss.; Bd. 10, p. 29 ss. (1908/1909).

Origenes schreibt da: „Paulus zeigt den Korinthern, wie sie sich schämen sollen, daß sie sich mit Gerichten und irdischen Bedürfnissen beschäftigen; er sagt ihnen: ihr seid berufen, in der Vollendung Engel zu richten, da solltet ihr auch über die irdischen Dinge eurer Brüder richten können.“ Zu den vv. 4–5 führt er aus: Die Angelegenheiten derer, die gerichtet sein wollen, liegen in der Tat manchmal so, daß es des Weisen zum Gericht nicht bedarf; die Verachteten in der Kirche genügen dazu auch. Es kann aber geschehen, daß es des Weisen bedarf. „Was ich meine, wird am ehesten so klar: wenn die Streitenden weltlicher Gesetze und erfahrener Richter bedürfen, wenn es ihnen nicht um die Schrift oder das Gesetz in der Schrift geht, sondern wenn sie gleichsam Söhne dieser Welt, die klüger sind, sein wollen, dann genügen die in der Kirche Verachteten.“ Aber Paulus will ihnen das austreiben: „Wer dem Worte folgt, braucht, wenn er den Richter braucht, lieber den Weisen, damit er von der Weisheit dieses Weisen ermahnt werde und er ihm erbauende Worte zuspreche (Jenkins 367 s.; Cramer 105).“ Origenes legt also den Nachdruck darauf, daß es einem Christen daran liegen müsse, einen Streit einem vor Gott Weisen vorlegen zu können und durch ihn geistlich entschieden zu sehen.

Zu v. 5 bemerkt Origenes: Paulus wirft den Korinthern vor, daß sie keine Weisen in ihrer Mitte haben, wo sie doch in der Mitte von Griechenland sitzen. In den vorhergehenden Kapiteln hat er ihnen zwar die Weisheit zum Vorwurf gemacht. „Es gibt nun aber Weise dieser Welt und es gibt Weise, die durch Gott weise sind. Diese meint hier Paulus.“ „Wir haben die Kirchenleiter; ihnen sollen wir unsere Streite vorlegen, damit wir nicht in den Gerichten der Heiden verlacht werden.“

Origenes versteht *ἡττημα* in v. 7 nicht als ‚Mangel‘, sondern als ‚Niederlage‘. Er sagt: Den ethischen Sieg erringt nur, wer überhaupt nicht prozessiert. Wer es tut, hat eine Niederlage erlitten¹⁾. Aber natürlich ist es noch weit schlimmer, selbst Unrecht zu tun: „Wer einem Seligen Gewalt antut, tut Christus Gewalt an und beraubt Christus.“ Er wird das Reich nicht ererben; denn das Reich ist in Christus. Christus ist die Gerechtigkeit. Der Gerechte ererbt es in Christus, der wirklichen Gerechtigkeit. Täuscht euch nicht! meint nicht Gott sei immerzu barmherzig. Wir müssen alle vor seinem Richterstuhl erscheinen. Es muß Gottes Reich von allen Sünden und Fehlritten frei sein, damit Gott herrsche (Jenkins 368–369; Cramer 105–107).

¹⁾ Vgl. später Severian, Staab, p. 246.

Diese Erklärungen werden noch durch andere Stellen in den Schriften des Origenes ergänzt. Es gibt ja kaum eine einzige Schriftstelle, auf die Origenes nicht gelegentlich zu sprechen gekommen wäre. Er geht vor allem öfters auf v. 3 ein.

Er sagt z. B.: „vielleicht wird Paulus (im Gericht) durch seine Anstrengungen auch etlichen Engeln überlegen erfunden werden; darum sagt er: wißt ihr nicht, daß wir die Engel richten werden? Nicht daß Paulus selbst die Engel richten wird; das Werk des Paulus vielmehr, das er im Evangelium und für die Seelen der Gläubigen geleistet hat, wird etliche verurteilen, nicht alle Engel, sondern einige (in num. hom. XI, 4; GCS 7, 82).“

Der Gedanke, daß die Christen dadurch, daß ihre Tugend und ihre Lebensführung aufstrahle, gleichsam durch den Vergleich die Welt und die Engel richten werden, hat große Nachwirkung gehabt. Die meisten Kommentare gehen von nun an zum mindesten auf die Frage ein, in welcher Weise (ob *comparative* oder *realiter*) das Gericht ausgeübt werde. Viele wiederholen die Lösung des Origenes.

Im Matthäuskommentar löst Origenes den scheinbaren Widerspruch zwischen Matth. 13, 47 ss. und I. Kor. 6, 3. „wie können diejenigen, die von den Engeln in die Behälter geworfen werden, mit denen, die sie dareinwerfen, verglichen werden?“ Die Menschen, die in Christus gerettet sind, sind wohl einigen Engeln überlegen, aber nicht allen. Weder I. Petr. 1, 12 noch I. Kor. 6, 3 heißt es ‚alle Engel‘ (tom. X, 13; GCS 10, 15). Origenes versteht also unter den Engeln nicht die Gesamtheit der Engel, sondern nur die bösen gefallenen Engel.

An die Aufzählung in v. 10 knüpft Origenes eine Beobachtung. Er weist nämlich darauf hin, welche eine große Sünde das Lästern und Verleumden sein müsse. „Sich, unter welche Verbrecher: unter Ehebrecher, Knabenschänder, Habsüchtige, die an einer andern Stelle auch Götzendiener genannt werden, Paulus die Lästierer rechnet! Sie mögen also zusehen, welche Gefahr ihnen droht, die ihre Zunge in täglicher Gewöhnung an dies Laster gewöhnen (in Lev. hom. XIV, 2-3; GCS 6, 481).“ Auch diese Beobachtung ist später gelegentlich wiederholt worden (Chrysostomus PG 61, 135).

Der v. 7 gilt Origenes als Grund, daß die Kriege im Alten Testament allegorisch zu verstehen seien. Sonst hätten die Apostel das Alte Testament nicht weiter überliefert (In lib. Jesu Nave hom. XV, 1; GCS 7, 781).

Sonderbar ist eine Stelle in den Catenen (Cramer, p. 102). Da sucht Origenes die Auffassung zu widerlegen, daß unter den Engeln Priester zu verstehen seien. „Wir fragen, welche Priester? etwa die, welche ganz ‚irdisch‘ leben? wie kann er dann sagen: wir werden die Engel richten, wieviel mehr die Dinge des irdischen Lebens? Die Engel sind doch offensichtlich in Gegensatz zu den irdischen Dingen gesetzt; sie sind die, welche ihrer nicht bedürfen, weil sie höherer Natur sind.“ Auch später noch wird die hier bestrittene Vorstellung zurückgewiesen (Chrysostomus PG 61, 133; Kyrill von Alexandria PG 74, 869). Ephraem Syrus hat ihr offenbar zugestimmt: de sociis suis Apostolis (Paulus) loquitur, qui iudicant sacerdotes, angelos

nuncupatos (S. Ephraem Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in lat. serm. a patribus mekitharistis translati, Venedig 1893, p. 57). Auch Severian von Gabala vertritt sie: „Unter Engeln versteht Paulus nicht die, welche ihrem Wesen nach Engel sind, sondern die dienenden Priester, die Lehrer des Volkes; es ist billig, daß sie von den Heiligen gerichtet werden, wenn sie verkehrt über Christus gelehrt haben. Indem er hinzufügte: wieviel mehr das Irdische, zeigte er, daß er nicht von den eigentlichen Engeln sprach, sondern von denen, die in die Ordnung der Engel hineingehören und das Geistliche tun . . . Wir werden also die Priester richten, die das Volk verführt haben, sowie auch die Führer der Haeresis und die welche die Lehre Christi verdreht haben (Staab, p. 246).“

Wie konnte man zu dieser Gleichung kommen? Mal. 2, 7 heißt es: „Der Priester . . . er ist ein Engel des Herrn Zebaoth.“ In der Apk. steht (1, 20): „Die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden.“ Unter Berufung auf Mal. 2, 7 und auch auf Dan. 12, 3 hat man die Engel der Gemeinden als Lehrer, Vorsteher oder Bischöfe gedeutet (*Bousset*, Die Offenbarung Johannis, Kommentar Meyer, Göttingen 1906^o, p. 200). Weil der Engel der Gemeinde als Bischof verstanden wurde, ist dann auch in Apk. 2, 20 die Lesart entstanden: „das habe ich wider dich, daß du *dein* Weib Isebel . . . lässest verführen meine Knechte, Hurerei zu treiben.“ Isebel wurde also zur Frau des Bischofs gemacht. Aus der Verbindung dieser Stelle mit Apk. 2, 6 und 2, 15 ist in späterer Zeit der terminus technicus Nikolaitismus entstanden. Die Gleichung Engel = Priester erklärt sich also aus Mal. 2, 7 und Apk. 1, 20. Severian verweist auch ausdrücklich auf Mal. 2, 7.

b) *Die Väter vom vierten Jahrhundert an (Die politische Wendung; die griechischen Väter; Ambrosius, Augustin und Ambrosiaster)*. In der Geschichte der Auslegung einer jeglichen Stelle bedeutet das vierte Jahrhundert einen fühlbaren Einschnitt, und zwar aus dem einfachen Grund, weil wir von da an auf eine Fülle von fortlaufenden Auslegungen, sei es nun in der Form von Homilienreihen oder Kommentaren, stoßen. Aus dem dritten Jahrhundert haben wir wohl die Bibelerklärungen des Origenes; und auch damals standen sich verschiedene exegetische Meinungen gegenüber. Aus dem vierten Jahrhundert sind uns aber die Auslegungswerke in viel größerer Zahl erhalten; wir haben darum von jetzt an viel mehr Anhaltspunkte, wie der Text verstanden worden ist.

Für I. Kor. 6 bedeutet aber das vierte Jahrhundert noch aus einem besonderen Grund einen Einschnitt. *Die politische Wendung* veränderte die Bedeutung des kirchlichen Gerichtes von Grund auf. Bisher war es ein internes Gericht gewesen¹⁾; seine Entscheide waren vor dem Staat

¹⁾ Im römischen Zivilprozeßrecht war ein rein privates Schiedsgericht vorgesehen. „Die Parteien konnten durch Schiedsvertrag – Kompromiß – die Entscheidung ihrer Streitsache freigewählten Schiedsrichtern übertragen. Für das römische Kompromiß waren erforderlich 1. gegenseitige Strafstipulationen für den Fall, daß sie sich dem Schiedsrichter nicht gehörig zur Verhandlung stellten oder seinem Schieds-

nicht rechtsgültig¹⁾. Wer sich dem kirchlichen Urteil nicht fügte, konnte einen Prozeß vor dem weltlichen Richter anfangen. Jetzt aber wurde es zum *anerkannten* Schiedsgericht. Jeder zivilrechtliche Fall durfte ihm vorgelegt werden, vorausgesetzt, daß beide Parteien damit einverstanden waren (Cod. Theod. I, 27, 1). Seine Urteile waren rechtskräftig. Es blieb allerdings möglich, gegen den bischöflichen Entscheid zu appellieren.

Die staatliche Anerkennung in dieser Form mußte noch nicht ohne weiteres die Eigenart des kirchlichen Gerichtes zerstören. Da ja das Einverständnis der Parteien vorausgesetzt war, beruhte es weiterhin auf Freiwilligkeit, und es blieb möglich, den Gesichtspunkt der Versöhnung in den Vordergrund zu stellen. Die Einordnung der kirchlichen Gerichte in die weltlichen Gerichte barg aber große Gefahren in sich. Was sich als Gefahr bereits im 2. und 3. Jahrhundert angekündigt hatte, wurde nun akut (s. o. S. 23). Das bischöfliche Gericht wurde ja damit zu einer der Instanzen, die dem Rechtsuchenden zu Gebote standen. Es stand nicht mehr auf dem Boden der christlichen Gemeinden, sondern mußte sich in das römische Rechtssystem einfügen. Es mußte dem weltlichen Gericht über kurz oder lang nur zu ähnlich sehen, und unterschied sich dann noch einzig dadurch, daß es von Klerikern ausgeübt wurde und an dieser oder jener Besonderheit der Rechtsprechung festhielt. Selbstverständlich hat das kirchliche Recht auch das weltliche Recht verändert. Die weltliche Gesetzgebung hat vom vierten Jahrhundert an zahlreiche und wesentliche christliche Einflüsse in sich aufgenommen²⁾. Man kann also von einer doppelten Bewegung sprechen: das kirchliche Recht wird verweltlicht und das weltliche Recht verkirchlicht.

sprucho nicht Folge leisteten. 2. Annahme – receptum – des Schiedsrichteramtes seitens des erwählten Schiedsrichters (*Dernburg*, Pandekten § 165).“ Das Urteil war zwar nicht rechtskräftig. Durch das Kompromissum war es aber mehr oder weniger gesichert. Der Staat bestrafte einen Schiedsrichter, der sich, nachdem er einmal das Schiedsrichteramt angenommen hatte, weigerte, das Urteil zu fällen. Unter Justinian wurden die Kompetenzen des privaten Schiedsgerichts sogar noch erweitert (*Wenger*, Institutionen des römischen Zivilprozeßrechtes, p. 330). Das kirchliche Gericht hat sich aber kaum in diesen Bahnen bewegt. Nach den Quellen scheint in vorkonstantinischer Zeit ein freies Verfahren üblich gewesen zu sein.

¹⁾ Ausnahmen scheinen vorgekommen zu sein. Im Streite gegen Paul von Samosata scheint das kirchliche Urteil gegen Paul vom staatlichen Gericht nicht neu überprüft worden zu sein (*G. Krüger*, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen, 1935, p. 319).

²⁾ *Alex. Beck*, Christentum und nachklassische Rechtsentwicklung, Atti del congresso internazionale di diritto romano a Bologna, p. 89 ss., Roma 1935.

Die weitere Entwicklung zeigt, daß der genannten Gefahr nicht erfolgreich widerstanden worden ist. Es wurde z. B. bald zulässig, das kirchliche Gericht in gewissen Fällen anzurufen, auch wenn die eine Partei nicht damit einverstanden war (Const. Sirm. I, Cod. Theod. ed Meyer-Mommson 1, pars post., p. 907). Damit war die Freiwilligkeit hingefallen. Das Gebot, nicht vor weltliches Gericht zu gehen, ließ sich in der Kirche nicht mehr allgemein aufrechterhalten. Es verschwindet zwar nicht. Das dritte karthagische Konzil verbietet z. B. wenigstens den Klerikern, das kirchliche Gericht zu verachten. Jeder, der das weltliche Gericht in einer Kriminalsache in Anspruch nimmt, soll seines Amtes verlustig gehen. Jeder, der es in einer Zivilsache angeht, soll, wenn er den Prozeß gewinnt, den Gewinn abliefern oder sein Amt einbüßen. Es wird dabei an I. Kor. 6 erinnert: *cum privatorum christianorum causas apostolus ad ecclesiam deferri atque ibidem terminari praecipiat*¹⁾. Sobald das kirchliche Gericht sich aber an das weltliche Gericht angeglichen hatte, war das Verbot sachlich nicht mehr begründet; es wurde zu einer bloßen Frage des kirchlichen Prestiges.

Einzelne Theologen bemühten sich allerdings, weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit grundsätzlich auseinanderzuhalten und den Unterschied auch in der Praxis festzuhalten. Man wird nicht bestreiten können, daß es zuweilen gelungen ist, die Abgrenzungen verhältnismäßig einleuchtend zu ziehen. Als besonders deutliches Beispiel darf Basilius der Große gelten²⁾. Das kirchliche Urteil soll nach ihm nicht bloßer Rechtsentscheid sein, sondern zur Buße führen³⁾. Sein mönchisches Denken hindert ihn daran, den grundsätzlichen Unterschied aus den Augen zu verlieren. Das geistliche Gericht hat seiner Meinung nach die Aufgabe, eine höhere Gerechtigkeit sichtbar zu machen und die Streitenden zu ihrer höheren Bestimmung hinzuführen. Kein Christ dürfte eigentlich seine Bestimmung derart mißachten, daß er sich dazu herbeiläßt, vor dem staatlichen Richter zu streiten. Den ‚Vollkommenen‘ aber, den Mönchen, verbietet Basilius das Prozessieren vor weltlichem Gericht geradezu.

„Mit dem Bruder vor weltlichen Gerichten zu streiten, verbietet die Lehre der Gottesfurcht mit folgenden Worten: ‚und will jemand mit dir vor Gericht streiten und dir deinen Rock nehmen, so laß ihm auch den Mantel‘, und: ‚wagt es jemand von euch, der einen Streit mit einem andern hat, sich bei den Ungerechten und

¹⁾ *Bozzio*, *De temporalis ecclesiae monarchia et iurisdictione libri quinque*, p. 273.

²⁾ Vgl. *G. F. Reilly*, *Imperium and sacerdotium according to S. Basil the great*, Washington 1945, und meine Arbeit über Basilius den Großen, p. 145 ss.

³⁾ Basilius, ep. 217, 84; PG 32, 808 s.

nicht bei den Heiligen richten zu lassen? Bei diesen also wollen wir sie vor Gericht fordern, mehr auf das Heil des Bruders sehend als auf die Menge des Geldes; denn auch der Herr, nachdem er gesagt hat: „hört er auf dich“, fügt nicht hinzu, „so hast du das Geld gewonnen“, sondern „deinen Bruder“.“ Basilius ist sich aber im klaren darüber, daß die staatlichen Gerichte nicht grundsätzlich abgelehnt werden dürfen. „Es geschieht aber, daß uns der Urheber des Unrechts selbst zur Aufklärung der Wahrheit vor das öffentliche Gericht fordert; dann erscheinen wir freilich dort, nicht als Streitstifter, sondern der Vorladung gehorchend und nicht um die eigene Leidenschaft des Zorns oder der Streitsucht zu befriedigen, sondern um die Wahrheit aufzudecken. Denn auf diese Weise befreien wir den andern wider seinen Willen vom Übel der Lüge und wir selbst übertreten die Gebote Gottes nicht, indem wir als Diener Gottes ohne Streitsucht und Geldgier standhaft auf der Entfaltung der Wahrheit bestehen und nirgends das erlaubte Maß des Eifers überschreiten“ (Reg. fus. tract. 9, 2; PG 31, 942 s.).

Aber auch bei Basilius werden kirchliches und weltliches Recht mindestens zu vergleichbaren Größen: den weltlichen *νόμιμα τῶ βίῳ ἐμπολιτευόμενα* steht *ὁ θεῖος νόμος* gegenüber¹⁾. Recht tritt gegen Recht. Das kirchliche Gericht stellt die höhere Stufe dar. Sein Urteil hat höhern erzieherischen Wert. Das Gericht wird immer mehr mit dem bessern Urteil begründet; man geht wohl auch noch, aber nicht mehr so sehr, davon aus, daß Streit zwischen Christen ein Widersinn sei. Man ruft das kirchliche Gericht an, weil dort angeblich ein höheres besseres Recht gilt, nicht mehr in erster Linie, weil dort der Streit beseitigt und die Gemeinde in ihrem guten Frieden erhalten wird. Diese Wandlung macht sich gelegentlich auch in der Auslegung der hier zu behandelnden Periode bemerkbar.

Einige Beispiele: Ambrosiaster bemerkt zu 6, 1: „Und weil in der Kirche, wo der Herr des Gesetzes gefürchtet wird, mehr Gesetz ist, hält es Paulus für besser, einen Prozeß vor den Dienern Gottes zu führen. Diese werden nämlich aus Furcht vor Gott eher das wahre Urteil des Gesetzes sprechen (comm. in ep. I. ad Cor.; PL 17, 222).“ Oder er meint mit einem Seitenhieb auf den staatlichen Richter: „Er hat die Gewohnheit zu sagen, heute ist ein heiliger Tag, heute kann kein Recht gesprochen werden (PL 17, 223).“ Pelagius sagt zum selben Vers: „da zeigt es sich, daß die Richter damals nicht Christen gewesen sind; denn sie werden ‚Ungerechte‘ genannt (Pelagius’s expositions of the thirteen epistles of S. Paul, ed. Souter, Cambridge 1926, p. 154).“ Ein ähnlicher Satz findet sich auch bei Theodor von Mopsuestia (s. u. p. 37).

Auch bei den *griechischen Vätern* tritt die historische Wandlung dann und wann in Erscheinung. Bei ihnen stehen aber die exegetischen Pro-

¹⁾ Basilius, ep. 73, 3; PG 32, 441. – Gregor von Nazianz ep. 79; PG 37, 248 A; ep. 18; 37, 52 C.

bleme im Vordergrund. Der wichtigste Ausleger unter ihnen ist ohne Zweifel *Johannes Chrysostomus*. Unter seinen Werken findet sich auch eine Homilienreihe zu den Korintherbriefen (PG 61)¹⁾. Seine Bemerkungen sind im Vergleich zur vorhergehenden Zeit sehr selbständig, wenn sie auch, wie wir gleich sehen werden, manchmal an Origenes erinnern. Seine Auslegung sei hier kurz zusammengefaßt:

Schon das erste Wort ‚wagt es einer‘ zeigt den ganzen Zorn des Paulus. Warum fügt er mitten in einen andern Zusammenhang diese Sache ein? Er kann nicht anders als die Fehler der Gemeinde aufdecken und rügen. Zunächst läßt er das Gericht der Heiligen, der Gläubigen, bestehen; nachher verbietet er ihnen aber alles Streiten. Zunächst tadelt er sie bloß, weil sie sich von Heiden richten lassen. „Wie wäre das nicht unsinnig, gegen den Feind, mit dem man streitet, einen Feind zur Versöhnung anzurufen?“ Mit Recht setzt Paulus ‚ungerecht‘ an Stelle von ‚ungläubig‘. Er will ihnen die Unmöglichkeit ihres Vorgehens zeigen. Die Richter kennen kein Recht. „Was tust du, o Mensch, erleidest das Gegenteil von dem, was du willst, suchst das Recht und gehst zu den Ungerechten?“ Vielleicht kam es ihnen unwürdig vor, sich von Gliedern der Kirche richten zu lassen; die waren im Gegensatz zu den heidnischen Richtern nicht rechtserfahren und gehörten zu den kleinen und ungelehrten Leuten. „Sieh, wie er zuerst das Vertrauen der Kleinen dadurch stärkt, daß er sie ‚Heilige‘ nennt!“ Aber auch das sagt noch nichts über ihre richterlichen Fähigkeiten. Darum läßt er v. 2 folgen.

Es heißt nicht ‚durch euch wird die Welt gerichtet‘, sondern ‚in euch‘. Chrysostomus wiederholt im Anschluß an diese Beobachtung den Gedanken des Origenes über das Weltgericht der Heiligen. Der Sinn ist seiner Meinung nach derselbe wie in Matth. 12, 41–42. „Wenn die Heiden dieselbe Sonne sehen und derselben Dinge teilhaftig sind; wenn es sich dann zeigt, daß wir geglaubt haben, sie aber nicht, dann werden sie nicht zur Unwissenheit ihre Zuflucht nehmen können; denn wir werden sie anklagen durch das, was wir getan haben.“ Ihr seid also zu hohem Gericht berufen, darum seid ihr geringer Gerichte unwürdig (v. 2). Im Gegensatz zu den Korinthern nennt Paulus die heidnischen und nicht die kirchlichen Gerichte gering.

Unter den Engeln sind Dämonen zu verstehen. „Da jene körperlosen Mächte niedriger erfunden werden als wir, die im Fleische leben, werden sie größere Strafen erhalten.“

¹⁾ Frühere Korintherbriefkommentare sind mir nicht bekannt. Athanasius und Eusebius Emesenus legen Kap. 6 nicht aus.

Setzt die Verächtlichen ein! Chrysostomus hält diesen Satz für einen ironischen Imperativ. Paulus übertreibt, um die Korinther auf das Richtige zu führen. Sie haben ihm nämlich vielleicht vorgehalten, es seien unter ihnen keine Weisen; darauf antwortet er ihnen: und wenn kein Weiser unter euch ist, vertraut euch den Geringen an. Das sagt er aber nicht als Befehl, sondern als Vorwurf: so seid ihr also von aller Weisheit verlassen? kein Weiser kann zwischen Bruder und Bruder entscheiden. Das letzte verdoppelt den Vorwurf; „denn wenn Bruder und Bruder miteinander streiten, sollte nicht viel Verstand und Geschicklichkeit beim Schiedsrichter notwendig sein, da ja die Gemeinsamkeit und Verwandtschaft in hohem Maße dazu beitragen sollte, den Streit zu schlichten“. Und auch wenn kein einziger Weiser bei euch wäre, solltet ihr doch nicht zu den Heiden laufen. „Denn wäre das nicht unsinnig: wenn im Hause ein Streit entsteht, rufen wir niemanden, der nicht zum Hause gehört, sondern schämen uns, das Innere nach Außen zu kehren; da aber wo es um die Kirche, den Schatz unsagbarer Geheimnisse geht, sollten wir denen draußen alles preisgeben?“ Streiten ist schon Sünde; vor Heiden streiten, verdient aber keine Entschuldigung. „Ihr sollt aber überhaupt nicht streiten. Es geht nicht darum, ob du recht hast oder nicht. Wenn es aber schon ein Vorwurf ist, Unrecht nicht zu ertragen, wieviel mehr ist es verkehrt, Unrecht zu tun.“ Die Vorwürfe sind vierfach abgestuft: Unrecht nicht ertragen, Unrecht tun, vor Ungerechten streiten, mit Brüdern streiten.

vv. 9–10 bildet den Höhepunkt der Drohung. Warum diese Liste von Lastern? zuerst sprach er ja nur von den Habsüchtigen? Er will alle Laster erwähnen, damit niemand sich von der Drohung ausgeschlossen glaube und sich daran gewöhne, daß nur andere verdammt werden.

Chrysostomus spricht aus demselben Anlaß wie Origenes bei v. 10 über das Gewicht der Sünde des Lästerns. Zum 11. Vers führt er schön aus: „das sind etliche von euch gewesen. Denkt doch daran, aus wieviel Übel Gott euch befreit hat, wieviel Güte er euch bewährt und bewiesen hat; und er hat euch nicht allein alles gewährt, daß ihr befreit würdet; mehr noch hat er getan: er hat euch rein gemacht. Nur das? keineswegs, er hat euch geheiligt . . . Wenn wir das nun wissen, Geliebte, und bedenken, wie groß die empfangene Wohltat ist, werden wir ein gezügeltes Leben führen, von allem rein, was Paulus da aufzählt; wir werden die Gerichte meiden, die draußen auf den Märkten sind, und den Adel bewahren, den Gott uns geschenkt hat.“

Aber nun wird einer fragen: wenn in der Kirche ungerecht entschieden wird, was dann? Chrysostomus antwortet, indem er die Überlegenheit der kirchlichen Gesetze dartut (*ἐξ ὀργάνων εἰσω οἱ νόμοι πεμφθέντες*). In den Gerichten draußen herrscht die Parteilichkeit. Wenn dich aber einer vor ein solches Gericht schleppen will, leide lieber, als daß du folgst. „Aber was brauchen wir lange zu reden? Sagen es doch sogar die Anwälte weltlicher Gerichte tausendmal, es sei besser, die Streite außerhalb (der Gerichte) beizulegen.“

Die Habsucht verdirbt alles. Daß die ihr Ergebenen streiten, versteht sich; die aber, welche auf die Welt verzichtet haben, dürfen nicht vor Gericht gehen. Das zeigt Chrysostomus zum Abschluß: er erinnert an den biblischen Satz ‚dem Gerechten ist das Gesetz nicht gegeben‘. Bist du gerecht, so bedarfst du der weltlichen Gesetze nicht. Gerecht bist du, wenn du Unrecht leidest. Christus gebietet dir nicht nur dies, sondern sagt dir auch, du sollest den Feind in Liebe überwinden. Du siegst nicht, wenn du dich vor Gericht wehrst; du wirst vielmehr gegen deinen Willen gezwungen, zu streiten. Wer wurde besiegt? Hiob, der alles verlor, oder der Teufel, der ihm alles nahm? Es ist nicht hart, Unrecht zu leiden. Wer Unrecht tut, hat zwar alles Geld, aber ein schlechtes Gewissen und kein Vertrauen zu Gott. Sollen wir also zu allem Unrecht schweigen? Ja „Blicke zum Himmel und hast du das getan, denke daran, daß du damit dem ähnlich wirst, der über den Cheruben thront. Ihm tat man Schande an, und er trug es; man schmähte ihn, und er rächte sich nicht; man spie ihn an und er wehrte sich nicht, sondern vergalt es mit dem Gegenteil.“ Denke weiter daran, daß du nackt geboren worden bist und daß alles Irdische vergeht. Fürchte auch nicht, Armut könnte dich verfolgen; denn Gott nährt auch die Sperlinge auf dem Felde (PG 61, 132–138).

An einzelnen Stellen dieser Auslegung blickt die neue Bedeutung der kirchlichen Gerichte durch, etwa in dem kurzen Ausfall gegen die weltliche Gerichtspraxis und der kurzen Charakterisierung geistlicher Gesetze. Es ist auch nicht zu verkennen, daß Chrysostomus den Rechtsverzicht stark in stoischer Weise versteht. Er gibt wohl eine kurze christologische Begründung dafür, aber er stellt ihn auch als Forderung dar, die aus dem Naturgesetz hervorgeht. Der Weise rechtet nicht; denn er ist darüber erhaben. Seine Auslegung mag auch noch in andern Punkten fragwürdig sein; beachtlich ist aber, wie sehr Chrysostomus auf jede Wendung des Textes eingeht und ihren Sinn herauszuheben sucht. Das ist es auch, was auf die spätere Zeit eingewirkt hat.

Seine Exegese ist nämlich für die folgende Zeit in noch höherem Maße Vorbild geworden als die des Origenes. Sie wurde immer wieder angeführt und abgeschrieben, ja noch heute lebt mancher Kommentar, vielleicht ohne es zu wissen, von seinen Beobachtungen.

Pelagius z. B. schreibt zu v. 3 sehr ähnlich wie Chrysostomus: „illos angelos qui cum carnem non habuerint peccare voluerint, hi qui in carne sancti esse voluerunt iudicabunt (ed. Souter, Cambridge 1926, p. 154).“ Derselbe Satz ist auch in Pseudo-Hieronymus (PL 30, 731) zitiert. Cramer führt eine entsprechende Auslegung für Severian an (die Echtheit des Abschnittes erscheint allerdings fraglich, da sein Inhalt mit andern Äußerungen Severians im Widerspruch steht; es handelt sich wohl um eine Zusammenstellung von Sätzen aus Chrysostomus). Auch Theodoret bemerkt zu v. 3 genau dasselbe (PG 82, 265 A).

Auch die Deutung von vv. 2–3: daß nämlich die Heiligen die Heiden nicht als Richter, sondern gleichsam durch den Erweis ihrer Gerechtigkeit richten sollen, fand allgemeine Zustimmung. Höchstens daß man etwas anders formulierte. Theodoret: „τὸ κρινοῦσι ἀντὶ τοῦ καταρινοῦσι τέθεικε. Sie werden verdammen, da sie aus den Heiden waren, aber dem Herrn glaubten. Sie werden an die tausenderlei Todesarten erinnern und an den Glauben an ihn, den sie nie vorleugnet haben (PG 82, 264 C).“ Pseudo-Oecumenius (PG 118, 705), Johannes Damascenus (95, 613) und Theophylakt (124, 629) vertiefen diese Deutung noch, indem sie betonen, daß Gott es ist, der richtet, und nicht die Menschen, daß er aber Mensch und Mensch vergleicht und der Böse dadurch gerichtet wird.

In einzelnen Punkten stimmen die griechischen Väter aber nicht mit Chrysostomus überein oder sie führen über ihn hinaus. Es seien hier noch einige ihrer exegetischen Gedanken mitgeteilt.

Bei v. 1 sind sich die meisten einig darüber, daß Paulus den Widersinn, bei Ungerechten Recht zu suchen, aufzeigen wolle. Kyrill von Alexandrien beschreibt den Gegensatz etwas anders: „Heilige nennt er die im Geiste Geheiligten. Ungerechte die, welche zwar glauben, aber nur allzu bereit zu jedem schlechten Werke schreiten; die welche Gott noch nicht wirklich kennen, schrecken eben vor nichts unziemlichem zurück (Cramer, p. 101).“ Theodor von Mopsuestia meint, daß die Korinther mit ihren Streiten den Heiden ein Ärgernis gewesen seien; diesen Mißstand wolle Paulus beheben (Staab, p. 179, 26 ss.).

Theodor von Mopsuestia liegt es auch daran, das Verhältnis von I. Kor. 6 zu Röm. 13 abzuklären. Es könnte ja ein Widerspruch sein, daß dort die Obrigkeit ‚von Gott‘ genannt wird und daß hier die Richter ‚ungerecht‘ heißen. Theodor meint aber, daß Paulus dort in anderer Absicht rede als hier. Dort will er, daß jeder erfülle, was er der Obrigkeit schuldig ist; hier zeigt er, daß die Armen vor Gericht nicht zu ihrem Recht kommen können. Sie kennen sich in den Rechtsschlichen nicht aus und sind auch

nicht in stande zu bestechen. Wenn sie zum Richter gehen, suchen sie gerade bei dem Recht, bei dem man das Unrecht gegen den Armen vertuschen kann, bei dem, der ihnen gegenüber ungerecht ist. Das ist ein Wagnis, und Paulus sagt darum im v. 1 auch „wagt es einer unter euch...“ (Staab 179, Cramer 101). Theoderet erklärt: „Er befiehlt nicht, den Regierenden zu widerstehen, sondern er gibt denen, welche Unrecht leiden, das Gebot, die Regierenden nicht in Anspruch zu nehmen (Cramer 105).“ Das Verhältnis zu Röm. 13 hat von da an die Exegeten immer beschäftigt; manchmal waren sie, wie wir weiter unten sehen werden, von dieser Frage sogar geradezu gebannt.

Severian von Gabala fragt sich, warum es 5, 13 heiße, die draußen nicht zu richten, sondern nur die drinnen, dann aber 6, 2, daß die ganze Welt dem Gericht der Heiligen unterworfen sei. Er antwortet auf diese Frage: weil dort ein Richten zur Erbauung geboten wird, hier aber von der Verdammung die Rede ist (Staab, p. 245).

Einige Schwierigkeit bereitete das Verhältnis unseres Textes zu Matth. 19, 28. Dort heißt es, daß die zwölf Jünger über die zwölf Stämme Israels richten sollen; hier, daß *alle* Christen über die Welt richten werden. Severian hat eine Lösung vorgeschlagen: die Jünger werden die Juden richten, die das Evangelium nicht annahmen; die andern Heiligen, d. h. die aus den Heiden, werden diejenigen verdammen, welche nicht von den Götzenbildern ließen (Staab, p. 245). Auch diese Frage, so unnötig sie ist, hat später die Gemüter noch beschäftigt.

Ebensowenig wurde das Verhältnis zu Luk. 12, 13 ss. übersehen. Die Stelle warnt uns nach der Meinung von Kyrill davor, das Richten über irdische Angelegenheiten zu wichtig zu nehmen; sie lehrt uns, daß die Vernünftigeren eher über Geistliches richten sollen (Cramer, p. 105).

Die Auslegung der übrigen Verse bleibt sich gleich. Die meisten umschreiben die Notwendigkeit, Unrecht zu leiden, etwas milder als Chrysostomus. Oecumenius z. B. meint zu v. 8: „... als ob Paulus sagte: gut ist sowohl nicht Unrecht tun als nicht Unrecht leiden. Im Zweifelsfall (*ἐν ἀιρῆσει*) ist es besser zu leiden (Staab, p. 433)“¹⁾.

Charakteristisch für die Zeit der trinitarischen Kämpfe ist der Ausruf Severians zu v. 11: „Eine Wirkung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, sagt er, sei in den Gerechten, indem er die Einheit der Usie lehrt (Staab 246).“ Theodoret sieht in v. 11 die trinitarische Tauf-

¹⁾ Bei Diadochus von Photico sind hingegen die Gedanken des Chrysostomus über den Vorzug des Leidens unabgeschwächt aufgenommen und in einer kurzen schönen Zusammenfassung vorgetragen (centum capita, cap. LXIII, PG 65, 1188).

formel ausgesprochen: „klar zeigt er die Gleichheit des Sohnes und des Geistes. Er erinnert zugleich an Vater und Sohn. Durch die Anrufung der Dreiheit wird die Natur der Wasser geheiligt und die Vergebung der Sünden gewährt (Cramer 107 s.).“

Zu einer merkwürdigen Vorstellung hat I. Kor. 6 bei Eulogius Alexandrinus (adv. Novatianos lib. 5) Anlaß gegeben. Er will nämlich am jüngsten Gericht dreierlei Arten von Menschen unterschieden wissen: zuerst die Märtyrer und die Gerechten, sie müssen nicht gerichtet werden, sondern richten selbst, wie ja I. Kor. 6, 2 festgestellt wird. Die zweite Gruppe besteht aus den Heiden. Sie werden verdammt, ohne überhaupt in ein Gericht zu kommen. In der dritten Gruppe befinden sich diejenigen, welche Gott zwar geehrt, aber gesündigt haben. Sie müssen sich im Gericht verantworten. – Die Schrift des Eulogius, in der diese Meinung vertreten wird, liegt nur in einer Zusammenfassung des Photius vor (Photius, bibl. cod. CCLXXX; PG 104, 349 s.). Photius selbst fühlt sich veranlaßt, Eulogius zu widersprechen. Alle müssen vor Gericht erscheinen. Die Ungerechten vordammen sich selbst; die Heiligen sind bloß durch den Glanz ihrer Tugend Richter.

Je weiter man sich zeitlich von Chrysostomus entfernt, desto größer wird die Übereinstimmung mit seiner Auslegung. Johannes Damascenus, Theophylakt, Photius (Cramer p. 102 ss.) wiederholen ihn von Gedanken zu Gedanken.

Auch die westlichen Väter – hier wird vor allem von *Ambrosius*, *Augustin* und dem *Ambrosiasterkommentar* die Rede sein¹⁾ – sind in einigen Punkten von Origenes abhängig, aber ihre Auslegung hat doch ein besonderes Gepräge. Sie ist darum besonders wichtig, weil die Exegese des abendländischen Mittelalters auf ihr aufbaut.

Aus dem Ambrosiaster ist bereits ein Satz angeführt worden, der zeigt, wie auch bei den westlichen Vätern der Text im Lichte des zeitgenössischen kirchlichen Gerichtes gesehen wird. Kirchliches und weltliches Gericht werden einander gegenübergestellt und gegeneinander abgewogen. Das zeigt sich gerade im Ambrosiaster noch an andern Stellen; so sagt er zu v. 5: „ein Weiser sollte sich finden, der nach evangelischem Rechte richtet (ius evangelicum). Die Weisheit seines Urteils soll die Welt in Staunen setzen. Paulus befiehlt darum irgendeinen der *Brüder* zum Richter zu machen, weil zu seiner Zeit noch kein *Leiter* der Kirche eingesetzt worden war (PL 17, 223).“

Ambrosius kommt auf I. Kor. 6 in seinem Brief an Marcellus zu sprechen (Ep. 82; PL 16, 1331 ss.), und zwar finden wir ihn in diesem Brief mitten in der Problematik der geistlichen Rechtsprechung. Er hatte sich in einer Angelegenheit des Marcellus und dessen Geschwister als Richter

¹⁾ M. Aur. Cassiodorus, ep. I ad Cor. (PL 70, 1333) bringt nichts Selbständiges bei.

verwenden lassen. Er hatte sich durch I. Kor. 6 dazu verpflichtet gefühlt. Er schreibt, wie er sein Amt aufgefaßt habe: *recepti cognitionem, ita tamen ut compositionis essem arbiter*. Marcellus wurde durch das Urteil benachteiligt. Ambrosius hatte offenbar keine andere Möglichkeit gesehen, zu einer friedlichen Lösung zu kommen; nur von Marcellus konnte er annehmen, daß er eine Benachteiligung auch ertragen werde. *Illud sequendum putavi: ut neminem vinci vellem et omnes vincere. Nec fefellit sententia; vicistis enim omnes germanitati, vicistis naturae, vicistis scripturae dicenti, quare non magis iniuriam accipistis?* Marcellus beklagte sich über das Urteil. Ambrosius antwortet ihm: *sed forte dicas, fraudem non debui pati . . . Quid ergo? inferre velles? sed etsi tu non inferres, ille se passum diceret. Itaque vide quid dicat apostolus, quare non magis fraudem patimini?* ut prope videatur qui non patitur, fecisse; tolerare enim debet qui fortior est. *Nemo tamen plenius, nemo gloriosius quam tu vicisti!* Wir sehen an diesem Beispiel, wie ein bischöfliches Urteil etwa aussehen konnte. Vom rechtlichen Standpunkt aus ist das Vorgehen des Ambrosius völlig unzulässig; wer so entscheidet, spricht kein Recht. Er konnte tatsächlich nur als Bischof zu einem solchen Ergebnis kommen. Aber sein Urteil erscheint auch als geistliches Urteil zum mindesten fragwürdig. War der Verzicht des Marcellus nicht erzwungen? kam die Zumutung an ihn nicht einer Entrechtung gleich?

Auch Augustin hat sich der kirchlichen Jurisdiktion mit allem Ernst angenommen. Sein Biograph Possidius berichtet, wieviel Zeit er immer wieder opfern mußte, um seinen richterlichen Pflichten nachzukommen¹⁾. Zu allen Stunden drängten sich die Leute zu ihm und legten ihm große und kleine Angelegenheiten vor. Augustin sprach regelmäßig im *secretarium* des Domes Recht²⁾. Sein Ansehen als Richter war groß. Er berichtet selbst, daß alle, „Christen, Heiden, Ketzler und Schismatiker“, zu ihm kamen und ihn um Hilfe anriefen³⁾. An einigen Stellen teilt Augustin auch etwas von den Erfahrungen mit, die er bei seiner richterlichen Tätigkeit gemacht hat. Er erzählt, wie die Parteien sich zuerst verpflichteten, gegen sein Urteil nicht zu protestieren, wie es aber die Unterliegenden oft nicht lassen konnten zu widersprechen⁴⁾. Ein andermal erzählt er, daß gewisse Leute nur zu ihm kamen, um seinen Rat bei zweideutigen Verträgen zu haben und ihn in das Spiel ihrer Betrügereien hineinzuziehen⁵⁾.

¹⁾ Possidius, *vita* (PL 32, 49 s.).

²⁾ In ps. 46, 5; ep. 90; ep. 91, 7.

³⁾ sermo 137, 14.

²⁾ sermo 47, 4.

⁴⁾ In ps. 25, 13; sermo 47, 4.

Augustin war nicht mehr in derselben Art und Weise Richter wie die Bischöfe der ersten Jahrhunderte. Seine Tätigkeit reichte weit über die Gemeinde hinaus. Er schlichtete nicht bloß Streitigkeiten in der Gemeinde, sondern übte in christlicher Verantwortung ein Richteramt aus, das jedermann zugute kommen konnte. Der bischöfliche Richter verwirklichte nun eine allgemeine Rechtsprechung unter christlichen Gesichtspunkten. Die Verschiebung, die sich bei Basilius bereits gezeigt hatte, ist hier vollends eingetreten. Es entsteht bei Augustin eine christliche Rechtspflege, die sich der weltlichen gegenüber als überlegen erweist. Er hat es zwar nicht darauf angelegen sein lassen, dem weltlichen Gericht den Rang abzulaufen¹⁾; er hat sich immer bemüht, den geistlichen Charakter seines Urteils aufrechtzuerhalten. Aber dennoch haben sich kirchliches Richten bei ihm wiederum um einen entscheidenden Schritt genähert und die gegenseitige Angleichung hat weitere Fortschritte gemacht. Von Augustin ist kein weiter Weg mehr zur geistlichen Gerichtsbarkeit des Mittelalters.

Augustin spürte wohl, daß er durch seine richterlichen Pflichten vom Wesentlichen weggeführt werde. Sie waren von seinen Aufgaben als Verkündiger und Seelsorger oft so verschieden, daß es schwierig war, den geistlichen Sinn im Auge zu behalten. „Ich wollte gerne Mönch sein und neben einiger Arbeit Muße zum Gebet und Studium haben; ich muß mich aber mit vielfältigen und lästigen Händeln herumschlagen. Das hat uns aber der Apostel geheißen. Er selbst war allerdings frei davon; er richtete nicht selbst, sondern predigte das Evangelium an allen Orten. Er sagte darum nicht: wenn ihr einen Streit habt, bringt ihn vor uns; er sagte vielmehr: macht die Geringen zu Richtern. Eigentlich will er, daß die Weisen richten. Wir können uns aber dennoch vom Richteramt nicht freimachen, obwohl wir gering sind; denn auch die Geringen läßt er in zweiter Linie zu. „Wir nehmen aber diese Arbeit nicht ohne den Trost des Herrn auf uns, in der Hoffnung auf das ewige Leben, damit wir Frucht bringen in der Geduld. Wir sind nämlich Diener seiner Kirche und vor allem ihrer schwachen Glieder, da wir ja am selben Leibe Glieder sind (de opere monachorum, PL 40, 576).“

Augustin fragt sich weiter, warum Paulus an dieser Stelle mit solcher Vehemenz schreibe. „Was ist es denn, daß er über so geringe Dinge so gewichtig spricht? Verdienen weltliche Angelegenheiten das? Nein, das tut er um der Gerechtigkeit, der Liebe und der Frömmigkeit willen. Kein

¹⁾ Macdonius, der vicarius Africae, hat sogar einmal ausdrücklich anerkannt, wie maßvoll Augustin vom Interzessionsrecht Gebrauch mache. Ep. 154, 1.

vernünftiger Mensch kann zweifeln, daß sie auch in geringfügigen Dingen bedeutsam ist.“ Er fügt hinzu, die Streitenden seien jeweils zu ermahnen, ihre Sache in Demut als etwas Geringfügiges anzusehen; nur dann wird der Streit gerecht erledigt. Kleine Dinge sind klein, aber im Kleinen getreu zu sein, das ist groß (de doct. christ. IV, 18; PL 34, 105 s.).

Augustin ist sich also der Probleme wohl bewußt, die seine richterliche Tätigkeit mit sich bringt. Er sieht, daß die Reinheit seines kirchlichen Amtes dadurch gefährdet wird¹⁾. Er bemüht sich daher, die geistlichen Motive zu zeigen, die ihn nötigen, alle Fälle, die ihm übertragen werden, anzunehmen. Er findet keine anderen als das der Treue im Kleinen und das der Verantwortung für die schwachen Glieder der Gemeinde.

Wenn Augustin in der Praxis kein Gemeinderichter mehr war, sondern eher als allerseits anerkannter christlicher Friedensrichter zu bezeichnen ist²⁾, so ist er doch der Eigenart christlichen Richtens und seiner seelsorgerlichen Verantwortung dabei durchaus bewußt. Er mahnt zunächst, dem Streit kein ungehörliches Gewicht zu geben. Er mahnt aber auch, zum Leiden bereit zu sein. „Sieh zu, ob du zu denen gehören willst, die Unrecht leiden oder zu denen, die es tun. Da trifft dich sogleich das Wort des Apostels ‚nun ist es überhaupt ein Mangel, daß ihr untereinander Streite habt! Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht?‘ Er nimmt sie scharf her, daß sie kein Unrecht leiden.“ Er warnt davor, in *allem* Widrigen ein Unrecht zu sehen. Verbrecher erleiden vieles, aber sicher kein Unrecht. „Schau also nicht auf das, was du erleidest, sondern auf das, was du getan hast; hast du das Gerechte getan, so erleidest du Unrecht; hast du Unrecht getan, so erleidest du, was gerecht ist“ (Enarratio in ps. CXLV; PL 37, 1894). Augustin legt weiter großen Wert darauf, die Gebote in den vv. 1–6 und 7–8 gegeneinander abzuwägen. Zunächst könnte einer denken, es sei keine Sünde, einen Prozeß zu führen, wenn er ihn nur nicht vor den weltlichen Richter bringe. Aber die Stelle ist gerade ein Musterbeispiel dafür, daß Gottes Wille sich vom menschlichen Urteil unterscheidet und wie Gott das menschliche Gewissen schärft. Keiner soll sagen, er habe einen gerechten Streit; denn das wirklich Richtige ist, Unrecht zu leiden. Wenn es den Schwachen aber nicht mög-

¹⁾ Vergleiche dazu auch Synesius, ep. LVII; PG 66, 1383 ss. S. klagt darüber, daß den Bischöfen so viel weltliche Geschäfte übertragen seien. Er denkt dabei natürlich auch an das kirchliche Gericht. Seiner Meinung nach sollte die weltliche Obrigkeit solche Aufgaben übernehmen.

²⁾ F. van der Meer nennt ihn nicht unzutreffend einen „heiligen Kadi“. Augustin als Seelsorger, 1951, p. 309.

lich ist, ohne Prozesse auszukommen, so dürfen sie sie keinesfalls außerhalb der Kirche führen (*Enchir. ad Laurentium sive de fide, spe et caritate* 78; PL 40, 269).

In der Betonung dieser Abstufung deutet sich auch schon ein späterer Gebrauch der Stelle an. I. Kor. 6 ist nämlich später gelegentlich als biblische Begründung der *consilia evangelica* verwendet worden. Hugo von St. Victor s. u. p. 47 s.

Es finden sich bei den westlichen Vätern auch einige kleinere exegetische Besonderheiten. Im Ambrosiaster wird – der rationalisierenden Art des Kommentars entsprechend – versucht, den Hintergrund zu v. 2 aufzuzeigen: „Paulus redet von dieser Welt, um auf eine andere hinzuweisen. Johannes schreibt ‚liebet diese Welt nicht‘. Die Welt hier ist Irrtum; nicht aber die droben, nach deren Bild die hier unten gemacht ist. Der Mensch ist hierhin gesetzt zum Ebenbild Gottes geschaffen: wie in der oberen Welt alles von dem einen Gott abhängt, so sollen hier alle ihren Ursprung von dem einen Menschen haben.“ In diesem Gegensatz liegt der Grund des Gerichts der Heiligen über die Welt (PL 17, 222). In den Engeln sieht Ambrosiaster im Gegensatz zu andern Auslegern nicht nur die Dämonen, sondern alle geistigen Mächte (*potentiae spirituales quas Paulus alio loco tradit in coelestibus degere*). – Ambrosiaster meint, daß die ‚Ungerechten‘ möglicherweise auch von den Christen angeforderte heidnische *Schiedsrichter* gewesen seien. Auch er hält v. 4 für einen ironischen Befehl wie die griechischen Kommentatoren; nur umschreibt er die Absicht des Paulus etwas anders. Paulus will den Korinthern damit nicht nur zeigen, daß sie Weise aus ihrer Mitte zu Richtern machen sollen, sondern er sieht, während er schreibt, voraus, daß sie ausgerechnet die unbrauchbaren Elemente in der Gemeinde dazu ernennen werden und will das durch seinen ironischen Befehl verhindern (PL 17, 223).

Augustin nimmt die Frage des Verhältnisses zu Matth. 19, 28 in neuer Weise auf. Es heißt dort 12 Throne. Wo wird aber Paulus sitzen? Er sagt ja hier von sich, daß er nicht nur über die Menschen, sondern auch über die Engel richten werde. Man kann ihm vorhalten: wo willst du richten? such dir zuerst einen Thron! Man darf aber die Zahl 12 nicht wörtlich verstehen; *sacramentum est cuiusdam universitatis*. Nicht allein die Jünger, sondern alle, die richten werden, haben Anteil an den 12 Sitzen (*Enarratio in ps. LXXXVI*, PL 37, 1103). Vgl. *sermo* 351; PL 39, 1544. Pelagius pflichtet ihm in dieser Auslegung bei (ed. Souter, p. 154).

Der Kommentar des *Pelagius* zu den Paulusbriefen weist bei unserer Stelle kaum Besonderheiten auf; einzig daß er zu v. 10 bezeichnenderweise bemerkt: „Täuscht euch nicht! denkt nicht, daß der Glaube allein zum Heil genügt, da doch jede dauernde Sünde vom Reiche ausschließt (ed. Souter, p. 155).“ Ganz anders redet *Augustin* über dieselbe Stelle: „Darum wer wollte es wagen, christliche Namen in Anspruch zu nehmen, ohne gleichzeitig in Gehorsam und Furcht auf die Worte des Apostels zu hören: . . . täuscht euch nicht usw. Aber seht, wie er Furcht und Verzweiflung am Heil von ihnen nimmt, die solches in ihrem bisherigen Leben begangen haben. Das seid ihr, sagt er, gewesen; aber ihr seid ab-

gewaschen worden (Sermo 351, 8; PL 39, 1544 s.).“ Und an einer andern Stelle sagt er zu Psalm 85 (86), 2: „,bewahre meine Seele, da ich doch heilig bin‘ . . . da ich doch heilig bin, er hat nämlich die Gnade der Heiligkeit empfangen, die Gnade der Taufe und der Vergebung der Sünden. Das seid ihr gewesen, sagt der Apostel. Er zählt eine Menge von Sünden auf, leichte und schwere, gewöhnliche und schreckliche, und dann sagt er ‚das seid ihr gewesen, aber ihr seid abgewaschen, seid geheiligt‘. Wenn er sie Geheiligte nennt, darf jeder, der glaubt, sagen: ‚ich bin heilig‘. Das ist nämlich nicht der Hochmut des Eingebildeten, sondern das Bekenntnis des nicht Undankbaren. Wenn du sagst, du seist aus dir selber heilig, bist du überheblich; wenn du aber als einer, der an Christus glaubt, und als Glied Christi sagst, du seiest nicht heilig, bist du undankbar (Enarratio in ps. 85, 4; PL 37, 1084).“

Die abschließenden Verse unseres Textes haben zum erstenmal bei Pelagius und Augustin derart verschieden gerichtete Auslegungen hervorgerufen. In ihnen spiegelt sich der pelagianische Streit wider. Später sind diese Verse in einer andern Auseinandersetzung wieder bedeutungsvoll geworden. Sie wurden nämlich als Belegstelle gegen die protestantische Rechtfertigungslehre immer wieder angeführt und gehören zu den umstrittenen Stellen in der Kontroverse zwischen protestantischen und katholischen Theologen.

2. Das abendländische Mittelalter

In der mittelalterlichen Kirche verändert sich die Bedeutung des kirchlichen Gerichts nicht so sehr, daß die Auslegung von da her wesentlich neu beeinflußt worden wäre. Die einmal begonnene Entwicklung vollendet sich; mehr und mehr wird das kirchliche Gericht zu einem weltlichen Gericht innerhalb der Kirche.

Es ist etwas anderes, das der mittelalterlichen Auslegung unserer Stelle ihre Besonderheit verleiht: die Frage nach dem Verhältnis des weltlich-tätigen zum geistlichen Leben. Das kirchliche Richteramt mit all seinen Verpflichtungen widersprach dem mönchisch-kontemplativen Leben zu sehr, als daß diese Frage nicht hätte gestellt werden müssen. Die Äußerlichkeit der richterlichen Geschäfte kam der mönchisch gerichteten Frömmigkeit unwürdig und ungeistlich vor. Mit Recht stellte man sich darum die Frage: soll ich von der Betrachtung des Geistlichen lassen und mich in weltlichen Prozessen verlieren?

Diese Frage beherrscht die Äußerungen Gregors des Großen zu unserer Stelle. Schon bei Augustin ist uns dieselbe Fragestellung begegnet. Gregor erklärt, daß zwar jedermann zu jedem guten Werke bereit sein müsse, daß aber dennoch ein Unterschied zu machen sei: zuweilen müsse das kleinere gute Werk zugunsten des höheren zurückgestellt werden. Es ist z. B. ohne Zweifel ein gutes Werk, Tote zu begraben, aber der Herr hat doch geboten, dieses Werk hinter die Verkündigung zu stellen. Es gibt noch andere Beispiele. „Durch den Propheten wurde den Obern der Synagoge gesagt: Trachtet nach Recht, helft dem Unterdrückten. Und doch sagt der Apostel Paulus: Die Verachteten, die in der Kirche sind, die setzt zu Richtern ein. Er feuert seine Zuhörer an, der Tugend der Weisheit nachzujagen, in vielerlei Zungen zu reden und die Geheimnisse der Prophetie zu erlangen. Doch weil sie die geistlichen Gaben nicht ergreifen können, wenn weltliche Geschäfte sie bedrücken, sagt er ihnen lange vor dieser Aufforderung: die Verachteten, welche in der Kirche sind, die setzt zu Richtern ein. Er will damit sagen: die in der Kirche kleinere Verdienste haben und nicht mit den Tugenden höherer Gaben ausgerüstet sind, die sollen über weltliche Sachen richten; die welche nämlich nichts Großes ausführen können, sollen wenigstens das Kleine tun.“ Diese Verachteten nennt Paulus dennoch Weise (v. 5). „Was sollen wir anderes daraus schließen als dies: diejenigen, welche Weisheit in äußeren Dingen empfangen haben, sollen über das Irdische richten. Die aber geistliche Gaben empfangen haben, sollen sich nicht auf irdische Dinge einlassen, damit sie – da sie nicht gezwungen sind, die niedern Güter zu verwirklichen – wohlgeübt imstande sind, die höheren Güter zu pflegen.“ Die geistlich Hervorragenden sollen aber darauf achten, daß sie die weltlichen Geschäfte nicht überhaupt unberücksichtigt lassen, sondern sie würdigen Händen anvertrauen. So tat es Moses, als er die 70 Richter einsetzte. Geschieht es in derselben Weise, so ist alles wohleingerichtet. Die, welche die höhern Gaben haben, üben sie auch aus, während auch die letzten in der Kirche nicht ohne gute Werke leben. Jeder hat so sein Amt am Leibe, sie sind verschieden, aber doch in der Liebe verbunden. Wenn es der Dienst am Nächsten wirklich erfordert, soll allerdings auch der Vollkommene seine Beschaulichkeit unterbrechen (Mor. lib. XIX, num. 42 bis 45; PL 76, 124 ss.).

Gregor redet auch an andern Stellen in ähnlicher Weise. In der Pastoralregel beschreibt er in Worten, die noch heute oder heute wieder nachdenklich stimmen können, die geschäftigen Seelsorger: „. . . gibt es keine weltlichen Geschäfte, so suchen sie solche und denken Tag und Nacht

aufgeregt darüber nach. Müssen sie einmal – aus Mangel an Gelegenheit – sich ruhig verhalten, so werden sie durch diese Ruhe ganz müde und matt. Denn es ist ihnen eine Lust, von Geschäften schier erdrückt zu werden . . .“ Paulus zeigt I. Kor. 6 das Mittel, wie diese ungesunde Aktivität vermieden werden kann. „Jene nämlich, meint er, sollen sich der irdischen Angelegenheiten annehmen, welche nicht mit den Gaben des Heiligen Geistes geziert sind (Reg. Past. II, 7; PL 77, 39).“

Man hört aus diesen Worten den weisen Kirchenfürsten und Seelsorger heraus. Ihm liegt daran, daß das geistlich kontemplative Leben und die Verantwortung gegenüber dem Nächsten wohl gegeneinander abgewogen seien: der Priester soll seine Herde leiten, aber er soll sie geistlich leiten. „Untergeordnete sollen das Untergeordnete besorgen; die Vorsteher aber an das Hohe denken, damit nicht etwa das Auge, das von oben her auf den Schritt zu achten hat, durch Sorge und Staub verfinstert werde (Reg. Past. II, 7; PL 77, 39 s.).“

So richtig diese Gedanken in ihrem Zusammenhang sind, so falsch ist doch die Auslegung von v. 4. Wenn man zur Not den Satz als ironischen Befehl auffassen kann, darf man ihn sicher nicht als positiven Befehl verstehen. Die Verachteten können nicht die ‚in weltlichen Dingen Bewanderten‘ bedeuten, und der ganze Gedanke kann unmöglich im Sinne des Paulus gelegen haben.

Gregor hat auch über v. 7 gesprochen. Das Äußere gleichmütig fahren lassen, das Innere aber unzerstört bewahren, das meint er, sei hier der Rat des Paulus. Gregor betont vor allem die Tugend der Gleichmütigkeit. Entsprechend der mönchischen Frömmigkeit legt er das Gewicht auf das subjektive Verhalten, auf die Erziehung und Bewährung seiner selbst, und wohl auch, aber nicht in erster Linie auf die Tatsache, daß der Streit vermieden werden soll. Es ist ja eine mönchische Tugend, allem äußeren so abgestorben zu sein, daß man dessen Verlust nicht spürt. Mit ähnlichen Wendungen wie die Mönchsspiegel sagt Gregor: nur wer wirklich abgestorben ist, vermag das; die Unvollkommenheit dessen, der die Tugend nur heuchelt, offenbart sich, sobald er angegriffen wird; seine Geduld ist aus; er verteidigt sich. „Wo man das Irdische mit großer Liebe liebt, da verteidigt man sich auch mit um so größerem Eifer. Je mehr man am Irdischen hängt, desto mehr fürchtet man sich davor, es zu verlieren. Ohne Schmerz verliert man nur, was man ohne Liebe besessen hat. Wir wollen in der Welt etwas besitzen und siehe, die Wahrheit ruft uns zu: keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er hat, kann mein Jünger sein (In exposition. B. Job lib. XXXI, num. 21; PL 76, 585).“

Gregor fragt sich dann, wann sich jemand verteidigen dürfe. Die Bedrohung des Besitzes ist kein Grund; der Grund ergibt sich erst, wenn die Seele des Angreifenden durch dessen Sünde bedroht ist, wenn man also durch Verteidigung den Angreifenden retten kann. Aber auch das soll in Liebe geschehen (ibid. PL 76, 586).

Gregor hat die Auslegung unserer Stelle auf lange Zeit hinaus beeinflußt. Durch das ganze Mittelalter hindurch wurden seine Sätze wiederholt. Er hatte die Auslegung gefunden, die mittelalterlicher Frömmigkeit entsprach, und es lag kein äußerer Grund vor, von ihr abzuweichen. Die Alleingültigkeit wird einzig durch Ambrosiaster und vor allem Augustin eingeschränkt. Augustin hatte ja gerade zu v. 4 eine andere Meinung vertreten. Er versteht ihn als ironischen Befehl. Mit diesen drei Namen sind aber die Kommentatoren genannt, welche die Voraussetzung der mittelalterlichen Auslegung bilden. Das wird sofort sichtbar, wenn man das Kommentarwerk des Hrabanus Maurus zu den Paulusbriefen ansieht. Hrabanus hat da bekanntlich Texte aus früheren Autoren, die ihm wichtig schienen, zusammengetragen. Zu I. Kor. 6 läßt er ausschließlich Ambrosiaster, Augustin und Gregor zu Worte kommen¹⁾. Dasselbe ergibt sich, wenn man andere mittelalterliche Kommentare nachschlägt.

Walafridus Strabo († 849) folgt Gregor; die Verachteten sind auch für ihn die in der Welt Erfahrenen. Er sucht sogar Augustin für diese Ansicht zum Zeugen anzurufen; *Glossa ordinaria*, ep. I. ad Cor.; PL 114, 527 s. – *Haymo von Halberstadt* gibt getreu die Meinungen Gregors und Augustins wieder, ohne sich zwischen ihnen zu entscheiden. Im übrigen weist er einige Besonderheiten auf; in v. 2 stellt er fest, daß der Hauptsatz nicht affirmativ, sondern interrogativ zu verstehen sei. Die Welt, die sie richten, sind die *amatores saeculi*. Zu v. 11 heißt es bei ihm: „Irrt nicht! d. h. irrt nicht vom rechten Wege ab. Die Korinther irrten, weil sie glaubten, eines Lasters wegen werde ein Mensch vom Reiche nicht ausgeschlossen, wenn er nur nicht in allen drin stecke“; *Expos. in epp. S. Pauli*; PL 117, 539 ss. – *Sedulius Scotus* († ca. 858) übernimmt die Erklärung Augustins über das Verhältnis von I. Kor. 6, 2 zu Matth. 19, 28. Er sieht zwei mögliche Bedeutungen des Ausdrucks ‚*contemptibiles*‘: *qui minimi sunt in ecclesia aut certe qui iniurias suas contemnunt*. Er erklärt aber v. 4 gleich wie Gregor; *Collectanea in omnes B. Pauli epist.*; PL 103, 137 ss. – *Atto von Vercelli* († 961) scheint der Erklärung Augustins den Vorzug zu geben, führt aber auch Gregor an. Bei ihm findet sich auch eine beachtenswerte, selbständige Bemerkung. Die Behauptung, daß die Heiligen die Engel richten werden, bekomme ihren eigentlichen Sinn erst, wenn man sich vergegenwärtige, daß sie an anderm Ort Fürsten und Mächte genannt werden (Eph. 6, 12); wenn wir über himmlische Fürsten richten werden, woviel mehr dann über weltliche Geschäfte? *Expos. in epp. Pauli*; PL 134, 338 ss. – *Lanfranc von Canterbury* († 1089) schließt sich an Ambrosiaster an; Paulus habe gefürchtet, daß die Korinther gerade die

¹⁾ *Enarrationum in epp. Pauli libri X*; PL 112, 53 ss.

Unerfahrensten zu Richtern machen wollten, und das habe er mit dem ironischen Befehl verhindern wollen (s. o. S. 42), ähnlich wie auch in Matth. 25, 9 ein ironischer Befehl vorliege; In omnes Pauli ep. commentarii; PL 150, 172 s. – *Anselm von Canterbury* († 1109) stimmt mit Gregor überein; vgl. F. Bozzio, o. c. p. 236. – *Herveus von Déols* oder *von Bourg-Dieu* († 1180) vereinigt die Erklärungen von Ambrosiaster und Gregor: Paulus fürchte, daß die Korinther unerfreuliche Elemente zu Richtern machen könnten und gebiete darum, die Verachteten, d. h. aber die Weltklugen dazu einzusetzen; Comm. in epp. Pauli; PL 181, 864 ss. – Die Stelle begegnet uns natürlich nicht nur in den Kommentarwerken. *Petrus Damiani* († 1072) zitiert z. B. die vv. 2–3 einmal, um die Unabhängigkeit der Gesetzgebung und die Autorität der Kirche zu erweisen: ut ostendat (scil. magister gentium) quantae auctoritatis prerogativa sancta polleat ecclesia rursus ad eosdem Corinthios; an nescitis . . . An dieser Stolle handelt es sich im besonderen darum, daß der Kirche das Recht zustehe, ein Ereignis an einem andern Tage zu feiern, als an dem es tatsächlich geschehen ist; PL 145, 244. –

Bedeutend selbständiger als alle diese Kommentatoren ist *Bruno* († 1101), der Stifter des Karthäuserordens. Bei ihm erscheint die mittelalterliche Auslegung in geradezu überspitzter Form. Er sieht in den Heiligen die ‚fideles ecclesiae iudices‘. Paulus gebietet den Streitenden, sich ihnen zu stellen; diese könnten aber sagen: „wir fürchten uns, die Heiligen in ihren Gebeten zu stören!“ Das sollen sie aber nicht sagen; denn die Heiligen werden ja die Welt richten. „Und wenn doch in euch, ihr Heiligen, die Welt gerichtet wird, seid ihr es dann nicht wert, über die im Verhältnis zum Künftigen kleinen Dinge zu richten, nämlich über die zeitlichen Angelegenheiten?“ Nach Bruno verfolgt Paulus in I. Kor. 6 also u. a. die Absicht, den Streitenden die Scheu vor den weltabgewandten heiligen Richtern zu nehmen. Diesen Gedanken konnte nur ein mittelalterlicher Mönch aussprechen. Zu v. 7 spricht Bruno einen Satz aus, der beinahe an die erste Zeit der Kirche erinnert: „Besser wäre es, das Seine nicht zu fordern, als durch die Forderung der Kirche soviel Unannehmlichkeiten anzutun.“ Die Meinung dieses Satzes ist aber natürlich nicht dieselbe wie damals¹⁾.

Bei *Hugo von St. Victor* († 1141) begegnen wir einer neuen Methode der Auslegung²⁾. Er legt nicht fortlaufend aus, sondern stellt da Fragen, wo ihm eine Schwierigkeit für das Verständnis zu liegen scheint. Er fragt zu unserm Text: „Warum ist es den Heiligen erlaubt, über Weltliches zu richten, wenn es nachher heißt, daß überhaupt aller Streit ein Fehler sei? Antwort: es ist den Heiligen erlaubt, ‚sub disciplina‘ eine Sache zu führen, nicht aber sich untereinander zu streiten (quaestio 48). – Wie üben sie

¹⁾ Expos. in epp. Pauli; PL 153, 150 s.

²⁾ Quaestiones in epp. Pauli 48–51; PL 175, 522 ss.

das künftige Gericht aus, wo Gott doch das Gericht dem Sohne übergeben hat? Antwort: die einen sagen, indem ihnen die ewigen Bücher eröffnet werden; die andern, indem sie im Vergleich zur Welt als gut erfinden werden (quaestio 50). – Wie ist es erlaubt, das Seine zurückzufordern, wenn der Herr das doch an anderer Stelle verbietet? Antwort: Das Seine zurückfordern, ist zwar nicht böse, aber doch ein Anlaß zum Bösen.

In diesem Zusammenhang fällt bei Hugo auch das fatale Wort ‚consilium‘. Nach Hugo ist der Rechtsverzicht nicht ein verbindliches Gebot, sondern bloß ein Rat, den der Herr erteilt. Er fährt nämlich fort: „darum hat der Herr (Lk. 6, 29 s.) geraten (consulit), das Seine nicht zurückzufordern; er wollte Streit vermieden sehen. Dasselbe sagt der Apostel: alles ist mir erlaubt, aber nicht alles nützt (quaest. 49).“ Es ist also die Erlaubnis gegeben, zurückzuverlangen; der Rat (consilium) aber lautet, nicht zurückzuverlangen. Wenn die beiden Mahnungen des Paulus auf diese Weise ihrem Wesen nach unterschieden werden, verlieren sie ihren eigentlichen Ernst. Einen Rat kann man befolgen oder nicht. Sobald die Forderung, auf das Recht zu verzichten, nicht mehr als göttliches Gebot im Hintergrund steht, verliert auch die andere Mahnung, die ihrem Wesen nach mit der ersten zusammenhängt, ihre Dringlichkeit.

Die Glossen von *Petrus Lombardus* († 1160) enthalten nichts Neues. Die Zuständigkeit der Heiligen wird immer entschiedener damit begründet, daß sie sich durch höhere Rechtmäßigkeit auszeichnen. „Sie dienen der Wahrheit der Gesetze, ohne die Liebe zu verletzen und der Liebe, ohne die Wahrheit zu verletzen.“ Merkwürdig ist seine Bemerkung zu v. 2: durch euch wird die Welt gerichtet, weil ihr unter euch einige *Heilige* habt, die über die Welt richten werden; dann seid ihr doch fähig, über diese kleinen Dinge zu richten. – Es ist auch bezeichnend, wie auch *Petrus Lombardus* die verschiedenen Überlieferungen nebeneinanderstellt, ohne doch zwischen ihnen einen Entscheid zu treffen; PL 191, 1576 ss.

Zum Abschluß dieses Kapitels betrachten wir die Auslegung des *Thomas von Aquin*¹⁾. Sie ist gegenüber der ganzen vorangehenden Exegese des Mittelalters selbständig und läßt neue, bisher unbeachtete Gesichtspunkte hervortreten. Thomas baut seine Erklärung systematisch auf. Es zeigen sich ihm im Text zwei Fragenkreise: primum quantum ad iudicia eorum coram quibus litigabant (vv. 1–6); secundo quantum ad ipsa iudicia (vv. 7 ss.). Zunächst geht er auf die erste Hälfte ein; er findet, daß sich da die Argumentation des Paulus in drei Stufen vollzieht: Paulus tadelt die Korinther wegen der mangelnden *Ordnung* (v. 1), dann weist

¹⁾ opera omnia (ed. Fretté), Paris 1876, t. 20, p. 658 ss.

er den *Grund* seines Tadels nach (vv. 2–3) und zeigt schließlich die *Abhilfe* (vv. 4–6). In v. 1 heißen die Gläubigen heilig, weil sie durch die Sakramente geheiligt sind. Ihr Gericht zu verachten widerspricht aus vielen Gründen der *Ordnung*: es mindert die Autorität der Gläubigen, tut der Würde Abbruch und gibt den ungläubigen Richtern Gelegenheit zu Verachtung und Verleumdung. Man könnte allerdings von I. Petr. 2, 13 her anderer Meinung sein; es wird aber hier nicht etwa verboten, vor Gericht zu erscheinen, sed prohibet (scil. Paulus) quod fideles non eligant voluntarie infidelium iudicium. Der *Grund* des Tadels liegt darin, daß die Gläubigen die Macht zu richten (auctoritas iudicandi) im Grunde besitzen. Sie werden auf dreierlei Weise richten: einmal durch den Vergleich, indem die Guten den Schlechten und die Besseren den Schlechteren gegenübergestellt werden, dann dadurch, daß sie das Urteil des Richters gutheißen und schließlich dadurch, daß sie es verkünden (intelligitur autem ista prolatio sententiae non vocalis, sed spiritualis in quantum per superiores sanctos inferiores vel etiam peccatores spirituali quadam illuminatione illuminabuntur). Unter den Engeln sind nicht bloß die schlechten, sondern auch gute gemeint; sie werden niedriger als Paulus sein; denn Paulus sagt ja: *wir* werden richten. Die *Abhilfe* endlich sieht Paulus darin, daß Gläubige zu Richtern gemacht werden; wenn ihr keine Weisen habt, macht eher die Verachteten zu Richtern als die Heiden¹⁾.

Auch die folgenden Verse, die den zweiten Fragenkreis behandeln, lassen sich wiederum gliedern. Zunächst stellt Paulus nämlich heraus, inwiefern die Korinther in Gerichtsdingen gesündigt haben (vv. 7–8); dann macht er seine Meinung vollends deutlich (vv. 9–12). Er tadelt zunächst an ihrem Verhalten das, was zwar nicht verboten, aber nicht nützlich ist, nämlich daß sie dem Unrecht Widerstand entgegensetzen (v. 7). Bei Augustin findet sich der Satz, es sei Sünde, gegen einen andern zu prozessieren²⁾. Thomas wehrt sich gegen diese Meinung. Sie gehe zu weit; denn wenn sie stimmte, müßte es auch Sünde sein, Richter einzusetzen. Auch Thomas hilft sich mit der Lehre der *consilia evangelica*. Den Vollkommenen – Thomas denkt an die Mönche – ist anderes geboten als den Schwachen. Die Vollkommenen besitzen nichts und haben deshalb auch nichts zu fordern. Wenn es sich allerdings um Gemeingut handelt, dürfen auch sie prozessieren; „sie sündigen damit nicht, sondern erwerben sich ein Verdienst. Es ist nämlich ein Werk der Liebe, Armengut zu verteidigen oder wiederzuerlangen. Es gibt vier Gesichtspunkte, unter denen zu prü-

¹⁾ Thomas hat in v. 6 folgenden Text: si non est inter vos sapiens . . .

²⁾ De serm. Domini in mon. II, 13.

fen ist, ob ein Prozeß fragwürdig ist: a) die Ursache: wird der Prozeß aus Habgier usw. geführt? b) die Art: ist sie leidenschaftlich? c) das Vorgehen: ist es ungerecht? d) die Wirkung: erregt der Prozeß Anstoß bei Dritten? – v. 8 redet nicht mehr von dem, was uns erlaubt, aber nicht nützlich ist, sondern von dem, was uns schlechthin unerlaubt ist.

Vom v. 9 an macht Paulus die vorher bloß hingestellte Meinung vollends klar. Zunächst soweit sie das, was schlechthin verboten ist, betrifft. Er zeigt die Gefahr, die den Bösen droht und weist darauf hin, wie die Korinther selbst ihr entronnen sind, damit sie ihr nicht nochmals verfallen (vv. 9–11). v. 11a übersetzt Thomas nicht restrictiv: das sind einige gewesen, sondern er hat ‚quidem fuistis‘ ‚das seid ihr gewesen‘. In v. 11 bezieht Thomas alle drei Verben auf die Taufe; ihr seid gewaschen ‚virtute sanguinis Christi in baptismo‘ und damit in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt (ad statum iustitiae). In v. 12 geht Paulus schließlich zu dem über, was zwar erlaubt, aber nicht nützlich ist.

Für Thomas konzentriert sich also die Problematik der Stelle in der Frage: was haben wir über das Prozessieren zu denken? Ist es verboten? inwieweit ist es erlaubt? Das ist aber nicht die ursprüngliche Fragestellung des Textes. Thomas kommt dazu bloß durch die strenge Gliederung, die er vornimmt. Der Text zerfällt durch sie in zwei Hälften, die nicht unmittelbar ineinander übergehen und einander nicht bestimmen. In den ersten Versen wird das geistliche Gericht eingesetzt; die folgenden behandeln dann die Hauptfrage, wie und wann Gerichte angerufen werden dürfen. Dank der *consilia evangelica* kommt Thomas zu einer allgemeinen, klaren, vielleicht nur allzu klaren Lösung. Wenn spätere Exegeten auch nicht den Gedankengang und die Methode des Thomas übernommen haben, so haben sie dem Texte doch gerne dieselbe Fragestellung entnommen. Gerade die Ausleger der Reformationszeit haben sich mit Vorliebe in denselben Bahnen bewegt.

3. Das Zeitalter der Reformation

Das Zeitalter der Reformation stellt in der Auslegungsgeschichte fast jedes Textes einen wichtigen Einschnitt dar. Auch unser Text erscheint von der Reformation an in einem neuen Lichte. Das neue Verständnis verdient um so größere Aufmerksamkeit, als es in den protestantischen Kirchen noch heute wirksam ist und auch die neuere protestantische Auslegung ohne diese Voraussetzung nicht ganz verständlich ist. Es kann aber unter keinen Umständen darum gehen, von vornherein die Über-

legenheit der reformatorischen Erklärung nachzuweisen und in ihr bloß den fehlenden Punkt auf das *i* zu sehen. Eine Auslegungsgeschichte darf nicht in maiorem gloriam Reformationis geschrieben werden; ihre Exegese ist zwar für uns besonders bedeutsam, aber es darf nicht geschehen, daß sie zum Maße der Auslegung wird.

a) *Der Humanismus* bringt ein neues Verhältnis zur Heiligen Schrift mit sich. Man hält sich nun an den griechischen Text. Philologische und stilistische Fragen beginnen in der Erklärung eigenes Interesse zu beanspruchen. Man analysiert die Texte nicht mehr, und auch die Zeit des mittelalterlichen ‚beschaulichen Kommentars‘ ist vorüber. Man erörtert nicht mehr in erster Linie die Meinungen der Väter und hält sich nicht mehr darüber auf, wenn diese auseinandergehen. Man sucht vielmehr den ursprünglichen Sinn des Textes zu ermitteln und ihn in Paraphrasen und Erläuterungen (gerne annotationes genannt) wiederzugeben. Selbstverständlich verzichtet man dabei nicht auf Meditation und Applikation. Man behandelt auch die theologischen und praktischen Fragen, die sich ergeben; aber vor allem tritt der Wille, den Text in seiner ursprünglichen Gestalt und seiner ursprünglichen Absicht zu verstehen und deutlich zu machen.

An erster Stelle ist hier die Paraphrase des *Erasmus* zu erwähnen¹⁾. Sie verläuft folgendermaßen: es kommt den Christen nicht zu, über Heiden zu richten; ganz und gar unziemlich ist es aber für sie, sich von ihnen richten zu lassen. Wer Christus bekennt, kann nicht zu den Heiden laufen. Oder sollten sie gerecht richten, wenn sie durch ihr Leben doch ihre Ungerechtigkeit bezeugen? Ihr werdet durch euren Glauben die Welt richten; ihr seid ja das Licht der Welt, das die Irrtümer der Gottlosen aufdeckt. Ihr werdet auch die Engel, die Herrscher der Welt, richten; ihr richtet sie schon heute, wenn ihr ein Leben führt, das Christi würdig ist. Wenn ihr überhaupt Streit haben müßt, so laßt euch doch von den Geringeren richten! ich sage das nicht, weil ich meine, daß das geschehen soll, sondern um euch zu beschämen. Ihr verfehlt euch auf vielerlei Art; man soll nicht nur vor den Heiden nicht streiten, sondern soll überhaupt nicht streiten. „Unsere Religion ist Friede und da wir durch Christus zu einem Leib vereinigt worden sind, sind wir mehr als Brüder geworden.“ Wir sollen die geringfügigen Dinge verachten. Die Heiden fragen uns: „Wo ist die Scham unter diesen Christen? wo die brüderliche Liebe? wo die Gemeinschaft aller Habe? wo der Friede, den sie immer im Munde füh-

¹⁾ Paraphrases in Novum Testamentum, op. omnia, Lugduni 1706, t. 7, c. 874 ss.

ren? wo die Verachtung für das Geld?“ Ein kleiner Verlust ist weniger schlimm als im Prozesse Schaden leiden. Täuschet euch nicht! „Eine neue Überschrift nützt nichts, wenn das Leben mit den alten Lastern befleckt ist, ja Christus wird solchen Menschen sogar Anlaß zu schwererer Verdammung.“

Diese Paraphrase weist im Vergleich zu früheren Kommentaren einige Besonderheiten auf. Erasmus verbindet v. 1 neuartig mit dem vorangehenden Kapitel. Dann hält er es für möglich, das Gericht über die Welt und die Engel in vv. 2–3 nicht bloß auf die Zukunft, sondern auch auf die Gegenwart zu beziehen; ein Gedanke, der manche Nachfolger gefunden hat. Er hebt die Steigerung in v. 7 mit einer schönen Begründung hervor usw. Am wichtigsten ist aber wohl, daß er die Fragestellungen, die zuvor die Betrachtung der Stelle zu Unrecht beherrscht haben, vermeidet. Seine Sätze bleiben allerdings – dem Wesen der Paraphrase gemäß – unverbindlich und münden nirgends in einen unmittelbaren Befehl oder eine praktische Anwendung.

Neben der Paraphrase des Erasmus sind auch seine Bemerkungen in den *Annotationes* von nachhaltiger Wirkung gewesen und immer wieder angeführt worden (*Nov. Test. c. ann., opera omnia*, t. 6, c. 680 ss.). Da bemerkt er z. B., daß *τολμῆ* nicht gefährliches Wagen bedeute, sondern eher mit ‚sustinere‘ wiederzugeben sei. Der Grund für das scharfe *ἄδικαι* in v. 1 sieht er darin, daß die Juden jegliche Unlauterkeit als *ἀδικία* bezeichnen. Er hebt weiter hervor, daß *κρίνεται* praesentisch sei; d. h. ‚ihr richtet jetzt schon‘. ‚In vobis‘ komme ‚per vos‘ gleich. Er stellt fest, daß *κρίτηριον* eigentlich ‚Gerichtsort‘ bedeute, hier aber in anderer Bedeutung verwendet sein könnte. Ausdrücklich und mit aller Deutlichkeit weist Erasmus darauf hin, daß Paulus in diesen Versen den friedlichen Vergleich des Streites verlange. „Wenn die Christen das heute tun wollten, wie würde da die Rotte der Advokaten, Procuratoren und Rechtsgelehrten erschrecken.“ Erasmus fügt hinzu: Paulus will den Korinthern zu verstehen geben, daß unter Christen keine differenzierten Rechtskenntnisse nötig sein sollten. Die brüderliche Liebe vergibt den Schaden ja leicht und begleicht den Streit rasch.

Unmittelbarer als Erasmus redet *Jacob Faber Stapulensis*¹⁾. „Wenn in einer Stadt alles zu den Ärzten läuft, so ist das ein Zeichen dafür, daß da viel Krankheit herrscht; wenn viele Streitigkeiten vor Gericht gebracht werden, so ist das ein Zeichen, daß viel Ungerechtigkeit geschieht. Oft kommt es vor, daß einer gerecht gewesen ist, bevor er vor Gericht zog oder gezogen ward, aber als Ungerechter aus dem Streit hervorgeht. Wenn z. B. einer mir gegen meinen Willen Geld vorenthält, tut er mir Unrecht, aber ich habe keine Sünde dabei. Ich kann ihn sogar dann noch lieben.“

¹⁾ I. F. St. in omnes D. Pauli epistolas commentariorum libri XIV, Köln 1531.

Ziehe ich ihn aber vor Gericht, so liebe ich ihn nicht mehr. – Faber vertritt eine merkwürdige Deutung von v. 4. Er versteht *κρίσιον* als Gericht und *καθ.* als Indikativ: „Er klagt sie auch an, daß sie, wenn sie doch Gerichte, d. h. Orte der Rechtsprechung, haben, einen Vorsitzenden wählen, der untüchtig und in der Kirche verachtet ist, als ob unter ihnen kein Weiser wäre . . . Weil sie einen Unbrauchbaren über ihre Gerichte setzten, kam es dazu, daß das Gemeindegerecht gemieden wurde und die Gemeindeglieder vor das Gericht der Ungläubigen gingen.“ Zu v. 11 macht er die reformatorischer Erkenntnis entsprechende Bemerkung: diejenigen, die gerechtfertigt worden sind, sollen sich durch Taten, die sie einmal begangen haben, nicht mehr ängstigen und anfechten lassen.

Juan de Valdès, comentario o declaracion familiar y compendiosa sobre la primera epistola de San Paulo Apostolo a los Corinthios, Venedig 1557, p. 123 ss. enthält nichts Besonderes, außer daß sich Juan de Valdès dabei aufhält, daß es mit dem Christentum offenbar schon damals angefangen habe, abwärts zu gehen; denn sonst hätten nicht Christen mit Christen in Streit geraten können.

Wolfgang Musculus (In ambas apostoli Pauli ad Cor. ep. commentarii, Basel 1559, p. 147 ss.) schließt sich ganz Erasmus an. Das Gericht über die Welt sei nicht nur von der Zukunft, sondern auch von der Gegenwart zu verstehen. „Die Welt wird in den Gläubigen verdammt, wenn sie täglich in ihnen gekreuzigt wird, aber auch indem durch den Geist und das Wort vom Reiche Gottes die Ungläubigen gerichtet und der Sünde überführt werden.“ *Ἰππηνα* versteht Musculus im Gegensatz zu Erasmus nicht als ‚Besiegtwerden‘, sondern als ‚diminutio‘. *Sebastian Castellio* übersetzt in seiner Bibelübersetzung (1551) sowohl v. 1 als v. 4 interrogativ. In v. 4 versteht er unter den Verachteten die Heiden. In v. 6 setzt er ‚infidentes‘; ‚infidens‘ bedeutet nach seiner Umschreibung den heidnischen Ungläubigen im Gegensatz zu ‚diffidens‘, dem christlichen Ungläubigen; *Biblia sacra*, Leipzig 1729, NT, p. 177; Adn., p. 153.

b) *Luther, Zwingli und Calvin*. Um die Auslegung der Reformatoren zu verstehen, muß man sich in Erinnerung rufen, wie grundlegend die Veränderung gewesen ist, die sich in der Reformationszeit gerade im Gerichtswesen vollzog. Wo die Reformation sich durchsetzte, verschwand die geistliche Gerichtsbarkeit. An ihre Stelle tritt die Gerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit. Es vollendet sich damit eine Entwicklung, die bereits vor der Reformation begonnen hat. Der Widerstand der weltlichen, vor allem der städtischen Obrigkeiten gegen die bischöfliche Gerichtsbarkeit ist ja weit älter als die Reformation. Das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich in den einzelnen Gebieten der Reformation sehr verschieden gestaltet. Und so ist auch die Neuregelung der Rechtsprechung verschieden durchgeführt worden. Hier ist die Kirche mehr, dort ist sie weniger am Gerichtswesen beteiligt. Aber das Ergebnis ist in der Haupt-

sache überall das gleiche: die Gerichtsbarkeit steht unter der Oberhoheit des Staates und ein neues selbständiges Gemeindegericht ist nicht geschaffen worden.

Es fehlte allerdings nicht an Versuchen, neben dem staatlichen Gericht eine rein geistliche Kirchenzucht aufzurichten und den kirchlichen Bann einzuführen. Luther ging hier am wenigsten weit. Er wollte, daß der Bann nur in einer Gemeinde geübt werden solle, in der die Glieder „wirkliche Christen sein wollen“. Er billigte es aber mit Freude, wenn eine Kirche den Bann einführen wollte. Mit Nachdruck lehnt er die Auffassung ab, daß die Obrigkeit sich in die Handhabung des Banns einmischen dürfe¹⁾. Auch in Zürich kam keine reine Kirchenzucht zustande. Dort war an die Stelle des Konstanzer bischöflichen Gerichtes das Ehegericht getreten, das auch die Funktionen des Sittengerichtes innehatte. Es war insofern eine geistliche Behörde, als es für strenge christliche Zucht in der Stadt zu sorgen hatte. Seiner rechtlichen Stellung nach war es aber ein staatliches Gericht. Das Ehegericht war das Instrument der städtischen Theokratie. In Basel dagegen machte man wenigstens den Versuch, den Kirchenbann einzuführen. Nach der Absicht Oekolampads sollte er allein von der Kirche unabhängig von der Obrigkeit verhängt werden. Der Versuch scheiterte aber nicht nur in Basel, sondern auch in allen andern Städten, die diesen Weg zu beschreiten suchten. Überall gelang es der Obrigkeit, sich als oberste Instanz dazwischenzuschieben. Es kam dazu, daß ohne vorhergehendes Eingreifen der Behörde niemand gebannt werden durfte. Das war selbst in Genf nicht anders, obwohl hier die Unabhängigkeit der Kirchenzucht am ehesten verwirklicht war. Das Genfer Konsistorium hatte zwar gegenüber der weltlichen Behörde eine mächtige Stellung. Der Kirchenbann war von großer Bedeutung. Aber auch hier war die Kirche auf die Mitwirkung des Staates angewiesen. Kirche und Staat bildeten auch hier eine Einheit, obwohl sie in der Theorie scharf voneinander getrennt waren²⁾.

Es zeigt sich also, daß auch dort, wo die Selbständigkeit der Kirche verhältnismäßig stark gewahrt wurde, nicht nur das Gerichtswesen, sondern auch die Kirchenzucht unter die Oberaufsicht des Staates geriet. Die Ehe- und Sittengerichte, in denen die Kirche mitzuwirken hatte,

¹⁾ *K. Holl*, Luther, p. 378.

²⁾ Vgl. dazu *Walther Köhler*, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 2 Bde., 1932/42. II, p. 662: „Die reine Kirchenzucht flüchtete in die Kreise der Täufer und anderer kleiner sektiererischer Gemeinschaften, denen der obrigkeitliche Schutz vorsagt war, die aber gerade um deswillen ‚kirchlich sauber‘ bleiben.“

waren keine reinen Gemeindegerichte, sondern staatliche Gerichte mit geistlichem Charakter. Ihre Rechtsprechung war ihrem Wesen nach staatliche Rechtsprechung; denn das Gesetz, nach dem Recht gesprochen wurde, war mit allen Merkmalen eines staatlichen Gesetzes ausgestattet¹⁾. War das ein grundlegender Unterschied zur mittelalterlichen geistlichen Gerichtsbarkeit? Nein, die Kirche hat sie bloß mit einer andern grundsätzlich gleichartigen Gerichtsbarkeit vertauscht.

Und was bedeutet diese Veränderung für die Auslegung unseres Textes? Anerkannte man das Gericht des christlichen Staates als die einzige zuständige Instanz auch in Streiten unter Christen, so war kein Anlaß mehr da, von einem Vermittlungsgericht der Gemeinde zu sprechen. Die Forderung des Paulus stand mit einem Male im Leeren. Man konnte wohl daraus noch entnehmen, daß private Schlichtung eine christliche Tat sei und daß man sich vor Streit hüten solle, aber ein besonderes Vermittlungsgericht hätte den tatsächlichen Verhältnissen widersprochen.

Es ist darum nicht erstaunlich, daß *Luther* verhältnismäßig selten von unserer Stelle spricht. In seinen frühen Schriften ist sie manchmal beiläufig erwähnt. In seiner Psalmenauslegung legt er z. B. einmal den Finger darauf, was für ein Widersinn es sei, wenn die Kirche Kriege führt. Würden es die Märtyrer gutheißen, fragt er, wenn sie wüßten, daß heute Priester für weltliche Dinge Christenblut vergießen? Der Apostel tadle es doch I. Kor. 6 heftig, daß die Korinther nicht lieber Unrecht leiden wollen. „Nun aber werden Kriege und zwar grausame Kriege geführt, gerade von jenen Höchsten, die Frieden stiften sollten, so wie es auch der Apostel damals tat²⁾. An einigen Stellen redet *Luther* auch vom Gericht der Heiligen über die Welt und die Engel. In einem Brief bittet er z. B. den Kurfürsten, die Barfüßermönche lieber in ihrem Kloster zu lassen und ihnen keine Gewalt anzutun; in deutlicher Erinnerung an v. 2 fügt er hinzu: „Wer weiß, wie lange sie leben und vielleicht unter ihnen einer möchte sein, der am jüngsten Tag unser aller Richter würde sein“³⁾. – Deutlicher als diese Sätze zeigen uns einige Aussagen über Prozesse und Gerichte, welches Verhältnis *Luther* zu den Forderungen von I. Kor. 6 hat.

¹⁾ Calvin hat seinerseits an der staatlichen Gesetzgebung mitgewirkt. Er hat z. B. einen Entwurf zu einer Genfer Zivilprozeßordnung ausgearbeitet. Aber seine Vorschläge waren natürlich als staatlich-christliches Recht, nicht als christliche Gemeinderegol gedacht (*Bohatec*, Calvin und das Recht, Feudingen 1934, pp. 209 bis 279).

²⁾ *Dictata super psalterium Ps. LXIX*, W. A. 3, 442.

³⁾ W. A. 21, 145; vgl. *Dictata super psalterium Ps. XLVIII*, W. A. 3, 272.

Zur ersten Vater Unser-Bitte sagt er: „zum andern antwort ich ihn, daß Gerichtshandel sein, ist nit das best; wär besser, es wär keiner; aber zu vermeiden größer Uebel, sein sie nachgelassen, umb der Unvollkommen willen, die noch nit mügen alle Dinge fahren lassen und Gott wieder zu eigen (Auslegung des Vater Unser für einfältige Layen, 1518; Erlanger Ausgabe 21, 176).“ – „Also muß man auch noch dulden, die um zeitlich Gut rechten und fechten, als die weichen kindischen Christen, die man nicht hinwerfen muß, um Hoffnung willen ihrer Besserung, wie derselbe Apostel an vielen Orten lehrt. Aber man soll ihnen sagen, daß dasselbe nicht christlich wohlgetan sei, sondern ein menschlich und irdisch Werk, verhinderlich zur Seligkeit, mehr denn förderlich (W. A. 10, 984).“

Diese wenigen Stellen machen uns sichtbar, wo für Luther die Hauptfrage liegt; sie lautet: Ist es dem Christen erlaubt, einen Prozeß zu führen? Es versteht sich von selbst, daß er dringend mahnt, sich auf keine Händel einzulassen. Aber damit ist doch noch nicht alles getan; denn was soll geschehen, wenn diese Mahnung überhört wird und es doch zu einem Prozeß kommt? Sollen die Prozessierenden als Sünder aus der Kirche ausgestoßen werden? Mit Recht antwortet Luther: nein, „man soll sie nicht hinwerfen“. Wohl zeugt es von Schwachheit, wenn einer sich nicht versöhnen kann; aber die Notwendigkeit der Ausstoßung hat sich damit noch nicht ergeben. Und schließlich kann ja das staatliche Gericht nicht unchristlich genannt werden. Was bleibt aber dann? dann kann das Prozessieren eben nur ‚nachgelassen‘ werden.

In einer zusammenhängenden Betrachtung legt Luther diese Gedanken in seinem „sermo de duplici iustitia“ dar ¹⁾. Er gibt dort am Schluß Antwort auf die Frage, ob man das Böse strafen und richten dürfe. Zunächst unterscheidet er zwischen Menschen, die ein öffentliches Amt tragen (publici) und solchen, die gegen eine Ungerechtigkeit vorgehen, die ihnen selbst widerfahren ist (privati). Wenn jemand in einem Amte steht, geht ihn das Gebot, nicht zu richten, nichts an. Er trägt das Schwert. Wer aber in eigener Sache Recht sucht, soll nicht selbst richten und strafen, sondern er soll einen andern als „Stellvertreter Gottes“ haben (alium dei vicarium quam seipsum), d. h. er soll den Richter zur Hilfe nehmen. Wenn das Recht eines Menschen verletzt worden ist, bestehen drei Möglichkeiten. Die einen – und zwar die große Menge – gehen zum Richter und verlangen seinen Urteilsspruch. „Der Apostel duldet dieses Vorgehen, wenn er es auch nicht billigt; er sagt nämlich I. Kor. 6 ‚alles ist mir erlaubt, doch nicht alles ist nützlich‘ und außerdem: ‚es ist überhaupt ein Fehler, daß ihr Streit untereinander habt‘.“ Wegen des größeren wird das geringere Übel geduldet; sie sollen sich nämlich auf keinen Fall selbst

¹⁾ W. A. 2, 151.

rächen (*ne seipsos vindicent*).“ Allerdings kommen sie nicht ins Himmelreich, wenn sie sich nicht bessern. Die andern suchen ihr Recht überhaupt nicht. Sie sind die Söhne Gottes und die Brüder Christi! Die dritten schließlich suchen durch Widerstand und Prozeßführung den Gegner, der ihnen Unrecht getan hat, zum Guten zu beeinflussen.

Wir sehen an dieser Betrachtung, wie sich für Luther die Sache darstellt. Es gibt für ihn nur zwei Möglichkeiten: Rechtsverzicht oder richterlicher Urteilsspruch. Die Zwischenstufe der Vermittlung innerhalb der Gemeinde fehlt. Deshalb kann er auch behaupten, daß Paulus das Prozessieren vor dem Richter darum dulde, damit die Menschen sich nicht selbst helfen. Die Selbsthilfe ist aber für Paulus von vornherein ausgeschlossen. Das „geringere Übel“ ist das brüderliche Schiedsgericht in der Gemeinde.

Weil Luther das Schiedsgericht des Weisen nicht kennt, liegt es ihm auch näher, von den Juristen zu verlangen, daß sie das Recht so handhaben, als ob sie Schiedsrichter wären. In den Predigten über die zehn Gebote ereifert er sich einmal über die Juristen: sie verdrehen das Recht zu Unrecht. Der eigentliche Zweck des Gesetzes besteht darin, Friede, Liebe und Eintracht herbeizuführen. Wer die Buchstaben dreht und wendet, um den Streit fördern zu können, vergeht sich gegen den Sinn des Gesetzes und verstößt zugleich gegen das 8. Gebot (Lutherische Zählung). Luther führt zur Bestätigung dieser Aussage I. Kor. 6 und Matth. 5, 40 an; vgl. W. A. I, 508.

Selbstverständlich stellt Luther auch die Forderung auf, daß die Richter fromme Männer sein sollen. Im großen Katechismus sagt er zum 8. Gebot: „und ist eine gemeine Plage in der Welt, daß im Gericht selten fromme Leute sitzen. Denn es gehöret für allen Dingen ein frommer Mann zu einem Richter, und nicht allein ein frommer, sondern auch ein weiser, gescheidter, ja auch ein kühner und kecker Mann.“ So richtig dieser Satz an sich ist, könnte man doch im selben Zusammenhang auch andere Aussagen erwarten.

Von größter Bedeutung für die spätere protestantische Auslegung ist natürlich die Bibelübersetzung Luthers. Sie unterscheidet sich von der Vulgata an einigen Stellen. Die beiden Texte seien darum zum Vergleich nebeneinandergestellt.

Vulgata: *audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum iudicari apud iniquos et non apud sanctos? An nescitis quoniam sancti de hoc mundo iudicabunt? Et si in vobis iudicabitur mundus, indigni estis qui de minimis iudicetis? Nescitis quoniam angelos iudicabimus? quanto magis saecularia? Saecularia igitur iudicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in ecclesia, illos constituite ad iudicandum. Ad verecundiam vestram dico. Sic non est inter vos sapiens quisquam qui possit iudicare inter fratrem suum? Sed frater cum fratre iudicio contendit et hoc apud infideles? Iam quidem omnino delictum est in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Sed vos*

iniuriam facitis et fraudatis, et hoc fratribus. An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare: neque fornicarii neque idolis servientes neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores neque fures neque avari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt. Et haec quidam fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi et in spiritu Dei nostri.

Luther: Wie thar jemand unter euch, so er eine sache hat mit einem andern, haddern fur den unrechten und nicht fur den heiligen. Wisset jr nicht, das die heiligen die Welt richten werden? So denn nu die welt sol von euch gerichtet werden, seit jr denn nit gut gnug geringer sachen zu richten? Wisset jr nicht, das wir uber die Engel richten werden? wie viel mehr uber die zeitliche gueter? jr aber wenn jr uber zeitlichen güttern sachen habt, so nemet jr die, so bey dor gemeine veracht sind und setzet sie zu richter. Das mus ich sagen, denn es ist euch eine schande. Ist so gar kein weiser unter euch? oder doch nit oiner, der da künde richten zwischen bruder und bruder? sondern ein bruder mit dem andern haddert, dazu fur den ungleubigen. Es ist schon ein feil unter euch, das jr mit einander rechtet. Warumb lasset jr euch nicht viel lieber unrecht thun? warumb last jr nicht viel lieber euch verforteylen? sondern jr thut unrecht und verforteylet und solchs an den brudern. Wisset jr nicht, das die ungerechten werden das reich Gottes nicht ererben? Lasset euch nicht verforen, weder die hurer noch die abgöttischen noch die ehbrocher noch die weichlingen noch die knabenschender noch die diebe noch die geitzigen noch die trunckenbold noch die lesterer noch die reuber werden das reich gottes ererben. Und solche sind ewer etliche gewesen, aber jr soid abgewaschen, jr seid geheiligot, jr seid gerecht worden durch den namen des Herrn Jhesu und durch den geist unsers Gottes. (Übersetzung von 1546; W. A. Deutsche Bibel 7, p. 101).

Der wichtigste Unterschied liegt in v. 4 vor. Hier übersetzt Luther indikativisch und versteht unter den Verachteten „die heiden, die man nicht lesst mit den Christen zu den christlichen sachen als Sacrament etc.“ In der ersten Übersetzung von 1522 hatte Luther noch wie die Vulgata übersetzt.

Von *Zwingli* besitzen wir einen fortlaufenden lateinischen Kommentar zum Korintherbrief¹⁾. Er stellt zunächst fest, daß die Sitten der Korinther durch das Evangelium offenbar nicht gewandelt worden seien; . . . plus curiositatis quam pietatis ex evangelio hausisse. Paulus wirft den Korinthern einerseits vor, daß sie dem Nächsten Unrecht antun, andererseits, daß sie kein Unrecht ertragen können, und zwar in geringfügigen Dingen. Paulus spricht in v. 1 von ‚Ungerechten‘, weil die Heiden vor Gott nicht gerecht sind; quicquid enim non est ex fide, peccatum est. Das Gericht über die Welt ist Christus allein vorbehalten; es ist zum vornherein beschlossen und vollzieht sich ohne Verhandlung. Die Heiligen sind allein durch ihr Bekenntnis zu Christus Richter über die Welt und

¹⁾ ed. Schuler und Schulthess, t. 6, 2, p. 149 ss.

die Engel. Zwingli versäumt es nicht, falschen Folgerungen vorzubeugen und die Gültigkeit des Textes überhaupt einzuschränken; er sagt: „mit all dem will Paulus nicht darauf hinaus, Obrigkeit und Richter aufzuheben; er lehrt bloß, daß die Christen sich nicht um solche (wie er oben gesagt hat: geringfügige) Dinge, die man übersehen muß, streiten sollen, damit der Name Christi vor Ungläubigen nicht geschändet werde. Er ist weit davon entfernt, einem Christen das Richteramt zu verbieten; er widerlegt eher die, welche das aus dieser Stelle zu beweisen suchen.“ Denn er verheißt ihnen ja im Gegenteil, daß sie richten werden. In v. 11 ‚abluti estis‘ sieht Zwingli offenbar keine Bezugnahme auf die Taufe; er sagt jedenfalls dazu nur: hütet euch, in die alten Laster zurückzufallen.

Die Polemik, die Zwingli hier treibt, ist für die reformatorische Auslegung sehr bezeichnend. Die ungenannten Gegner, gegen die er sich richtet, sind die Wiedertäufer. Wenn die Reformatoren sich einerseits dagegen wehren, daß I. Kor. 6 als Beweisstelle für die bischöfliche Gerichtsbarkeit verwendet werden könne, müssen sie sich andererseits gegen die Extremisten abgrenzen, welche die Ansicht vertreten, der Bereich des Staates sei unter der Würde eines wiedergeborenen Christenmenschen, und darum Obrigkeit und Gerichte und vor allem natürlich das Prozessieren selbst in Frage stellen. Ihnen gegenüber müssen die Reformatoren Röm. 13, 1 ss. mit aller Deutlichkeit geltend machen. Denn gerade wenn die Reformatoren auf jegliche kirchliche Gerichtsbarkeit verzichten, muß ihnen alles daran liegen, daß das Ansehen der staatlichen Gerichte nicht geschmälert wird.

Calvin faßt in seinem Kommentar den Inhalt des Abschnitts zunächst folgendermaßen zusammen: „Der Apostel tadelt die allzu starke Prozeßsucht, deren Wurzel die Habgier ist. Zweierlei ist es, das er tadelt; zuerst, daß sie vor die heidnischen Richter gehen und den Ruf des Evangeliums schädigen; dann hält er ihnen vor, daß die Christen leiden und Unrecht ertragen müssen. Der erste Tadel ist speziell, der zweite ist allgemein.“ *Calvin* legt besonders Gewicht darauf, daß durch das Prozessieren vor den Heiden der Name Christi der Verhöhnung preisgegeben worden sei. Wir beleidigen darüber hinaus unsern christlichen Bruder, wenn wir ihn vor das heidnische Gericht ziehen. Auch *Calvin* erinnert daran, daß es Paulus völlig fern liege, die richterliche Autorität der Obrigkeit zu schmälern; wer vor Gericht zitiert wird, soll ohne Zögern hingehen. Er betont dann aber die positive Mahnung stärker als die andern Reformatoren. Indem die Korinther darauf verzichten, ihre Fälle selbst zu schlichten, treten sie ein hohes Ehrenrecht an die Heiden ab. Denn sie sollen ja in

einem eigentlichen Gericht (und nicht nur indem ihr Glaube dem Unglauben gegenübergestellt wird) über die Welt richten; ‚in euch‘ steht nämlich für ‚in eurer Mitte‘. Die Heiligen werden als Gerichtskollegium gedacht, das im Kreise um die Angeklagten sitzt. Auch das Gericht über die Engel ist ein eigentliches Gericht am jüngsten Tage, nicht wie einige in Erinnerung an Gal. 1, 8 denken, ein gegenwärtiges Richten. Sie können also auch jetzt das Gericht über kleine Angelegenheiten ausüben. Natürlich verstehen das die Rechtskundigen besser, und es ist auch kein Grund da, Rechtskundige nicht um Rat zu fragen. Die Korinther sollen aber ihr Vorrecht nicht preisgeben, sondern Schiedsrichter einsetzen; wenn sie keine haben, ist auch der geringste unter ihnen gut genug. Sie sollen ‚placide et aequitate‘ entscheiden. Die bischöflichen Gerichte entsprechen der Absicht des Paulus nicht. Die Bischöfe selbst sollen sich nämlich nicht auf weltliche Händel einlassen; sie würden dabei von ihrer Berufung abgehen. Solange ein Bischof sich nur gelegentlich einer Sache annimmt, ist das Übel noch erträglich; schlimm wird es erst, wenn daraus eine offizielle Jurisdiktion wird. Paulus will die Korinther beschämen, obwohl er sich 4, 14 vorgenommen hat, es nicht zu tun; sein Tadel soll aber nur den rechten Weg weisen. Zu v. 7 verweist er auf die Parallele in Röm. 12, 21. – Auch Calvin kann aber die Betrachtung nicht abschließen, ohne zu fragen: soll es in jedem Falle Sünde heißen, sein gutes Recht auf gesetzlichem Weg zu schützen? Das kann die Meinung des Apostels nicht sein, da er ja selbst empfiehlt, Schiedsrichter einzusetzen, welche den Christen in aller Mäßigung und unbeschadet der christlichen Liebe zu ihrem Rechte verhelfen sollen. Aber im vorliegenden Falle galt es, an den Ernst der christlichen Gebote zu erinnern. Denn wo die Prozesse gar nicht aufhören und jede Partei hartnäckig ihr angebliches Recht behauptet, da müssen wohl die Gemüter von maßloser und arger Begehrlichkeit erfüllt sein. Wenn die Obrigkeit auch der Rächer Gottes ist, so wird der Christ sie doch nicht ohne weiteres in Anspruch nehmen. Er wird die Rache Gott überlassen. Das Gericht ist aber eine Gabe Gottes, und der Christ darf sie benützen. Kann man also ohne jede Beimischung von Rachsucht, Lieblosigkeit und Eigensinn sein Recht verfolgen, so mag man es tun. Man überschreite jedoch die Grenzen nicht, man beflecke Gottes Gabe nicht durch eigene Laster. Die Laster der Sünder müssen mit reinem und aufrichtigem Eifer bekämpft werden; das wäre aber nicht möglich, ‚nisi nobis liberum esset legum poenis eos subiicere‘¹⁾!

¹⁾ Corpus Reformatorum II (77), p. 387 ss.

Calvin hebt die Aufgabe der Schiedsrichter in der Gemeinde stärker hervor als Luther und Zwingli. Seine Darlegung ist umsichtiger und ausgewogener. Doch auch er sucht den Beweis zu liefern, daß Prozesse an sich nichts Unerlaubtes seien; auch er sucht zu zeigen, daß man unter Umständen sein Recht vor Gericht suchen dürfe¹⁾. Der Beweis liegt für ihn darin, daß Paulus ja gebiete, Schiedsrichter einzusetzen; er erwägt nicht, ob diese wirklich mit den Richtern im gewöhnlichen Sinne auf eine Ebene gestellt werden können oder ob die Versöhnung, die der Gemeinderichter zustande bringen soll, nicht in einen andern Zusammenhang gehört. Auch ihm liegt offenbar daran, daß die Autorität des staatlichen Gerichtes keinesfalls in Frage gestellt wird. Aus diesem Grund hat er denn auch am Anfang die Absicht des Paulus allein darauf eingeschränkt, die ‚allzu starke Prozeßsucht‘ zu tadeln.

Die Ursache davon wird sofort deutlich, wenn wir noch einige andere Stellen hinzunehmen. In der *Institutio* lehnt Calvin es energisch ab, daß Paulus alle Prozeßhändel verdammt habe. Seine Darlegung endet mit dem Nachweis, daß der, der in der Liebe festbleibt und nicht in Rache- und Haßgedanken gerät, sein Recht verfolgen dürfe²⁾. An einer andern Stelle werden die Gegner, gegen die Calvin sich richtet, endlich genannt: Es sind wie bei Zwingli die Wiedertäufer. In der ‚*briefve instruction contre les anabaptistes*‘ kommt er nämlich in anderm Zusammenhang wieder auf I. Kor. 6 zu sprechen: es ist zwar richtig, daß Jesus es abgelehnt hat, eine Erbteilung zu vollziehen (Lk. 12, 14), sagt er da, aber das heißt nicht, daß kein Christ mit einer weltlichen Klage zu tun haben dürfe. Im Gegenteil, Paulus fordert uns ja auf, als Vermittler und Schiedsrichter einzugreifen. Es wäre Lästerung, wenn man ihm nicht recht geben wollte. Und wo würde die Welt hingeraten, wenn man sich der irdischen Streite nicht annehmen dürfte; es gibt im Zusammenleben oft Zweifel, die bloß ein Vermittler, Richter (!) oder Schiedsrichter entscheiden kann³⁾.

Es ist merkwürdig genug: es ist der reformatorischen Auslegung eigentümlich, bei I. Kor. 6 den Nachweis zu erbringen, daß es gestattet sei, zu prozessieren, auch vor weltlichen Richtern zu prozessieren. Es wird niemand bestreiten, daß sie ein Stück weit recht haben. Aber warum mußte diese Wahrheit ausgerechnet an dieser Stelle ausgesprochen wer-

¹⁾ Vgl. auch *Inst.* II, 8, 48 (CR II, 301). Calvin sagt dort, daß der gute Ruf des Nächsten zu schützen sei; jede üble Nachrede sei Sünde. Ausdrücklich sagt er jedoch, er meine damit nicht: *accusationem aut iudicariam denuntiationem qua remedium malo quaeritur*.

²⁾ CR I, 1115 s.

³⁾ CR VII (35), 86.

den? Hier hätte doch viel eher gezeigt werden sollen, daß die Gültigkeit dieser Wahrheit eine Grenze hat. Daß dies nicht geschehen ist, erklärt sich allein aus dem doppelten Gegensatz der Reformation zur mittelalterlichen Kirche und zu den Wiedertäufern. Allein die doppelte Kampfbildung der Reformation macht die merkwürdig unfreie Exegese unserer Stelle verständlich.

In v. 11 will Calvin die Worte *ταῦτά τινες ἦτε* ohne Einschränkung verstanden wissen: alle haben gesündigt ohne Ausnahme. Paulus will die Korinther erniedrigen, indem er sie an den vergangenen Sündenstand erinnert. Zu den drei sich steigenden Verben sagt er sehr schön: „Paulus braucht drei Worte, um eine Sache auszudrücken; er will sie davon abschrecken, dahin zurückzukehren, von wo sie hergekommen sind. Obwohl aber alle drei auf dasselbe hinauswollen, ist doch eine große Bedeutung in der Verschiedenheit. Es sind nämlich die Gegensätze ‚Abwaschung – Beschmutzung‘, ‚Heiligung – Befleckung‘, ‚Rechtfertigung – Schuld‘ herauszuhören“ (CR II, (77), 394). Calvin wendet dem 11. Vers zwar besondere Aufmerksamkeit zu; doch die Reihenfolge der Verben, die in der Kontroverstheologie eine so große Rolle spielen sollte, verleitet ihn zu keiner gewundenen Erklärung.

c) *Kommentare der Reformationszeit.* Die Eigenheiten und inhaltlichen Besonderheiten der reformatorischen Auslegung unserer Stelle sind nun bereits sichtbar geworden. Wenn andere Kommentare der Reformationszeit auch in einzelnen Fragen von den Reformatoren abweichen, stimmen sie in den Hauptfragen doch mit ihnen überein. Kaum einer trägt eine wesentliche neue Einsicht bei; sie sprechen nur deutlicher und z. T. auch einseitiger aus, was die Reformatoren selbst zu sagen hatten.

Die Aussagen, die fast alle übereinstimmend vorbringen, seien kurz zusammengefaßt. a) In v. 1 ist der Ausdruck ‚die Ungerechten‘ dahin zu verstehen, daß den Heiden die Gerechtigkeit vor Gott fehlt; die ‚Heiligen‘ sind dagegen die, welche durch den Glauben an Jesus Christus gerecht geworden sind. Wenn die Gegenüberstellung in v. 1 in dieser Weise verstanden wird, so kann selbstverständlich nicht gesagt werden, daß heidnische oder weltliche Richter sich zum Richteramt nicht eignen würden. Denn der Ausdruck ‚ungerechte‘ bezeichnet sie nur in ihrem Verhältnis zu Gott, nicht in ihrem Amt als Richter. b) Paulus will mit seiner Mahnung keineswegs die Autorität der Obrigkeit einschränken. Es liegt kein Widerspruch zu Römer 13 vor. Die Gerichte sind von Gott eingesetzt. c) Es handelt sich nicht um ein Verbot der Prozesse überhaupt. Es geht überhaupt nur um private Händel über Geld und Gut. Aber auch da kann es dem Christen erlaubt sein, sein Recht zu verfolgen. Es wird sich allerdings nur zögernd dazu entschließen. Es wird bereit sein, Unrecht auf sich zu nehmen; wenn er es zum Prozesse kommen läßt, tut er es nur in der Ab-

sicht, den andern zu bessern ¹⁾. d) Die Streitigkeiten in Korinth sind ohne rechte Ursache zu Prozessen geworden. Habgier und Streitlust haben dazu geführt. Sie haben das Christentum bei den Heiden in Verruf gebracht. Solche Streitigkeiten sollten geschlichtet werden können. e) In v. 11 kommt die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck. Nur ein flüchtiger Betrachter kommt nicht darüber hinweg, daß die Folge der Worte der reformatorischen Rechtfertigungslehre nicht genau entspricht. – In einzelnen Punkten von geringerer praktischer Bedeutung gehen die Ansichten auseinander, etwa in der Frage, wie über das Gericht der Heiligen über Welt und Engel zu denken sei oder wie v. 4 grammatikalisch zu verstehen sei u. a. m.

Die wichtigsten Kommentare seien angeführt. *Melanchthon* setzt über das Kapitel die Überschrift ‚de litibus‘ und legt dann mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, seine Meinung dar: „Paulus tadelt die Streitenden; denn diese verletzen, wenn sie aus Haß oder Habgier streiten, die Gebote des Dekalogs: du sollst nicht töten oder du sollst nicht stehlen. Er verurteilt nämlich nicht die Gerichte . . . denn sie sind gute bürgerliche Ordnungen, von Gott eingesetzt und geordnet, wie uns ja in Röm. 13 klar überliefert wird. Auch Josaphat sagt: ihr sollt das Gericht Gottes ausüben. Eines ist die Gerichtsverhandlung, etwas anderes Haß und Habgier der Streitenden. Wie die Heiligen von der Ehe den rechten Gebrauch machen können, so können sie es auch von den Gerichten, wie wiederum aus Röm. 13 klar hervorgeht: ‚Die Obrigkeit ist den Guten zur Ehre.‘ Der Heilige ist darum in stande, eine Sache ohne niedrige Leidenschaft vor Gericht zu bringen. Und damit sind viele Tugenden verbunden: 1. Ehrfurcht gegenüber den Gesetzen und der Obrigkeit, indem er das Gericht ihnen überläßt und auf sein eigenes Urteil verzichtet. 2. Die Liebe zur Gerechtigkeit, indem er sich nicht fremdes Gut aneignen will, sondern sein Gut gleichsam preisgibt und es der Macht der Gesetze und des Richters überläßt, es nach ihrem Urteil dem zuzusprechen, dem es gehört. Ein habgieriger Geist tut so etwas nicht. 3. Die Liebe zur Wahrheit, indem er es zuläßt, daß die Gründe erbracht und beurteilt werden. 4. Die Liebe zum öffentlichen Frieden, indem er lieber will, daß der Richter das Seine einem Andern zuspricht, als daß der öffentliche Friede gestört wird.“ *Hae virtutes sunt in litigatore saneto!*

Wenn Paulus von *ἡττημα* spricht, so meint er damit nicht das Prozessieren, sondern die Ungerechtigkeit, die zum Streit führt. *ἡττημα* hat nicht dieselbe Schärfe wie *ἀμαρτία*, sondern bedeutet eher ‚einer Leidenschaft erliegen‘. Vgl. comment. in ep. ad Cor., CR XV, 1073 s.

Georg Maior sucht in seinem Kommentar die Mahnung des Paulus auf seine Zeit abzuwandeln: „ . . . wie in unserer Zeit die Leichtfertigkeit jener Leute zu tadeln ist, die auch Christen sein wollen und doch um ganz geringer Dinge willen lieber vor dem Richter streiten als ihre Sache zuerst von guten Männern prüfen und beurteilen

¹⁾ Es ist merkwürdig, wie verwandt diese Gedanken mit der Erklärung des Thomas von Aquino sind.

zu lassen, damit der Streit ohne Ereiferung beigelegt werden kann.“ Auch für ihn gilt also nur die Prozeßsucht als das auszurottende Übel. Damnat (Paulus) non iudicia, sed abusum iudiciorum. Eine zuversichtliche, aber etwas fragwürdige Erbauung entnimmt Maior den vv. 2–3: „Das wird den Satan und die Welt schmerzen, wenn sie gezwungen werden, die als Richter über sich anzunehmen, welche sie vorher verachtet, verfolgt und getötet haben. Der Bischof von Passau wird neben Christus auch Leonhard Kaiser als Richter ertragen müssen; er hat diesen ja verbrannt. Der Papst, samt Bischöfen, Kardinälen und dem ganzen Konzil von Konstanz wird den verbrannten Johannes Hus zum Richter haben . . . Wenn sie das jetzt hören, lachen sie, aber es kommt wahrlich die Zeit, da lachen sie nicht, sondern weinen.“ Maior bezieht das Gericht über die Welt aber nicht bloß auf die Zukunft, sondern ähnlich wie Erasmus auch auf die Gegenwart. Zum Schluß verteidigt auch er ausführlich die Obrigkeit, fühlt sich allerdings zu einem Ausfall gegen die heruntergekommenen Gesetze und vor allem die ‚Rabulae forenses‘ veranlaßt. Vgl. *Enarratio primae epistolae Pauli ad Cor.*, Wittenberg 1561, p. 68 ss.

Heinrich Bullingers Auslegung ist in manchem von Erasmus abhängig. Er beruft sich auch öfters ausdrücklich auf ihn. Noch deutlicher treten bei ihm jedoch die reformatorischen Gedanken hervor. Er betont noch mehr als die andern Reformatoren, daß Habsucht die Wurzel der Streitigkeiten gewesen sei; die Mahnung des Paulus in v. 7 umschreibt er geradezu mit den Worten: quod avaritia superati vinculum rumpent charitatis. Ausführlich nimmt er gegen die Lehre von den ‚evangelischen Räten‘ Stellung; der Text gebe ihr auch nicht einen Schatten einer Begründung: „Es gibt in den Geboten Gottes gewisse Abstufungen; dies kann aus dem Gesetze selbst bewiesen werden. Das haben aber gewisse Theologen nicht gesehen und aus den Geboten Gottes Räte gemacht.“ Zur Hauptfrage des Textes stellt Bullinger eine bemerkenswerte Erwägung an: „Was bedeutet es, daß der Apostel den weltlichen Richter durch Heilige zu ersetzen heißt? er will nicht, daß die Korinther aufständisch werden. Er will vielmehr ein Musterbild der künftigen Kirche aufstellen. Die ordentlichen gelehrten Gerichte sollen einer glücklicheren Ordnung entgegengeführt werden, die Richter sollen heiliger werden, wenn einst glücklichere Zeiten anbrechen; zunächst sollen sie sich aber Schiedsrichter wählen, die die Streite zwischen Brüdern schlichten. Wenn er der Kirche damals Schiedsrichter gestattet hat, als alle Macht bei den Ungläubigen war, was glaubst du, daß er gestattet hätte, wenn er in den Gerichten Richter gesehen hätte, die nicht ganz und gar Gegner der christlichen Religion gewesen wären?“ Er vergleicht den Richter mit einem Arzt. Gott verbietet wohl, Wunden zu schlagen, nicht aber, sie zu heilen. Und ähnlich wie mit dem Richter steht es mit dem Feldherrn; auch sein Amt anerkennt Gott; denn Gott verdammt wohl die Auswüchse des Krieges, nicht aber den Krieg selbst: est ultimum in rebus pene desperatis remedium. Von da her kann dann Bullinger die Meinung des Paulus folgendermaßen wiedergeben: nur heilige, aufrichtige und gerechte Männer können Richter sein. Und er sieht allen Anlaß, diesen Satz gegenüber seiner Zeit geltend zu machen: „Wenn wir uns heute darum bemühen würden, würden ohne Zweifel jene habsüchtigen Advokaten, Rechtsberater und Beamten verschwinden. Wahrhaftig, hier wird durch die Lässigkeit der Fürsten viel gesündigt.“ – In den vv. 2–3 versteht Bullinger iudicare als testificare: Die Christen werden Zeugnis ablegen. Vgl. in omnes apostolicas epistolas 1558, p. 158 ss.

Rudolf Gwalther läßt sich in seinen Predigten über den Korintherbrief – seiner literarischen Form entsprechend – breiter als andere über unsere Stelle aus. Auch er steht ganz in der protestantischen Tradition. Die Sünde der Habgier beschäftigt ihn ausführlich. Ganz schlimm ist es, wenn sich die Christen in Glaubensstreitigkeiten mit Heiden und sogar Türken verbinden, um gegen ihre Brüder vorzugehen; und was soll man erst von den Juden denken, die sich gegen Jesus der Römer bedienten. Wenn Paulus vor dem Gericht der Ungläubigen warnt, so soll uns auch keiner raten, uns dem Entscheid eines Konzils zu unterwerfen. Auf der andern Seite verteidigt Gwalther aber die Obrigkeit. Die Meinung des Apostels ist keineswegs, daß „ein jeder nach Gutdünken sich einen Richter wähle.“ Die bestehenden Gerichte dürfen nicht mißachtet werden. Gwalther würdigt die Wiedertäufer einer eingehenden Widerlegung. Die Gründe für die Rechtmäßigkeit der Gerichte, sagt er, seien so stark und so zahlreich, daß seine Rede ins Unendliche anschwellen müßte. War Joseph von Arimathia nicht Senator und Sergius Paulus Proconsul? und waren nicht beide dennoch fromme Leute? Die allgemeine Lehre, die aus dieser Stelle gezogen werden kann, lautet: „wir sollen nicht immer tun, was an sich erlaubt ist zu tun, sondern sorgfältig darauf achten, daß wir offenen Feinden nicht Anlaß zur Verleumdung geben.“ Der Text lehrt uns auch, welcherart Richter wir zu wählen haben: sie sollen Christen sein, aber auch mit Weisheit gesegnet sein. Gwalther stellt wohl fest, daß der Apostel hier zu äußerster Geduld und Nachsicht mahnt, aber er hebt auch hervor, daß niemandem das Recht des Widerstandes bestritten werden dürfe. In Matth. 5, 39 ist zwischen zwei Arten des Widerstandes zu unterscheiden: alter legitimus non nocendi causa, alter illegitimus. Nur diesen verbietet Christus, weil er die öffentliche Gerechtigkeit stört und der christlichen Liebe widerspricht. Vgl. In priorem d. Pauli ap. ad Cor. ep. homiliae XCV, Zürich 1588, p. 75 ss.

Petrus Martyr Vermigli schreibt am Anfang seiner Auslegung, der Befehl, die heidnischen Gerichte nicht zu benutzen, „scheine vielleicht dem einen oder andern nicht viel mit unseren Zeiten zu tun zu haben“, aber er hoffe klarzumachen, daß er auch für uns von großer Bedeutung sei. Er zieht zunächst einen Einwand in Erwägung: „Die Aufgabe der Obrigkeit ist es, Recht zu sprechen und zwar allen; wenn also diese Pflicht einem Ungläubigen zufällt, wie kommt es, daß Paulus die Christen so sehr von den Gerichten der Ungläubigen abhalten will?“ Seine Antwort lautet: er sagt damit nichts gegen die Obrigkeit; es geht hier allein um ‚freiwillige Händel‘; bloß sie sollen in der Kirche beigelegt werden. Vermigli verwahrt sich dagegen, daß die Heiden ohne weiteres schlechte Richter gewesen seien. Man denke nur an Cato oder Scipio! „Doch diese Begabung ist ihnen durch die Barmherzigkeit Gottes geworden, . . . und die Heiden waren nicht immer gute Richter, sondern selten.“ Wie oft waren sie ungerecht! Die Christen werden über die Welt richten; macht sie das aber ohne weiteres zum Richten fähig? Im Richten sind zwei Vorgänge enthalten: die Erkenntnis des Rechtsgeschäftes und das Fällen des Urteils. Das erste ist eine rein sachliche Angelegenheit, es kommt dabei auf die Rechtserfahrenheit an. Zum zweiten aber sind die Christen in stande; das darf unter keinen Umständen Ungerechten überlassen werden. Schiedsrichter müssen eingreifen. Paulus mahnt die Korinther dazu, die Aufgabe Weisen zu übertragen. Die Weisen, die es etwa in Korinth gab, zögerten wohl, sie zu übernehmen; denn zwischen Freunden richten ist eine peinliche Sache. Vermigli weiß vom Hörensagen, daß die ‚Piccardi in Bohemia‘ ein vorbildliches Verfahren in ihren Gemeinden haben (s. u., p. 70 ss.). Er be-

gnügt sich jedoch damit, darauf hinzuweisen und es kurz zu schildern. Dann geht er zur Hauptfrage über, die auch ihn am meisten beschäftigt: an Christiano litigare liceat. Er behandelt sie ausführlich in drei Punkten. Er beweist zunächst, daß das Prozessieren erlaubt sei; dann zeigt er, in welcher Weise es geschehen soll und rückt schließlich die Bibelstellen, die seinen Aussagen zu widersprechen scheinen, in ihr rechtes Licht. Er betont vor allem, daß Paulus nur den Streit vor Heiden verbiete und daß Paulus selbst sogar Berufung auf den Kaiser eingelegt habe. Es gilt vielmehr, das beste Gericht auszuwählen. Charakteristischerweise sagt V.: wer gegen Gerichte redet, gibt nur dem Vorwurf der Antike, das Christentum sei staatsfeindlich, erhöhte Berechtigung. Man soll allerdings nur zu Gottes Ehre und des Nächsten Nutzen vor Gericht gehen. Wenn einzelne Fälle von Schiedsgerichten erledigt werden, kann das der Obrigkeit nur willkommen sein. Man sieht, daß sich V. im Gegensatz zu andern Exegeten bemüht, die Bedeutung des Schiedsgerichtes hervorzuheben und daß er ihm neben dem weltlichen Gericht einen festen Platz zu sichern sucht. Er führt aber den Gedanken doch nicht entschlossen durch. — *κληρονομεῖν* sagt nach V. aus, daß uns das Reich Gottes ohne unser Verdienst zufällt. Vgl. In selectissimam d. Pauli priorem ad Cor. epistolam, Zürich 1572², p. 70 ss.

Theodor Beza bestreitet zuallererst, daß die Frage des Textes laute: ist es erlaubt, vor der Obrigkeit sein Recht zu verfolgen? Daß das erlaubt ist, steht für ihn außer Zweifel. Die Frage lautet vielmehr: Ist es den Glaubenden mit gutem Gewissen erlaubt, wegen irdischer Dinge vor den Gerichtshöfen der Heiden zu erscheinen. Er bemerkt dazu folgendes: Die ganze Frage wäre gegenstandslos, wenn die Christen keinen Streit anfangen würden. Es ist nicht an sich etwas schlechtes, vor der Obrigkeit zu erscheinen. Nur soll man keine Heiden zu Richtern über sich machen. Wenn der Streit nicht vermieden werden kann, sollen Schiedsrichter aus der Gemeinde gewählt werden; vor allem damit die Heiden nicht von den Christen Übles reden. Jedenfalls soll aber nicht der Pfarrer, sondern immer ein Laie dieses Amt ausüben, sonst wird derselbe Irrweg beschritten wie in der katholischen Kirche. *Κρίματα* in v. 7 heißt ‚Streitigkeiten‘. Es sind darunter sowohl Streitigkeiten vor weltlichem Gericht wie Streitigkeiten vor dem Schiedsrichter verstanden. *Μετ’ ἀλλήλων* hat einen bestimmten Sinn: „Paulus will uns nämlich damit sagen, die Verbindung aller Gläubigen untereinander sei so groß, daß einer, der mit dem Bruder streitet, sozusagen gegen sich selber streitet.“ Vgl. *Iesu Christi domini nostri novum Testamentum eiusdem Th. B. annotationes 1598*, p. 123 ss. ¹⁾

Die Übersicht über die Kommentare sei damit abgeschlossen. Es ist nicht zu bestreiten, daß da und dort eine treffende Bemerkung zum Text zu finden ist; es ist aber ebensowenig zu bestreiten, daß die Hauptfrage der Stelle in der Auslegung zumeist verkürzt worden ist. Kaum einer von ihnen macht den genügenden Unterschied zwischen dem Schiedsgericht in der Gemeinde und dem weltlichen Gerichtshof. Kaum in einem Kommentar wird es klar, daß es nicht dasselbe ist, ob ein Weiser den Bruder mit dem Bruder versöhnt oder ob der weltliche Richter die Sache

¹⁾ Mit einem ‚pessime‘ apostrophiert Beza die Deutung des *Castellio*, daß unter den ‚Verachteten in der Gemeinde‘ die Heiden zu verstehen seien. —

entscheidet. Sie mahnen wohl alle zur Versöhnlichkeit und auch zur Bereitschaft, andere zu versöhnen, aber diese Mahnung bleibt ein frommer Wunsch und nimmt nicht konkrete Gestalt an.

d) *Die Täufer*. Wir haben die Täufer bis jetzt nur in der Kritik der Reformatoren kennengelernt. Diese Kritik stellt sie uns als schwärmerische Verächter der Obrigkeit dar. Nun bleibt aber genauer zu untersuchen, welches Verhältnis die Täufer tatsächlich zur Obrigkeit, zum Gericht und damit auch zu I. Kor. 6 gehabt haben.

Man kann unter den Täufnern verschiedene Gruppen unterscheiden. Die einen – vor allem Thomas Müntzer – sind der Meinung, daß die Obrigkeit der Fürsten die Sammlung der Auserwählten verhindere¹⁾. Die Fürsten bedrücken mit ihrer Tyrannei das geringe Volk und versperren damit den Weg zur Verwirklichung der wahren Gemeinde. Darum ist der Widerstand gegen sie notwendig. Müntzer lehnt nicht den Staat als solchen ab, verlangt aber, daß die Gewalt in die Hand des gemeinen Volkes gelegt werde. Das Volk muß insbesondere bei einem Gerichtsspruch mitbeteiligt sein und gegen die Willkür der Obrigkeit Einspruch erheben können. Die endgültige Umwälzung und Neuordnung der Dinge ist allerdings erst zu erwarten, wenn der kommende Prophet die endgültige Reformation bringt. Doch gilt es, schon jetzt daran zu arbeiten und den Niedrigen auch mit Gewalt zu ihrem Recht zu verhelfen. Die jetzige Obrigkeit und die Gottlosen überhaupt müssen ‚erwürgt‘ werden²⁾.

Die Gedanken Müntzers sind nicht die des ursprünglichen Täufer­tums. Die Zürcher Täufer vertreten wohl die Meinung, daß die Obrigkeit nichts mit dem Geiste Christi zu schaffen habe und daß die Gemeinde ganz unabhängig von ihr aufgebaut werden müsse. Aber sie gehen nicht mit Gewalt gegen sie vor. Sie fragten Müntzer einmal mit Entrüstung an: „Du habest wider die Fürsten gepredigt, daß man sie mit der Faust angreifen solle. Ist das wahr?“³⁾. Sie sind der Ansicht, daß man die Obrigkeit wie ein von Gott gesandtes Übel erdulden und sich von allen Ämtern fernhalten soll. Ein obrigkeitliches Amt führen hieße in die Welt

¹⁾ Bei der Bezeichnung Täufer ist auch an diejenigen Vertreter der Schwärmer gedacht, welche die Wiedertaufe nicht geübt haben (z. B. Müntzer). Der Name Schwärmer ist nicht verwendet, weil er von vornherein einen negativen Klang hat.

²⁾ *Holl*, Luther, p. 450 ss.; *C. Sachsse*, Hubmaier als Theologe Berlin 1914, p. 211; *C. Hinrichs*, Luther und Müntzer, Berlin 1952.

³⁾ *Chr. Neff*, Konrad Grebel, in: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten, 1925, p. 100; vgl. *H. S. Bender*, Conrad Grebel, 1950.

zurückfallen. Diese Ansicht ist auch in den Schleithheimer Artikeln niedergelegt¹⁾).

So weit diese beiden Auffassungen auch auseinanderliegen, stimmen sie doch darin überein, daß die Obrigkeit im Widerspruch zur Kirche steht und daß man sie deshalb beseitigen oder ihr ausweichen muß. Nicht alle Täufer teilten diese Auffassung. Balthasar Hubmaier z. B. anerkennt, daß die Obrigkeit von Gott um der menschlichen Sünde willen eingesetzt und darum notwendig ist. Er lehnt es auch ab, daß sich der Christ am staatlichen Leben nicht beteiligen soll. Weil die Menschen Sünder sind, muß regiert, gerichtet, gestraft und gehenkt werden. Hubmaier betont allerdings die Vorbehalte des Untertanen gegenüber der Obrigkeit stärker als die Reformatoren; der Untertan soll den Geist der Regierung prüfen, bevor er ihr in der Unterdrückung des ‚Bösen‘ beisteht²⁾).

Das Bestreben aller Täufer geht darauf hin, die wahre Gemeinde zu sammeln und aufzurichten. Ihr ganzes Denken ist von daher bestimmt und in allen ihren Anschauungen findet sich diese Grundabsicht wieder. Die Gemeinde muß getreu nach der Schrift sichtbar aufgebaut und gestaltet werden. Sie besteht aus Wiedergeborenen, aus mündig Getauften. Diese sind sich ihrer Besonderheit gegenüber der Welt deutlich bewußt. Die wahre Gemeinde hat darum mit der Welt nichts gemein. In ihr regieren die Gesetze des Geistes. Eine strenge Gemeindezucht muß dafür sorgen, daß diese ihre Eigenart nicht zerfällt.

Müntzer hat eine Gottesdienstordnung verfaßt, die ganz unter dem Gedanken steht, den Geist, der in der Gemeinde lebt, bewußt zu machen und lebendig zu erhalten. Er legt großes Gewicht darauf, daß die Verkündiger vom Geist erfüllt seien. Er fordert die Übung der Gemeindezucht und möchte sogar die Gütergemeinschaft verwirklicht sehen (Holl, p. 452 s.). In Zürich drängten *Grebel* und seine Freunde darauf, daß die Kirche nach apostolischem Vorbild radikal umgestaltet werde. Sie warfen *Zwingli* vor, daß er zu langsam und zu wenig folgerichtig vorgehe und beanstandeten vor allem, daß er der Obrigkeit Entscheide in geistlichen Dingen überlasse. „Die wahrhaft Gläubigen sollen sich unabhängig von ihr zu einer besonderen Gemeinschaft verbinden, in der Gottesdienst und Wandel nach apostolischem Muster gestaltet und eine strenge Gemeindezucht geübt werde.“ *Zwingli* wies diese Zumutung ab und mit seiner Absage begannen die Spannungen mit den Anhängern *Grebels* (Bender, p. 89 ss.). Auch im Schleithheimer Bekenntnis steht der Gedanke der sichtbaren Gemeinde im Vordergrund (vgl. den zweiten Artikel; Jenny, p. 11). Bei *Hubmaier*, dem gemäßigten Täufer, kommen dieselben Gedanken darin zum Ausdruck, daß er die Notwendigkeit des Banns und der Gemeindezucht betont. In der Schrift ‚Von der briederlichen straff‘ legt H. dar, daß der Getaufte sich zu einem

¹⁾ *Beatrice Jenny*, Das Schleithheimer Täuferbekenntnis 1527, 1951, p. 69.

²⁾ Sachsse, p. 214.

neuen Leben verpflichte. Wenn er nach wie vor Sünder bleibt, zerstört er die Reinheit der Gemeinde. Es ist eine Arznei nötig, und das ist die brüderliche Ermahnung. Wenn der Sünder auf die dreimalige Mahnung (im Sinne von Matth. 18) nicht hört, muß er aus der Gemeinde ausgestoßen und gebannt werden. Über die Ausstoßung handelt H. in einer zweiten Schrift ‚von dem christlichen Bann‘ (Sachsse, p. 43 ss. und p. 60 ss.).

Das Bemühen, das eigentliche Wesen der christlichen Gemeinde zu verwirklichen, ist also bei allen Täufern sehr ausgeprägt. Man muß sich das vor Augen halten, wenn man ihre Stellung zum Staat und zum weltlichen Gericht richtig verstehen will. Die Täufer sind nicht einfach Staatsverächter, die sich an keine Ordnung halten wollen, wenn die Reformatoren sie auch als solche darstellen. Der positive Hintergrund ihrer Verneinung ist das bemerkenswerte Verständnis für die Besonderheit der christlichen Gemeinde. Ihr Hauptinteresse ist die Gestaltung der wahren apostolischen Gemeinde, nicht etwa die Ablehnung des Staates.

Ihr Verhältnis zum Staat ist nun allerdings sehr unausgeglich. Von maßgebenden Vertretern des Täuferniums ist der Staat als solcher selten abgelehnt worden. Valentin Gredig erklärte zum Beispiel, er wisse wohl, ‚daß man ein oberkeit haben müsse‘¹⁾. Von einzelnen Täufern werden aber immer wieder andere Aussagen berichtet: ‚daß kein oberkeit sin sölle‘. Sogar Manz soll gesagt haben: ‚von der oberkeit, wie daß die nit sinsöllte‘²⁾! Es war eben schwierig oder sogar unmöglich, die Grenze zwischen grundsätzlicher Anerkennung und persönlicher Ablehnung festzuhalten. Sehr bald und mit innerer Notwendigkeit wurde daraus eine allgemeine grundsätzliche Ablehnung.

Das Verhältnis zum weltlichen Gericht ist genau so unausgewogen wie dasjenige zum Staat überhaupt. Auch hier dasselbe Schwanken zwischen grundsätzlicher Anerkennung und persönlicher Ablehnung. Wenn man sich bei der Obrigkeit im allgemeinen vor Gewalt und weltlichem Recht hüten wollte, so kam beim Gericht zur Verschärfung der Ablehnung noch der bei allen Täufern in Geltung stehende Grundsatz hinzu, daß man auf sein Recht verzichten und sein Kreuz tragen müsse.

Wenn *Müntzer* verlangt, daß nach guter alter Überlieferung das Volk an den Gerichtsurteilen beteiligt werden müsse, so anerkennt er damit das Gericht an sich. Wenn in manchen Täuferverhören die Aussage verzeichnet ist, „in weltlichen Gerichten andre anklagen sei sünd“ (Bossert, Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer I, No. 175, p. 162; No. 177, p. 170), so schließt auch das noch nicht die grundsätz-

¹⁾ *L. v. Muralt-W. Schmid*, Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 1952, p. 68.

²⁾ *op. cit.*, p. 123.

liche Leugnung des Gerichtes in sich. Ebensowenig wenn *Pilgram Marbeck*, wie viele andre Täufer auch, erklärt, das Richteramt sei mit dem Christenstand unvereinbar (J. Loserth, Studien zu Pilgram Marbeck in: Gedonkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten, p. 162). Aber gerade dieser Grundsatz führt, wenn er folgerichtig weitergedacht wird, zur Ablehnung des Gerichtes überhaupt.

Selbstverständlich haben die Täufer immer wieder auf I. Kor. 6 hingewiesen, wenn sie die Behauptung aufstellten, daß ein Christ mit dem Gericht weder als Kläger noch als Richter etwas zu tun haben dürfe. Das zeigt nicht nur die Polemik der Reformatoren, sondern auch eine Stelle wie die in *Hubmaiers* Schrift ‚von dem schwert‘. H. lehnt dort die täuferische Auslegung von I. Kor. 6 ab. Selbstverständlich ziemt sich für einen Christen das Streiten nicht, aber dem Streit ein Ende setzen ist ein christliches Werk; darum muß es christliche Richter geben. H. sieht also den Unterschied zwischen einem Schiedsrichter in der Gemeinde ebensowenig wie die Reformatoren, und es war natürlich in einer Zeit, wo Staat und Kirche noch so nahe beieinander lagen, schwer, diesen Unterschied zu sehen (vgl. dazu Sachsse, p. 73).

Die Täufer hätten von ihrer Auffassung der Gemeinde den Ausgangspunkt gehabt, zu einem neuen Verständnis von I. Kor. 6 zu kommen. Sie sind nahe daran, die Mahnungen des Paulus in ihrem ursprünglichen Sinne wiederherzustellen. Und doch muß man sagen, daß ihnen das nicht gelungen ist. Die Unausgeglichenheit in ihrer Einstellung war zu groß, als daß sie das Leben der Gemeinde nach diesen Mahnungen gestaltet hätten. Es ist uns jedenfalls nirgends eine überzeugende neue Deutung von I. Kor. 6 überliefert.

e) *Die böhmisch-mährische Brüderunität*. Es gab in der Reformationszeit eine kirchliche Gemeinschaft, welche die Forderungen von I. Kor. 6 in ihrer Mitte verwirklichte. Petrus Martyr berichtet in seinem Kommentar über sie¹⁾. Er kennt sie allerdings nicht aus eigener Anschauung; seine Schilderung beginnt ‚über die Piccarden in Böhmen wird berichtet‘²⁾. Ihre Gemeinschaft stand anfangs abseits der großen reformatorischen Bewegung und, wenn ihre Leiter auch mit den Reformatoren in Korrespondenz standen, lag sie doch außerhalb ihres Gesichtsfeldes. Auch Vermigli führt sie bloß als fernabliegendes, etwas eigenartiges Beispiel zur Verdeutlichung des Textes an. Wie dachten aber die Brüder tatsächlich über das Schiedsgericht der Gemeinde?

In der ältesten Zeit war die Unität staatsfeindlich gesinnt. Die Beteiligung an Staatsämtern war für die Brüder ausgeschlossen. Der Gegensatz

¹⁾ S. o., p. 65. – Wertvolle Angaben zu dem folgenden Abschnitte verdanke ich Prof. Fr. Bednář in Prag.

²⁾ Piccardi leitete sich von Bogharden ab.

von Kirche und Staat – oder wie es hier zutreffender heißen muß: von Gemeinde und Staat – war äußerst scharf gefaßt. „Es ist ein großer Unterschied zwischen der Schwertmacht und dem gnädigen Gesetz Christi“¹⁾. In der Ordnung der Welt sucht man Rache und Gewinn und fürchtet sich davor, Schaden zu erleiden. Doch darin ist keine Tugend, die auf das Heil ausgerichtet ist, sondern es wird dadurch nur das Irdische und Weltliche erhalten. Gerechtigkeit und Friede, welche die weltliche Macht aufrichtet, sind fern vom Gesetz des Glaubens Christi. Es ist darum auch nicht verwunderlich, daß die Gerichte in Frage gestellt worden sind: ein frommer Mensch konnte mit einer derart irdischen Einrichtung nichts zu tun haben. *Peter Chelčický* betont immer wieder, daß die weltliche Gewalt irdisch sei und daß der Gedanke des Widerstandes nur dem weltlich Gesinnten etwas bedeute: die Liebe zum Irdischen führt zu Prozessen; man liebt die Welt und muß sich dann nach menschlichen Gesetzen richten; im Gesetze Christi finden sich nämlich keine Weisungen darüber; denn dieses verbietet allen Streit²⁾. Nach Chelčický hat die weltliche Macht überhaupt die Kirche verdorben³⁾. – Die schroffe Ablehnung des Staates und alles Staatlichen wurde später gemildert. Die Synoden von 1490 und 1494 gestatteten die Ausübung von weltlichen Ämtern. Das starke Bewußtsein der Besonderheit und Selbständigkeit der Gemeinde blieb jedoch weiterhin bestehen.

Die Erklärungen, welche die Brüder der tschechischen Bibelübersetzung⁴⁾ beigefügt haben, weisen bei I. Kor. 6 zunächst keine außergewöhnlichen Aussagen auf. Die Ungerechten werden als die nicht Gerechtfertigten bezeichnet; die Heiligen als die durch den Geist Geheiligten. Das Gericht über die Welt werden die Christen als Beisitzende Christi ausüben und dessen Urteil bezeugen. Unter der Welt werden jene Gottlosen verstanden, für die auch Christus keine Fürbitte mehr leistet. Die Engel sind der Teufel und die Dämonen; v. 4 wird in üblicher Weise als comparativer Imperativ gedeutet und *ἡττημα* bedeutet, daß der Leib den Geist überwältigt. Etwas deutlicher redet die Zusammenfassung, welche dem Kapitel vorangestellt ist. Paulus mahnt aus fünf Gründen, vor den Heiligen und nicht vor den Heiden zu streiten: der Name Gottes

1) *Psaní o moci světské neb o moci mečové 1485*, ed. J. Bidlo, *Akty Jednoty bratrské I*, 1915, p. 510.

2) *Postilla*, ed. Emil Smetánka 1903, t. 2, p. 218; vgl. p. 161.

3) *Siť víry*, ed. Emil Smetánka 1912, p. 69.

4) Hier ist auf die Ausgabe von 1601 Bezug genommen; sie stimmt mit den früheren aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts fast ganz überein.

soll nicht gelästert werden; es ist das einzig Vernünftige, sich nicht von Ungerechten aburteilen zu lassen; die Heiligen werden Größeres richten; die irdischen Dinge sind so gering, daß der Niedrigste in der Kirche sie besser erledigt als der Gottlose; indem sie sich an Heiden wenden, stellen sie sich vor ihnen als Narren hin. Paulus tadelt dann aus drei Gründen, daß die Korinther überhaupt streiten: im Streit ist der Geist vom Leib überwältigt; der Streit bringt die Unbußfertigen um das Reich Gottes; und wie kann einer streiten, dem doch große Gnade geschehen ist?

Viel Unmittelbareres erfahren wir aus andern Schriften. In dem „Schreiben über die Welt- oder Schwertmacht“¹⁾ wird nicht nur der Bereich des Staates geschildert, sondern ihm gegenüber auch die bessere, höhere Ordnung der Gemeinde beschrieben; „die Ordnung, welche der Herr Christus eingeführt hat, entsprechend der Tugend und Gnade des Heiligen Geistes. Diese Ordnung und Leitung Christi hat Gott gemeint, wenn er durch den Propheten sagt, daß er sein Volk leiten werde“²⁾. Der Verfasser schreibt unter anderm: das Volk Gottes steht unter einem Gesetz, nach dem es keine Anklage gibt. Friede herrscht bei ihnen, vollkommene Gerechtigkeit, welche die Gerechtigkeit der Welt weit übertrifft, aber auch höher ist als die des alten Bundes. Die Glieder haben Liebe, ein jedes gegenüber dem andern; jeder, in dem das Gesetz der Gnade ist, sucht Gutes für den andern. Wo ihm Unrecht widerfährt, erleidet er es; er liebt dennoch und betet für den Widersacher. „Aus diesem Grund gibt es unter ihnen keine Klage und keinen Zwist; die weltlichen Gerichte gelten ihnen als Schande und Sünde, gemäß dem Apostelworte I. Kor. 6, 7: es ist schon ein Mangel, daß ihr miteinander rechtet. Eine solche Ordnung kann keine Weisheit der Welt lehren; denn sie kommt aus einem guten Herzen, aus einem freien Willen, der nicht als Sklave unter der Furcht steht, sondern als Sohn unter der Gnade“³⁾. Wenn ein Streit oder ein strafwürdiges Verbrechen vorliegt, beurteilt die weltliche Macht nur das Äußerliche, das die Zeugen vorbringen; sie schließt ihr Verfahren mit Gewalt. Das ist aber in der Gemeinde anders: wenn ein gläubiger Christ in Sünde oder Irrtum fällt, so wird über ihn eine brüderliche liebevolle Strafe ausgesprochen, entsprechend der Weisung Christi und der Apostel: wenn er sich nicht bessert, soll ihm das Reich Gottes verschlossen werden, und er soll von der Gemeinschaft der Treuen und von der Teilnahme an den geistlichen Gütern ausgeschlossen werden.

Es wird aus diesen Sätzen deutlich, daß in der Unität eine strenge Gemeindegerechtigkeit geherrscht hat. Die Gemeinde soll die Ordnung der

¹⁾ S. o., p. 71, Anm. I.

²⁾ I, p. 513.

³⁾ I, p. 513.

Schrift verwirklichen. Jede Sünde sollte in der Gemeinde zurechtgewiesen werden; vor allem sollte kein Streit anders als nach den Weisungen Christi entschieden werden. Niemals darf ein Streit über die Gemeinde hinausgetragen werden. Der Unterschied zwischen einem weltlichen und einem geistlichen Richterentscheid wird in aller Deutlichkeit gemacht.

Dies bestätigen auch die Schriften nach den Synoden von 1490 und 1494. *Lukas von Prag* stellt in den „Anweisungen für Priester“¹⁾ eine klare Regelung auf: „Keiner von den Brüdern darf vor ein weltliches Gericht gehen, sei es das Landes- oder das Stadt- oder irgendein anderes Gericht. Er soll die Angelegenheit den Brüdern vorlegen und sie von ihnen beurteilen lassen und sich an ihren Rat und ihre Belehrung halten“²⁾. Wenn ein Glied im Streite mit einem andern nicht das Urteil der Brüder annehmen will, sondern sich unter Sünde und Ärgernis an das weltliche Gericht wendet, soll es aus der Gemeinde ausgeschlossen werden³⁾. Kleine Streite sollen im kleinsten Kreise, größere von der ganzen Gemeinde beigelegt werden⁴⁾. Vor allem soll jeder sich so lange als möglich vom Streite zurückhalten. Wenn jemand auch das menschliche Recht auf seiner Seite hat, nicht aber Gerechtigkeit, soll er keine Klage führen⁵⁾. Auch die Beschlüsse der brüderischen Synoden enthalten ähnliche Weisungen; sie wiederholen, daß das weltliche Gericht zu meiden sei; sie gehen sogar noch weiter und geben auch den Brüdern, die im öffentlichen Richteramte stehen, Anleitungen für die Ausübung ihrer Aufgaben⁶⁾.

Die Unität wählte, um die Streitigkeiten beizulegen, Gemeinderichter. Oft wenn die Diener der Gemeinde aufgezählt werden, werden unter ihnen auch die Richter genannt, „die Brüder Richter, die Helfer bei den Gemeinden des Herrn in der Unität“⁷⁾. Das Amt entspricht dem Presbyter in der reformierten Kirche, nur daß das Moment des Richtens bedeutend stärker hervortritt. Es ist uns eine ausführliche Lehre für die Gemeinderichter aus der Mitte des 16. Jahrhunderts erhalten⁸⁾. Da heißt es, daß die Richter Ratgeber und Helfer in allen irdischen Dingen sein und alles fördern sollen, was den Frieden, die Eintracht und die heilige Liebe im Volke Gottes mehrt. Die Pastoren können nicht alles tun und

1) Zprávy kněžské 1527; vgl. darüber Frant. Bednář, Theologische Zeitschrift Basel, 8, 5, p. 357 ss. (1952).

2) Zprávy kněžské, p. 216 b.

3) p. 192 a.

4) p. 12 a.

5) p. 216 b.

6) Dekrety Jednoty bratrské, ed. Ant. Gindely 1865.

7) So werden sie in dem Richterbüchlein genannt; s. u. Anm. 8.

8) Prag Universitätsbibliothek 54 G 725.

darum wählt die Gemeinde diese Richter, nach der ‚Belehrung und dem Beispiel des Heiligen Geistes in I. Kor. 6‘. Zu ihren Pflichten gehört es, viermal im Jahr die Gemeindeglieder zu besuchen und die Zustände in den Häusern zu prüfen. Wenn sie etwas Unregelmäßiges finden, sollen sie sich an den Priester wenden, damit er sich der Sache annehme. Wenn zwischen Brüdern und Schwestern offener Zwist ausbricht, sollen sie ihn beilegen. Die Bestrafung ist allerdings dem Priester überlassen; die Richter haben aber beide Parteien genau zu verhören, das Maß der Schuld auf beiden Seiten festzustellen und die Streitenden zur Versöhnung zu bewegen. Wenn die Versöhnung vollzogen ist, sollen die Streitenden um ihrer Schuld vor Gott und der Kirche willen zur Beichte gehen. Die Richter sollen sich hüten, gleich wie ein weltlicher Richter zu verfahren und mit Macht und Befehl herrisch zu reden. Rechtssprüche und Urteile fördern die Gnade nicht und sollen nicht angewandt werden, wenn es anders sein kann. Wenn einer unbedingt einen Prozeß vor weltlichen Gerichten anfangen will, sollen die Richter seine Sache genau prüfen, damit nicht ungerechter Streit angefangen werde; ebenso wenn ein Bruder vor Gericht geladen wird. Das Schlichten von Streitigkeiten ist nicht die einzige Aufgabe der Richter. Sie sind auch Ratgeber in allen wirtschaftlichen Dingen. Sie sollen den Gliedern der Unität in ihrem Gewerbe, bei Verwaltungen und Erbschaften zu Rate sein; sie sollen sich um die Waisen kümmern und sich ganz besonders der Angestellten, der wandernden Arbeiter und der Knechte annehmen. Sie sollen jungen Leuten im Handwerk und in der Landwirtschaft Anleitung geben und denen, welche öffentliche Ämter bekleiden, mit Rat zur Seite stehen, damit sie das allgemeine Wohl im Auge behalten. Sie sollen die Versammlungsorte instand halten. Kurzum: ein weitläufiges Pflichtenheft fällt ihnen zu ¹⁾.

¹⁾ Auf ähnliche Weise umschreiben andere Schriften die Pflichten der Gemeindeglieder: a) naučení k soudu zřízenému v Jednotě při věcech obecných a zjevných (Belehrung über das in der Unität errichtete Gericht), 1558. b) Registra sboru ovančického (Die Register der Gemeinde Ivančice), 1600, Landesmuseum Prag IV E 20. c) Kirchenordnung der Böhmisches Brüderunität hrsg. von *J. A. Comenius* 1632 (mit lateinischer Übersetzung). Im ersten Kapitel steht über die Presbyter zu lesen: sie sind rechtschaffene, fromme, ernste Männer; gemäß dem Beispiel der Heiligen Schrift (Ex. 18, 21; Deut. 1, 13; I. Kor. 6, 2, 4, 5; I. Tim. 5, 17) sind sie aus der ganzen Gemeinde gewählt, um den Wandel der andern zu beaufsichtigen. Wenn einer sich eine Übertretung zu Schulden kommen läßt, sollen sie mahnen und drohen. Die Streitenden sollen sie versöhnen, mit einem Wort: sie haben die Vollmacht, alle Mißstände, die sie bemerken, allein oder gemeinsam mit dem Priester der Gemeinde zu bessern.

Die Wahl der Richter vollzog sich in folgender Weise: Die Männer der Gemeinde versammelten sich. Um jede Parteilichkeit und falsche Rücksicht bei den Nominationen auszuschließen, teilten sie sich in zwei Gruppen; jede wählte in schriftlicher Wahl eine Anzahl von Richtern aus der andern Gruppe. In einer Gemeindeversammlung wurden dann die Gewählten in ihr Amt eingeführt. Auch die Frauen wählten Vertreterinnen, die sog. ‚älteren Schwestern‘. Sie hatten z. T. ähnliche Aufgaben wie die Richter. Schlichtung war allerdings in allen Fällen die Aufgabe des Richters¹⁾.

Die Unität, die fernen ‚Piccardi in Bohemia‘, auf die Vermigli hingewiesen hatte, hat also tatsächlich die Mahnung des Paulus in eindrucklicher Weise in die Tat umgesetzt. Sie hat darin eine bemerkenswerte Besonderheit gegenüber den Reformatoren; denn diesen ist diese Konsequenz fremd geblieben. Man wird gewiß den etwas gesetzlichen Hintergrund nicht verkennen. Der vorreformatorische Ursprung der Unität darf nicht übersehen werden. Das Gedankengut der vorreformatorischen Zeit hat in ihr fortgewirkt. Auch die negative staatsfeindliche Begründung des Gemeindeggerichts ist nicht ganz verschwunden. Das muß uns aber in diesem Zusammenhang nicht zu kritischen Bemerkungen führen. Das Verhältnis zu I. Kor. 6, das in der Unität sichtbar wird, verdient jedenfalls die höchste Aufmerksamkeit.

f) *Die Sozinianer.* Neben der böhmisch-mährischen Brüderunität muß noch eine andere Gemeinschaft genannt werden, die ebenfalls am Rande der reformatorischen Bewegung steht: die Sozinianer. Auch sie haben von I. Kor. 6 ein Verständnis gehabt, das sich von der üblichen Auslegung der Reformatoren an entscheidenden Punkten unterscheidet. Das Entstehen der sozinianischen Gemeinschaft in Polen war von lebhaften Auseinandersetzungen u. a. auch über die Fragen des Staatsdienstes und des Kriegsdienstes begleitet. Unter den Antitrinitariern in Polen waren auch in diesen Fragen die verschiedensten Standpunkte vertreten. Einerseits waren da die staatsfeindlichen Ansichten extremer Täufer zu finden, andererseits konnte ein Theologe wie Jakob Palaeologus auftreten, der sowohl das staatliche Amt als auch die Teilnahme an einem Krieg mit dem christlichen Glauben für vereinbar hielt. Es war *Fausto Sozini* (1539 bis 1604), der die verschiedenen Gruppen der Antitrinitarier, die auseinanderzufallen drohten, zu einer Einheit zusammenzufassen vermochte.

¹⁾ Die Angaben über die Wahlordnung sind einer handschriftlichen Agende aus dem 16. Jahrhundert entnommen (Landesmuseum Prag V G 53); vgl. dazu F. Bednář, Zeitschrift Kalich 1942, p. 34–40.

Er vertrat eine gemäßigte, biblisch-vernünftige Theologie und trat den Extremisten nach allen Seiten hin entgegen. Auch in der Beurteilung des Staates hat er eine Mittellinie eingehalten. Er bejaht zwar die Frage, ob ein Christ ein staatliches Amt bekleiden könne¹⁾, erklärt sich also keineswegs mit den radikalen Staatsverneinern einverstanden, bestreitet jedoch zugleich auch energisch die Theologie des Jakob Palaeologus. Er spricht dem Staat zwar seine moralische Funktion nicht ab; die christlichen Gebote sind jedoch dessen Gesetzen durchaus übergeordnet.

Was sagt er nun zu I. Kor. 6? Zunächst gibt er die allgemeine Mahnung, Prozesse soweit als nur irgend möglich zu vermeiden. Das Wort in der Bergpredigt ‚Wenn einer mit dir rechten will . . .‘ (Matth. 5, 40) darf nicht gemildert werden. Es bezieht sich nicht nur auf die persönliche Rache, sondern auch auf das Prozessieren²⁾. Palaeologus gegenüber betont er, daß es dem Christen nicht nur untersagt sei, seinem Mitmenschen vor Gericht Unrecht zu tun; es wird ihm vielmehr geboten, empfangenes Unrecht gleichmütig zu tragen. Gerade I. Kor. 6 zeige das mit aller Deutlichkeit³⁾.

So weit will Sozini allerdings doch nicht gehen, daß er dem Christen jeglichen Prozeß verwehren wollte. Er trifft eine merkwürdige Unterscheidung. Es ist seiner Meinung nach erlaubt, sein Gut vor Gericht zurückzuverlangen (*licet suum per magistratum repetere*); es ist aber nicht erlaubt, eines anderen Unrechtes, etwa einer Beleidigung wegen vor Gericht zu gehen. I. Kor. 6 scheint ihm diese Behauptung insofern zu unterstützen, als da ja nicht alle Gerichte abgelehnt werden. Paulus setzt hier im Gegenteil Richter ein und erkennt damit dem Gericht eine beschränkte Funktion und dem Prozessieren in bestimmten Fällen ein gewisses Recht zu⁴⁾. Sozini nimmt also auch in der Auslegung von I. Kor. 6 eine Mittelstellung ein. Er betont die Notwendigkeit des Rechtsverzichtes sehr viel stärker als die Reformatoren, ohne doch dem Prozessieren alle Berechtigung abzuspochen.

Der eigentliche Unterschied zur reformatorischen Auslegung wird vor allem in den Kommentaren der beiden Sozinianer *Johann Crell* († 1631)

¹⁾ *Epistola ad Petrum Statorium* (15. 5. 1594), opera Fausti Sozini I, 434. – Die zitierte Ausgabe der Werke Sozini ist Bestandteil der „*Bibliotheca fratrum Polonorum*“ (Amsterdam 1656 ss.). Dasselbe gilt von den zitierten Werken der übrigen Sozinianer.

²⁾ *op. cit.* I, 433 s.

³⁾ *Ad Jac. Pal. librum, cui titulus est, Defensio verae sententiae de magistratu politico, pro Racoviensibus responsio*, opera F. Sozini II, 85 s.

⁴⁾ *Epistola ad Petrum Statorium*, *op. cit.* I, 434.

und *Jonas Schlichting* († 1661) sichtbar. Diese heben nämlich mit aller Deutlichkeit hervor, was der Wert und die Bedeutung des brüderlichen Schiedsgerichtes sei. Crell¹⁾ beginnt zwar seine Auslegung mit folgenden Worten: „Paulus verbietet nicht, zum Richter zu gehen, wenn sich einer verletzt und entrechtet glaubt, er verbietet nur, vor den heidnischen Richter zu gehen.“ An diesen Satz könnte sich ebensogut eine reformatorische Auslegung anschließen. Er aber schreibt: „Paulus zeigt in v. 6, was geschehen soll, wenn zwischen zwei Brüdern Streitigkeiten entstehen; sie sollen zu einem klugen und erfahrenen Bruder gehen privatim et sine ullo iuris strepitu und sollen die Sache auf seinen Schiedspruch hin beilegen und so friedlich, freundlich und brüderlich den Zwist und Streit beenden.“ „Wieviel besser ist es doch, ein brüderliches Gericht zu halten, als bei einem Streit gleich in aller Öffentlichkeit an jemanden zu schreiben oder zu den Richtern vor das Gericht zu eilen.“ Sehr schön ist die Bemerkung zu v. 6 ‚idque sub infidelibus‘: „wenn es doch für einen Christen schon nicht ziemlich ist, mit einem andern Christen vor Gericht zu streiten, wenn *Christen* als Richter amten, wieviel schlimmer ist es, vor Richtern zu streiten, die dem christlichen Glauben nichts weniger als zugetan sind“²⁾.

Meistens wird die Notwendigkeit des Schiedsgerichtes damit begründet, daß ein öffentlicher Streit eine Schande für die Christengemeinde sei. Crell sieht durch seine ganze Auslegung hindurch darin das Hauptmotiv des Paulus. Oft wird auch betont, daß man um der Gemeinschaft der Christen willen einen Schaden tragen können muß. Der Rechtsverzicht

¹⁾ Johannis Crellii Franci opera omnia exegetica sive eius in plerosque Novi Testamenti libros commentarii, t. I, fol. 273 ss.

²⁾ Ganz ähnlich drückt sich auch Schlichting aus; vgl. *Jonae Slichtingii à Bukowiek commentaria posthuma*, t. II, 22 ss. – Crell hat sich noch besonders mit dem Problem der vv. 2–3 befaßt. Beweisen sie wirklich, daß ein Christ hier auf dieser Welt instande ist zu richten? Wenn ihm eine zukünftige Herrlichkeit zugesprochen wird, heißt das noch nicht, daß er ein Rechtsgelehrter wird. Vor allem in einer Gemeinde, die aus sehr verschiedenartigen Menschen zusammengesetzt ist, können sich Streitigkeiten ergeben, in denen das Rechtswissen des Christen einfach versagt. Crell macht darauf aufmerksam, daß Paulus es nicht ausschließe, einen heidnischen Juristen zu konsultieren; er soll nur nicht als Richter angerufen werden. Im übrigen zeigt aber Paulus in den vv. 2–3, daß die Christen genügend Erkenntnis haben, um ohne die heidnischen Richter auszukommen. „Und wenn sie den Heiden in den Rechtskenntnissen auch unterlegen sein mögen, so wird dieser Mangel doch bei weitem wieder gut gemacht; denn sie sind den Heiden in der Gerechtigkeit und Heiligkeit weit überlegen.“ Vgl. *Joh. Crellii Franci operum exegeticorum* t. 3, p. 179 ss.

wird aber kaum als Forderung des Glaubens an Christus dargestellt. Es sind in erster Linie die vernünftigen Gründe, die zur Untermauerung des Rechtsverzichtes und des Schiedsgerichtes angeführt werden. So kann etwa auch vor den Verlusten gewarnt werden, die Prozesse auch dem Gewinner zu bringen pflegen. Diese Gründe sind aber nicht ohne weiteres stichhaltig, da sie nur unter bestimmten Umständen zutreffen und nicht zeigen, warum der Verzicht auf das Recht ein Entscheid aus dem Glauben heraus ist. Das ändert aber nichts daran, daß die Sozinianer ähnlich wie die Unität die Forderung nach dem Schiedsgericht der Gemeinde gehört haben.

Es ist interessant zu sehen, daß ein späterer Sozinianer *Samuel Przypkowski* († 1670) eine Auslegung vorträgt, die wieder ganz in die reformatorische Linie einmündet. S. u., p. 87.

4. Das 17. Jahrhundert

a) *Römisch-katholische Kommentare*. Die katholischen Kommentare schließen sich sowohl in der Auslegungsmethode als auch in den exegetischen Ergebnissen an mittelalterliche Kommentare an. Vor allem Thomas von Aquin ist ihnen als Vorbild wichtig; gleichzeitig sind sie aber nach Form und Inhalt auch von den protestantischen Auslegungswerken abhängig. Das heißt selbstverständlich nicht, daß sie zu denselben Schlüssen kommen. An unserer Stelle verteidigen sie vielmehr die kirchliche Gerichtsbarkeit und grenzen sich von den protestantischen Kommentaren ab. Aber indem sie das tun, gehen sie nach Form und Inhalt auf sie ein und sind negativ von ihnen abhängig.

Im Vorübergehen sei zuerst die *Antidota Thomas Stapletons* erwähnt. Wenn überhaupt etwas daran eindrucklich ist, so ist es die maßlose und unsachliche Polemik, die da getrieben wird. Auf jeder Seite schmäht er Calvin und wirft ihm Überheblichkeit vor: *omnes haecenus ecclesiasticos praelatos sua virgula censoria notat, taxat, redarguit . . . vide thrasonis nostri iactantiam!* Es gilt ihm als selbstverständlich, daß sich aus I. Kor. 6 die kirchliche Gerichtsbarkeit ableiten lasse. Er hält es nicht einmal für nötig, Gründe dafür anzuführen. Aus v. 9 will er beweisen, daß es möglich ist, das Gesetz zu halten. Es heißt doch: die Ungerechten werden das Reich nicht ererben. Nun, wenn überhaupt ein Wiedergeborener das Reich ererben soll, so darf nicht gesagt werden, die Wiedergeborenen seien Übertreter des Gesetzes; sie müssen vielmehr gerecht sein und das Gesetz halten! Der Vers beweist also vollkommen klar die *iustitia inhaerens*. Triumphierend stellt er fest: *Beza ist zu dieser Stelle stumm wie ein Fisch, und Calvin redet darum herum*. Vgl. *Antidota apostolica contra nostri temporis haereses*, t. 3 *operum omnium* 1620, p. 777 ss. Die *Antidota* wurde im letzten Lebensjahr Stapletons 1598 verfaßt.

Der Gehalt und die tatsächliche Eigenart der römischen Exegese werden viel deutlicher in dem großen Kommentar des Jesuiten *Alfonso Salmeron*¹⁾. Er stellt ähnlich wie Hugo v. St. Viktor eine Anzahl von Fragen zum Text und beantwortet sie dann der Reihe nach. Sie lauten: 1. Warum ist es überhaupt unrecht, sich von Heiden richten zu lassen, wenn sich Christus doch von Pilatus hat verurteilen lassen? 2. Sind mit den Heiligen die Christen überhaupt oder die Kleriker gemeint? 3. Wie muß man sich das Gericht der Heiligen denken? 4. Ist der Schluß des Paulus *a maiore ad minus* zutreffend? 5. Sind unter den Engeln die guten und die bösen gemeint? 6. Wer ist mit den Verachteten gemeint? wo sie doch gleichzeitig weise sein müssen. 7. Wie können nach v. 7 alle Prozesse schlecht sein, wenn doch an andern Bibelstellen von Prozessen die Rede ist? 8. Kann ein Prozeß ohne schlechte Leidenschaft geführt werden? In der siebten und achten Frage wird der Einfluß der protestantischen Auslegung besonders sichtbar; wenn diese Fragen auch bereits bei Thomas angedeutet sind, hätten sie ohne sie doch nicht in dieser Form gestellt werden können. Auch Salmeron kommt zum Schluß, daß Paulus nicht die Prozesse an sich verurteile; es gibt Prozesse um guter Ursachen willen, und Gerichte und Richter sind nicht ohne gute Gründe da. Paulus verdammt bloß die bösen Leidenschaften.

Mit dem unsinnigen Einwand, den er sich zur ersten Frage gemacht hat, wird Salmeron natürlich leicht fertig. Jesus stand gar keine andere Möglichkeit offen. S. vertritt die Ansicht, daß es in Korinth ‚öffentliche Gerichte der Heiligen‘ gegeben habe, die man ohne weiteres anrufen konnte. Tat einer es nicht, so setzte er die Christen dem Spott aus. Römer 13 ist mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit vereinbar; denn Röm. 13 galt nur, als „die oberste königliche oder kaiserliche Macht mit der christlichen und kirchlichen noch nicht verbunden war; damals waren alle mit Fug und Recht dem Kaiser untertan, soweit es Zeitliches und Leibliches betraf, nicht aber soweit es den Glauben und das Überzeitliche betraf. Als aber die Fürsten und Könige sich zu Christus bekehrten und anerkannten, daß die Macht von Christus den Bischöfen, Priestern und dem höchsten römischen Pontifex übertragen sei, traten sie vor seinem Recht und seiner Macht zurück und gaben sich damit zufrieden, das Gericht über Weltliches auszuüben, das Gericht des Glaubens und des Geistlichen aber überließen sie der Kirche und ihren Dienern.“ S. tritt also mit demselben Argument für die kirchliche Gerichtsbarkeit ein, mit dem die

¹⁾ Commentarii in omnes ep. B. Pauli et canon., t. 13, Köln 1604, p. 66 ss.

protestantischen Ausleger für die Gerichtsbarkeit der Obrigkeit fechten. Bei der zweiten Frage hebt S. hervor, daß unter den Heiligen nicht bloß christliche Männer, gleichgültig ob sie in einem kirchlichen oder in einem weltlichen Gerichte sitzen, gemeint seien. Paulus will ausdrücklich nicht, daß die Christen vor weltliche Gerichte gehen, und die alte Kirche hat ihm zugestimmt. „Wenn man nun aber solche Angelegenheiten den Laien in der Kirche anvertrauen kann, warum dann nicht noch viel mehr den Klerikern?“ Die Anwesenheit eines Bischofs ist schon darum notwendig, weil er allein das Recht hat, ein Anathema auszusprechen. Die Heiligen sind also die Kleriker. Das kirchliche Gericht kann grundsätzlich über jeden Fall richten. Da es aber Fälle gibt, mit denen sich der Kleriker lieber nicht beflecken soll, ist es ganz richtig, daß es daneben auch noch weltliche Gerichte gibt. Die dritte Frage ist in unserm Zusammenhang ohne Interesse. Die vierte bejaht S. an sich mit Recht. Es gibt zwei Reiche, das geistliche und das weltliche. Sie unterscheiden sich durch ihr Ziel: dieses will das ruhige Leben in der Welt, jenes das ewige Leben. Die Heiligen richten im geistlichen Reiche; darum können sie, solange sie auf Erden weilen, auch im weltlichen Reiche richten. Christus wollte nicht Richter sein, weil er nicht von dieser Welt war (Lk. 12, 14); die geistliche Welt ist eben höher. „Die Häretiker bringen diese Reiche und Gerichte durcheinander und geben nicht zu, daß den Geistlichen Erkenntnis und Urteil über das Weltliche zukomme, sondern sie überlassen gegen die offenkundige Lehre des Apostels den Weltlichen das Gericht über das Geistliche; das ist ganz verkehrt und dem höchsten Richter Christus verhaßt.“ Die fünfte Frage ist wiederum ohne Belang. Die sechste beantwortet S. in üblicher Weise: es handelt sich in v. 4 um einen ironischen Imperativ; die Meinung ist: ihr wollt weise sein und setzt doch nicht die Weisen zu Richtern. S. glaubt aus diesem Satz schließen zu dürfen, daß die Bischöfe der alten Kirche Recht taten, die Angelegenheiten der Gläubigen zu behandeln und in der Kirche Recht zu sprechen. Zu v. 11 schließlich betont S., daß die Korinther durch die Taufe gereinigt, durch den Geist geheiligt seien, gerechtfertigt aber durch die frommen Werke gegenüber Gott und die Werke der Gerechtigkeit an dem Nächsten. Die letzten Verse geben uns eine einfache Wahrheit zu verstehen: wenn die Schrift von Ungerechten spricht, meint sie immer: sie werden in die Hölle fahren *wenn* sie sich nicht bekehren; wenn sie aber von Gerechten spricht, meint sie immer: sie werden in den Himmel kommen, *wenn* sie wirklich ausharren.

Wenn man die Sätze Salmerons der protestantischen Auslegung gegenüberstellt, kann man ihnen zunächst einige Berechtigung nicht abspre-

ehen. Er hat deutlicher als sie gesehen, daß die Kirche nicht auf derselben Ebene steht wie die Welt; daß die Reiche nicht vermengt werden dürfen, wie er sich ausdrückt, und daß es also sinnvoll ist, wenn Streitigkeiten in der Kirche erledigt werden. Den Mangel der mittelalterlichen Gerichtsbarkeit hat er allerdings in keiner Weise überwunden. Der Zusammenhang zwischen den vv. 1 ss. und 7 s. wird nicht sichtbar. Die Gerichtsbarkeit, die S. verteidigt, unterscheidet sich kaum von der weltlichen Gerichtsbarkeit. Auch die Unterscheidung von geistlichen und weltlichen Angelegenheiten ist fragwürdig; denn gibt es Angelegenheiten, die gar nicht geistlicher oder gar nicht leiblicher Natur wären?

Ähnlich wie Salmeron erklärt auch *Cornelius Corneli a Lapide* (1567–1637) die Stelle. Er betont natürlich, daß die Heiden um ihrer richterlichen Ungerechtigkeit als Richter nicht in Frage gekommen seien. Aus dem ‚wir‘ in v. 3 leitet er ab, daß die Apostel und darum auch die Kardinäle und der Papst alle andern richten werden. Vom bischöflichen Gericht ist darum nichts gesagt, weil es in der jungen korinthischen Gemeinde noch keine Bischöfe gab. In v. 9 ist es ihm wichtig, daß ‚fornicatio‘ und ‚adulterium‘ einander gleichgestellt sind. ‚Fornicatio‘ sollte darum auch in der öffentlichen Gesetzgebung gleich wie ‚adulterium‘ bestraft werden. Vgl. *commentaria in omnes divi Pauli ep.*, Antwerpen 1679, p. 232 ss.

Noch deutlicher sieht der Oratorianer *Francesco Bozzio* in I. Kor. 6 die kirchliche Gerichtsbarkeit seiner Zeit angelegt. Die Kirche hat auch über das Irdische größere Macht als jede weltliche Gewalt. Die vv. 2–3 zeigen, daß die Kirche wirklich richten wird; also richtet sie auch jetzt nicht bloß ‚per modum compositionis‘. Wenn Paulus in v. 3 ‚wir‘ sagt, so denkt er an sich und seine Nachfolger, die Bischöfe. Wenn ein Weiser zum Richter bestellt werden soll, so liegt darin bereits die Forderung nach einer obersten Gewalt. Vgl. *De temporali ecclesiae monarchia et iurisdictione adv. impios politicos et huius temporis haereticos libri quinque*, Köln 1602, p. 255 ss.

Viel weniger tritt die katholische Absicht in dem Kommentar von *Wilhelm Estius*¹⁾ hervor. Seine Auslegung ist umsichtiger und ausgewogener. Nach ihm haben in Korinth keine Gerichte der Heiligen bestanden. „Die Christen waren nicht von Fürsten eingesetzt und mit Vollmacht ausgestattet, aber sie konnten als Schiedsrichter gewählt und angenommen werden.“ Es handelt sich an dieser Stelle bloß um Streite unter Christen²⁾. Es ist zwar nicht gerade die Sache der Bischöfe zu richten, aber wenn durch ihre Autorität geschlichtet werden kann, ist es die

¹⁾ *Absolutissima in omnes beati Pauli et septem catholicas apostolorum ep. commentaria*, Köln 1631, p. 244 ss.

²⁾ Ähnlich sagt Estius einmal, daß Acta 25, 10 und I. Kor. 6 einander nicht widersprechen; denn in I. Kor. 6 handle es sich bloß um Streitigkeiten zwischen zwei Christen; sie sollen sich einem Schiedsrichter unterwerfen und dessen Spruch annehmen. *Annot. aureae in praec. ac. difficiliora sacrae scripturae loca*, Köln 1631, p. 1057.

Pflicht der Liebe, diese Gelegenheit auch wahrzunehmen. Estius versteht unter den Weisen nicht die in weltlichen Dingen Erfahrenen, sondern die in jeder Beziehung Weisen, d. h. die Bischöfe. "Ἡττημα faßt er als Sünde, nicht bloß als Mangel auf. Es ist Sünde zu streiten; es ist nicht bloß den Vollkommenen vorbehalten, nicht zu streiten. Prozesse sind wirklich nur dann keine Sünde, wenn sie ganz und gar unvermeidlich sind. Auch an andern Stellen verteidigt Estius gelegentlich das kirchliche Gericht. Zu Deut. 17, 8 ss. bemerkt er z. B.: es gab in Israel offenbar ein weltliches und ein geistliches Gericht. In seltenen Fällen übte es eine und dieselbe Person aus; meistens aber nicht. Genau so verhält es sich in der Kirche. Die Gerichtsgewalt der Kirche kommt dem Pontifex Romanus, dem Statthalter Christi, zu. Gott ist nämlich in der Kirche nicht weniger als in der Synagoge darum besorgt, daß Streit geschlichtet wird¹⁾.

Die Polemik in der Erklärung der letzten Verse ist sehr maßvoll. Estius betont bloß, das nachgestellte ‚gerechtfertigt‘ beweise, daß es unrichtig sei, bloß von einer iustitia imputativa zu reden. Merkwürdigerweise sieht er in dem ‚abluti estis‘ nicht eine Andeutung auf die Taufe, sondern versteht es ganz allgemein als geistliche Waschung.

b) *Vertreter der lutherischen Orthodoxie.* Der Theologe, der hier zuerst zu erwähnen ist, *Matthias Flacius Illyricus* (1520–75), gehört zwar noch ganz dem 16. Jahrhundert an, aber er ist doch zu den Vertretern der Orthodoxie und nicht zu den Nachreformatoren zu rechnen. Seine *Glossa compendiaris in Novum Testamentum*²⁾ enthält zu unserer Stelle nichts Besonderes; er behandelt sie kurz und schließt sich im großen und ganzen den üblichen Meinungen an. Er weist die Auffassung zurück, das *καθήσθαι* in v. 1 aktivisch zu verstehen sei; auch wenn es passivisch verstanden werde, sei es selbstverständlich, daß es sich bloß auf den beziehe, der von sich aus vor Gericht *geht*; eine andere Meinung habe Paulus sicher nicht gehabt. Auch wer vor Gericht geht, muß das Urteil über sich ergehen lassen. Die Reihenfolge der Verben in v. 11, die ihm besondere Sorge bereiten mußte, erklärt er kurz und schön: „Waschung, Heiligung und Rechtfertigung umfassen alle zugleich Rechtfertigung und Erneuerung; jedes einzelne Wort hebt gleichsam mit einem neuen Anlauf die Gaben Christi hervor.“ Die Mahnung, Schiedsrichter einzusetzen und vor allem überhaupt nicht zu streiten, sind wiedergegeben, aber sie sind farblos wiedergegeben. Er sieht die Hauptabsicht des Paulus darin, die Ko-

¹⁾ op. cit., p. 134.

²⁾ Basel 1570, p. 770 s.

rinther davon abzuhalten, sich einen nichtchristlichen Richter zu wählen und den christlichen Namen dem Spott preiszugeben. Er hebt das aus demselben Grund wie die Reformatoren hervor; aber es gilt ihm offenbar bereits als Selbstverständlichkeit.

In den Bibelanmerkungen des *Erasmus Schmidt* (1570–1637)¹⁾ wird sehr ausführlich erörtert, welche Bedeutungen *ἄγιοι* haben könne. Er findet deren vier. Die erste und wichtigste sei angeführt: „Heilige sind diejenigen, welche auf dieser Erde Glieder der sichtbaren Kirche sind, zur Versammlung der Berufenen gehören und die reine Gotteslehre bewahren.“ Alle andern Fragen behandelt er mit zwei Worten. Man erhält einige Hinweise auf Luther und erfährt, daß die Edleren unter den Heiden, z. B. Plato mit v. 7 einverstanden seien. Andere Geheimnisse hat er nicht zu verraten. In der kurzen Zusammenfassung, die er der Erklärung vorausschickt, liegt das Gewicht darauf, daß man nicht vor einem ungläubigen Magistrat streiten solle. Die unausgesprochene Meinung scheint zu sein: wo er aus Gläubigen besteht, verhält sich die Sache anders; und die unausgesprochene Meinung scheint weiter zu sein: heutzutage besteht er aus Gläubigen.

Die *Biblia novi Testamenti illustrata* von *Abraham Calov*²⁾ ist wohl das Musterbeispiel für die lutherische Orthodoxie. Sie geht auch auf unsere Stelle ausführlich ein. Die Auslegung weist fast alle Merkmale auf, die der Auslegung der Reformationszeit eigen gewesen sind. Calov polemisiert gegen die Papisten, Wiedertäufer und dazu noch gegen die Sozinianer³⁾ und versäumt nicht, es für erlaubt zu erklären, vor dem weltlichen Forum zu streiten; hätten die Christen damals über ein weltliches Forum verfügt, so hätte Paulus nichts dagegen einzuwenden gehabt. Am Schluß verteidigt er mit Nachdruck die ‚*iustificatio imputativa*‘ gegen die Verfälschungen, die in den vv. 9–11 möglich sind. Calov unterscheidet sich von andern Auslegern nur durch die Einteilung; er teilt nämlich in drei Abschnitte ein: „Zurechtweisung wegen der Streite (1–4); Heilung des Schadens, teils durch Einsetzung von Schiedsrichtern, teils durch Unterlassung der Streite (5–7); Tadel (8 ss.).“ Die Zusammenfassung von 5–6 und 7 in einen Abschnitt ist bezeichnend: damit rücken die beiden Mahnungen auf dieselbe Ebene und werden zu gleichberechtigten Möglichkeiten; die Mahnung zum Schiedsgericht verliert aber damit ihre

1) *Notae et animadversiones in Novum Test.*, Nürnberg 1658, p. 1056 ss.

2) Dresden und Leipzig 1719, p. 299 ss. (Abfassungszeit 1672–1676).

3) Er beweist ihnen nämlich aus den vv. 9–10, daß nicht nur die Sündigkeit (habitus), sondern die einzelnen Sünden vom Himmelreich ausschließen.

konkrete Fülle und damit auch ihre Dringlichkeit. Besonderes Interesse scheint Calov dem Engel- und Weltgericht zuzuwenden; er bringt zwar nichts Neues vor, erwägt aber die Frage nach allen Seiten. Das Gericht vollzieht sich seiner Meinung nach *jetzt und* am jüngsten Tage.

Die Auslegung der Orthodoxie führt nicht weiter. Es läßt sich im Gegenteil beobachten, daß die wichtigen Fragen des Textes zur Ruhe kommen, und es wird immer deutlicher, daß es der Stelle beschieden ist, in der Praxis in den Hintergrund zu treten. Dafür nehmen einzelne nebensächlichere theoretisch-exegetische Fragen immer mehr Raum ein. Das ist nur erklärlich, wenn wir uns klarmachen, daß die negative Voraussetzung, die die Reformation geschaffen hat, den festen Hintergrund der nachreformatorischen Auslegung bildet. Wir müssen das im Sinne behalten, wenn wir uns nun den folgenden Zeitabschnitten zuwenden und sich uns der Eindruck darbieten sollte, daß sich die Auslegung bloß in den belanglosen Problemen bewegt.

c) *Reformierte Theologen*. Unter den reformierten Theologen nimmt *David Pareus* eine besondere Stellung ein. Er ist nämlich Ireniker und Polemiker zugleich. Er sucht den Frieden zwischen den protestantischen Konfessionen, polemisiert aber mit demselben Eifer gegen die katholische Kirche. In seinem Kommentar zum I. Korintherbrief¹⁾ benützt er gerne die Gelegenheiten, die sich bieten, die Anwürfe Stapletons zu erwidern. Er beginnt schon mit einem Ausfall. Er fragt sich nämlich, ob I. Kor. 6 uns, die wir unter einer christlichen Obrigkeit leben, noch etwas angehe und gibt dann zu bedenken, daß ja nicht alle Christen das Vorrecht haben, unter einer christlichen Obrigkeit zu leben: im Orient herrschen die Heiden, und den Occident bedrücken die *Papisten!*

καθ. ist Indikativ; Paulus verweist es den Korinthern, daß sie Ungeeignete zu Richtern wählten; das zwingt die Gemeindeglieder dazu, vor die Heiden zu gehen. „Es kann ja nicht sein, daß in einer Kirchengemeinde nicht einige Männer sind, die sich durch Frömmigkeit, Lehre und Klugheit vor andern auszeichnen.“ Sie sollen entscheiden. Hier bricht nun die irenische Seite des Pareus durch: „Diesen Rat des Apostels sollte man heute vor allem in den Religionsstreitigkeiten befolgen. Schon lange streiten Brüder mit Brüdern, Christen mit Christen, Evangelische mit Evangelischen in anstößigster Weise über das Abendmahl, über die *communicatio idiomatum*, über die göttliche Prädestination, und das Ende des

¹⁾ In *divinam ad Cor. priorem s. Pauli apost. ep. commentarius*, Genf 1614, p. 210 ss.

Streits ist nicht abzusehen. Ist denn kein Weiser unter uns, der zwischen dem Bruder und dem Bruder richten könnte?“ Der Papst wollte sich wohl als solchen ‚Weisen‘ anbieten, aber er tut es in Tyrannei, und gerade gegen ihn müssen sich die Protestanten im Streite einig sein. Bloß zwischen den Evangelischen sollen die weisen Männer vermitteln; sie sollen nicht nach Gutdünken bestimmen, sondern vielmehr den Weg zur Einigung zeigen, damit schließlich eine allgemeine Synode zusammentreten kann; ein Wunsch, dessen Erfüllung auch er selbst aber noch in weiter Ferne sieht. Auch Pareus sieht in der ‚ablutio‘ in v. 11 nicht die Taufe, sondern die Zusammenfassung aller Gaben Christi: Die Vergebung der Sünden und die Wiedergeburt durch den Geist, zuerst die Rechtfertigung, dann die Heiligung. Gegen Stapleton beweist er in einem ausführlichen Exkurs, daß unter den *ἀδικοι* nicht Sünder im Sinne der Rechtfertigungslehre gemeint seien – diese können trotz der Sünden der Gnade gewiß werden –, sondern Menschen, die absichtlich und böseartig sündigen.

Johannes Cocceius (1603–1689) weicht von der reformatorischen Auslegung darin ab, daß er die Ungerechtigkeit der heidnischen Richter nicht bloß darin sieht, daß diese keinen Glauben haben, sondern auch darin, daß sie sich den Christen gegenüber ungerecht verhalten¹⁾. Er stimmt Pareus bei, daß man an dieser Stelle auch an kirchlichen Streit der Theologen denken dürfe; er gibt aber der Anwendung eine dem Text entsprechendere Wendung: „Was soll man eigentlich dazu sagen, daß einige die Glieder der Kirche und ihre eigenen Amtsgenossen in öffentlichen Schriften verleumdend, ohne auf die gute Ordnung auch nur zu achten?“²⁾ C. gibt dann auch eine Erklärung dafür, daß die Christen über die Welt richten werden. „Die Welt muß von den Heiligen gerichtet werden, weil sie von den Heiligen auch von Weltlichkeit, Ungerechtigkeit, schlechten Sitten und Götzendienst zu Gott bekehrt wird.“ Das Gericht über die Engel vollzieht sich bereits in der Gegenwart. In der Frage, ob ein Christ Richter sein dürfe, antwortet C. nicht anders als die Reformation: durchaus, lautet seine Antwort, denn das tun auch die Heiligen. Und auch wenn der Richter den Ungehorsamen mit Leib und Leben bestraft? durchaus, denn ein solcher Gerichtshof ist gut und Gott hat ihn befohlen! Der Vorwurf des Paulus liegt darin: wenn die Christen nicht auf ihrem Recht hätten bestehen wollen, hätten sie nicht vor die Heiden gehen müssen; denn Rechtsberatung hätten sie auch bei Gliedern der

¹⁾ Ep. ad Corinthios I, opera t. 4, Amsterdam 1673, p. 40 ss.

²⁾ Vgl. *Discipline ecclésiastique* 1559, n. 26; *Reformierte Bekenntnisschriften*, ed. Niesel, p. 77.

Gemeinde erhalten können. Sie wollten aber offensichtlich einen Entscheid der Gewalt und strengten darum den Prozeß an. Am ausführlichsten läßt sich C. über die vv. 9–11 aus. ‚Regnum Dei‘ bezeichnet nach ihm zwei Zustände der Kirche; einerseits wenn die Kirche Gott allein und keinem Menschen unterworfen ist, andererseits wenn sie innen frei von Tyrannei und außen frei von Verfolgung ist. Sünder haben das Reich Gottes in der ersten Bedeutung nicht einmal gesehen, geschweige denn daß sie darein eingetreten wären. Für die zweite Bedeutung von ‚regnum Dei‘ geben uns aber die Verse folgende Belehrung: Gott wird die Kirche so zum Reiche führen, daß er sie vorher von aller Sünde reinigt. Da wird kein Raum sein für die, welche nicht wiedergeboren, geheiligt und gerechtfertigt sind, d. h. für solche, die sich nicht von Herzen zu Gott bekehrt haben und über ihre Sünden trauern, die nicht durch den Geist der Liebe und des Gehorsams geheiligt sind und nicht im Namen des Herrn gerechtfertigt sind; denn diejenigen rufen Gott nicht an, die seine Gebote nicht halten.

Bei *Hermann Witsius* (1636–1708), einem zwischen Voetianismus und Cocceianismus vermittelnden Theologen in Holland, begegnen wir einer ganz merkwürdigen Interpretation der vv. 2–3. Er sieht nämlich darin eine Weissagung auf das konstantinische Zeitalter. Paulus sagt: einst werdet ihr Richter sein und die Welt richten. Im Jahre 313 ist diese Prophezeiung tatsächlich eingetroffen. Wie konnte Paulus so weissagen? ganz einfach, indem er Dan. 7, 26–27 ernst nahm. Und wie ist das Engelgericht zu verstehen? Witsius weiß auch darauf eine Auskunft: Die Heiligen richten die Engel, indem sie die Götter der Heiden entlarven; *quando verbo et sanguine suo eos vincunt*¹⁾. Witsius verwendet diese Erkenntnis in dem cocceianischen Grundriß seiner Theologie. Das Reich Gottes verwirklicht sich in verschiedenen Stufen. Es begann mit der Predigt und dem Tode Christi; die zweite Stufe war der Anfang der Heidenpredigt, die dritte die Verwerfung der Juden, – „eine neue Ankunft des Reiches fällt in jene Zeit, da die Kirche von den Verfolgungen der Heiden befreit worden ist und öffentlich ans Licht trat . . . damals begannen die Heiligen die Welt zu richten“, die fünfte Stufe war die Reformation, weiteren Stufen gehen wir entgegen²⁾. Der Entdecker dieser an sich geistreichen, aber völlig unmöglichen Lösung ist nicht Witsius

¹⁾ *Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur*, Amsterdam 1697, p. 406.

²⁾ *Exercitationes in Oracionem Dominicam*, Amsterdam 1697, p. 149.

selbst gewesen, sondern wie wir unten sehen werden, John Lightfoot¹⁾. Sie hat sich trotz der gesuchten Argumentation lange Zeit einer gewissen Beliebtheit erfreut und taucht in verschiedenen Kommentaren auf. Der Grund dafür wird darin liegen, daß sie dem negativen Verhältnis der protestantischen Kirchen zu unserem Text und dem entsprechenden positiven Verhältnis zu dem von Gott geordneten Staat entgegengekommen ist. Sie konnte nur auf protestantischem Boden entstehen. Denn durch diese Deutung war das Gericht des christlichen Staates als das einzig zuständige erwiesen. Die Spannung, die in der protestantischen Auslegung etwa noch bestanden hatte, verschwindet; denn das Schiedsgericht der Gemeinde war eine bloße Übergangslösung; im Gericht des christlichen Staates hat sich aber die biblische Weissagung erfüllt²⁾.

d) *Grotius, Lightfoot, Wettstein*. Die Theologen, die hier zu Worte kommen sollen, haben ihre Gemeinsamkeit in demselben wissenschaftlichen Interesse. Sie bemühen sich darum, aus der literarischen und geschichtlichen Umwelt Hinweise beizubringen, die das Verständnis der Schrift erleichtern; sie legen Gewicht auf die Ermittlung der Wortbedeutung nach philologischer Methode; sie stellen aus griechischen sowohl als aus hebräischen Schriften ein reichhaltiges Material zusammen und weisen etwa auch auf den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments hin, – immer in der Meinung, der Schrift zu dienen, nicht etwa in der Absicht, ihre Wahrheit in Zweifel zu ziehen.

Bei I. Kor. 6 machen sie vor allem auf den Zusammenhang mit dem jüdischen Gerichtswesen aufmerksam. Schon vor Grotius hatte der Holländer *Johannes Drusius* († 1614) die Ansicht vertreten, daß die Unge rechten keine heidnischen, sondern jüdische Richter seien³⁾; er stellte sich vor, daß Paulus die christliche Gemeinde von der Organisation der jüdischen Gemeinde habe trennen wollen. *Hugo Grotius*⁴⁾ ruft nur das

¹⁾ Auch der Sozinianer *Samuel Przykowski* († 1670) trägt dieselbe Deutung vor und ist vielleicht unabhängig von Lightfoot darauf gekommen. Vgl. *S. P. cogitationes sacrae ad initium evangelii Matthaei et omnes epistolas apostolicas*, Eleutheropolis (wohl Amsterdam) 1692, p. 78. Eine Vorstufe zu dieser Interpretation stellen die Bemerkungen Bullingers dar, s. o., p. 64.

²⁾ Przykowski sagt denn auch von den vv. 1–3: *firmissimum pro magistratu argumentum ex his verbis sumitur*.

³⁾ Zitiert in *Matth. Polus, Synopsis criticorum et aliorum*, Frankfurt 1679, t. 5, p. 370.

⁴⁾ *Annotationes in Novum Testamentum, editio nova rec. E. von Windheim*, 2 Bde. Erlangen 1756, Bd. 2, p. 395 ss.

entsprechende jüdische Gebot in Erinnerung; in den Ungerechten sieht er Heiden. Ihre Ungerechtigkeit liegt in der Götzendienerei. Es ist Grotius klar, daß ein Unterschied zwischen Schiedsgericht und Gericht besteht; er schreibt: „Auch wenn der Streit nicht um Geistliches geht, wird ein rechter Mann eher zu einem Schiedsrichter als zum Richter gehen; denn vor dem Richter verzögert sich der Streit, häufen sich die Kosten, und die Schliche der Rechtskundigen vermehren sich noch; und außerdem erwächst aus einem Zivilprozeß leicht ein Kriminalprozeß.“ Es ist unwahrscheinlich, daß damit der Unterschied, der im Text vorliegt, wirklich umschrieben ist. Aber Grotius findet mit dieser Umschreibung doch Anlaß, zum Schiedsgericht aufzufordern, und er, der Jurist, verzichtet dementsprechend darauf – worauf kaum ein Theologe verzichtet hat –, an dieser Stelle die göttliche Einsetzung der irdischen Gerichte hervorzuheben. Die Verachteten deutet er in herkömmlicher Weise: „Wenn eure großen Gelehrten sich keine Zeit nehmen, so nehmt die Geringsten unter dem frommen Volk zu Schiedsrichtern.“ Grotius mahnt, nicht um nichts einen Streit anzufangen; er begründet allerdings diese Forderung so wenig wie das Schiedsgericht von der Gemeinde her, sondern allein aus der christlichen Vollkommenheit des einzelnen.

Johannes Lightfoot macht es sich zur Aufgabe, jüdische Quellen zur Erklärung des Neuen Testaments beizuziehen. Seine ‚*Horae hebraicae et talmudicae*‘ verfolgen keine andere Absicht¹⁾. Bei I. Kor. 6 liegt ihm vor allem daran, seine bereits erwähnte neue Meinung über das Gericht der Heiligen darzulegen. Er kämpft nach zwei Seiten: gegen die ‚Chilisten‘ und gegen die, welche das Gericht auf den jüngsten Tag verlegen. Wenn es sich um ein Gericht am jüngsten Tage handelte, könnte Christus Matth. 19, 28 nicht allein von den 12 Jüngern als Richtern sprechen. Paulus sagt vielmehr: wisset ihr nicht, daß die Christen Richter und Magistrate sein werden²⁾? Auch das Gericht über die Engel findet nicht am jüngsten Tage statt, sondern in der Gegenwart. Paulus wiederholt nämlich in v. 3 nicht den Wortlaut von v. 2; er sagt nicht: die Heiligen werden die Engel richten, sondern er sagt ausdrücklich: *wir* werden sie richten; er will sagen: wir, die Diener am Evangelium, treiben mit unserer Predigt die Teufel aus. Zur Erklärung von v. 4 hat Lightfoot seine ganze Gelehrsamkeit aufgeboten und auch tatsächlich eine neue Erklä-

¹⁾ H. h. et. talm. in acta apostolorum partem aliquam ep. ad Rom. et priorem ad Cor., Leipzig 1679, p. 179 ss. L. lebte von 1602–75.

²⁾ Gleich auch *Campegius Vitringa* († 1722), *observationum sacrarum libri VI*, 1711, Buch 5, Kap. 6, § 6 (vgl. 5, 3, 3).

rungsmöglichkeit von ἐξουθ. ausfindig gemacht. Er geht davon aus, daß die Juden verschiedene Gerichtsklassen gekannt haben; das niederste Gericht war das Laiengericht, der ‚consessus non autorizatus‘, wie L. sagt. Ein solches Gericht und nicht etwa die Geringen in der Gemeinde hat Paulus in v. 4 im Auge: wenn ihr irdische Gerichte habt, so setzt Laien eines consessus non autorizatus zu Richtern über euch ein. Es wäre also statt ‚contemptibiles‘ besser ‚non autorizatos‘ zu setzen. Dieser Vorschlag L. hat aber mit Recht die Zustimmung kaum eines einzigen Auslegers gefunden¹⁾.

Die Gelehrsamkeit von Grotius und Lightfoot wird noch bei weitem überboten von *Johann Jakob Wettstein*. Er bringt fast alles Material bei, das von außen her ein Licht werfen könnte. Neue exegetische Folgerungen hat er zu unserer Stelle allerdings nicht mitzuteilen.

5. Das 18. Jahrhundert

a) *Pietismus*. Wer von der Auslegung und der Praxis der Pietisten ein verändertes und vertieftes Verständnis unseres Textes erwartet, findet sich enttäuscht. Die pietistischen Ausleger zeichnen sich bloß durch ihre eindringliche Sprache und ihr überschwengliches Mahnen aus, unterscheiden sich aber sachlich kaum von andern Theologen. Sie beschränken sich darauf, durch den ganzen Text hindurch den Christen mit aller Beredsamkeit naheulegen, nicht zu streiten. Mit der Forderung, die Streite innerhalb der Gemeinde zu schlichten, wissen aber auch sie nicht viel anzufangen, obwohl sie sie natürlich nicht einfach übergehen. Sie vermeiden es, auf die Frage des Staates einzugehen, obwohl unsere Stelle sie eigentlich dazu hätte führen müssen.

Das zeigt sich z. B. bei einem Mann aus der Frühzeit des Pietismus, *Johann Reinhard Hedinger* († 1704), dem mutigen Hofprediger Herzog Eberhard Ludwigs von Württemberg. Er gab 1701 eine Bibelübersetzung mit Summarien heraus²⁾. Die Summarien bestehen fast durchwegs aus Ausrufen. „Wehe denen Staats-, Haus- und Kirchenzänkern! Wo bleibt

¹⁾ Einzig *Matth. Polus* in der *Synopsis criticorum et aliorum*, t. 5, p. 372, zitiert ihn mit einigem Wohlgefallen, hat aber selbst noch eine weitere, auch unmögliche Deutung bereit, nämlich: wenn ihr Verächtliche in der Gemeinde habt, so setzt irdische Gerichte ein!

²⁾ Das neue Testament unseres Herrn und Heylandes Jesu Christi, Rudolstadt 1724, p. 511.

Vertrag, Liebe, Nachsehen, Sanftmuth, stiller Geist? Ausflüchte genug! O daß wir vor Gott recht hätten!“ Oder: „Engel richten, Welch eine Hoheit! Große Leute verschenken ehe einen Acker, als daß sie darum rechten. Du auch so!“ Oder zu v. 7: „Die großen Rechtsbücher, Welch ein Scheuel! Ists der Mühe werth, so viel schreyen und schreiben? warum? um Cronen, um Schlösser. . Was bleibt über zum Rechtskrieg? ein Kapitalbrief, ein Haus, ein Acker. . und darum zankest du mit sovielen Advokaten? Du ein Christ, der alles gerne verlieren sollte, Frieden zu haben.“ Oder endlich zu v. 11: „Süßes Wort! gewesen. Sein und bleiben wollen schadet.“ Keiner dieser Sätze – so richtig sie z. T. auch sind – bringt etwas Neues.

Das Gnomon von *Johann Albrecht Bengel*¹⁾ enthält auch zu I. Kor. 6 einige treffende Bemerkungen. Er schreibt etwa zu *τολμῆ* in v. 1: *grandi verbo notatur laesa maiestas christianorum*; und zu v. 1 überhaupt: „es ist das große Vorrecht der Gläubigen, auch zivile Streitigkeiten unter sich beizulegen; die Obrigkeit muß sich nicht ganz und gar in private Angelegenheiten drängen.“ Er zerstört aber diesen Ansatz zu einem neuen Verständnis vollständig, indem er sich der Ansicht Lightfoots jedenfalls in ihrem Hauptpunkt anschließt: „Unter Konstantin haben sich die Christen auch der weltlichen Macht bemächtigt – ein Vorspiel des Künftigen.“ *Καθ.* faßt er als Imperativ. *Ηττ.* versteht er nicht als Sünde, sondern als Mangel. Er kann sogar schreiben: „das *μᾶλλον* fassen nicht alle.“ Die, welche es fassen, tun etwas besonders Lobenswerthes. Bengel nähert sich also der Lehre von den *consilia evangelica*. Die Reihe der Verben in v. 11 erklärt er auf seine Weise: gewaschen bezieht sich auf die Reinigung von der Schuld, geheiligt auf die Reinigung vor Gott, gerechtfertigt steht als Gegensatz zu den ‚Ungerechten‘ in v. 9²⁾.

Die ‚explanatory notes upon the New Testament‘ von *John Wesley*³⁾ geben auch an unserer Stelle das Gnomon Bengels im großen und ganzen getreu wieder. Auch er führt wie Bengel die Beobachtung an, daß im Kap. 6 sechsmal die Wendung ‚wißt ihr nicht?‘ erscheint; auch er bemerkt zu ‚Die Heiligen werden richten‘: *after having been judged themselves*. Die Deutung auf das konstantinische Zeitalter macht er allerdings nicht mit, und dadurch gewinnt seine Auslegung an Sachlichkeit; eben-

¹⁾ Gnomon Novi Testamenti, Tübingen 1742, 638 s.

²⁾ Die Erläuterung zu *μαλακοί*: „*etiam manus in summa solitudine casta esse debet. Necessarium juventuti monitum*“ ist oft abgeschrieben worden, entspricht aber dem Wortsinn nicht.

³⁾ 1755.

sowenig deutet er ἐξ. auf Glieder der Gemeinde, sondern sieht darin die Heiden.

b) *Übergangstheologie*. Die rätselhaftesten und am schwersten verständlichen Verse unseres Textes sind zweifellos die vv. 2–3. Ihre Erklärung ist im Laufe der Zeit auf mancherlei Weise versucht worden. Die Versuche vermehren sich vor allem seit der Reformation. Im Mittelalter fragte man sich bloß: wie werden die Heiligen am jüngsten Tage richten? daß sie am *jüngsten Tage* richten würden, stand fest. Seit der Reformation steht aber auch dies in Frage. Erasmus äußerte zuerst den Gedanken, daß sich das Gericht nicht nur am Ende, sondern auch in der Gegenwart vollziehe.¹⁾ Lightfoot sah darin die Weissagung auf das konstantinische Zeitalter und neutralisierte damit den Text überhaupt²⁾. *John Camero*, ein Vorläufer der Föderaltheologie (1579–1625), vertrat die Ansicht, daß die Verse nicht wörtlich zu verstehen seien, sondern bloß ‚hyperbolic‘ die künftige Höhe der Christen zum Ausdruck bringen wollen³⁾. Im Jahre 1718 machte *Johann Arnold Noltenius* die beiden Verse zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung⁴⁾. Er prüft darin in aller Ausführlichkeit sämtliche Meinungen über die Verse und findet sie allesamt, von Chrysostomus bis Lightfoot, unbefriedigend. Seiner Ansicht nach bedeutet κρινειν in diesen Versen eben nicht κατακρινειν ‚verurteilen‘, sondern ‚beurteilen‘. Das Gericht bezieht sich also nicht nur zum Teil, sondern ganz und gar auf die Gegenwart. Wäre es nicht so, so würde Paulus die Absicht, die er in dem Texte verfolgt, nämlich die Eignung der Korinther zu weltlichem Richten nachzuweisen, gar nicht erreichen; denn wie sollte eine Verheißung auf die Zukunft die Korinther in der Gegenwart zu etwas fähig machen? Wenn sich hingegen geistliches und weltliches Beurteilen gegenüberstehen, ist der Zusammenhang aufs schönste hergestellt. „Die Gläubigen richten den Teufel und die Welt durch Geist,

¹⁾ Dieser Gedanke ist von manchen wiederholt worden. Erstaunlich ist, daß *John Locke* in seiner Paraphrase der Paulusbrieve (1705–07) den v. 2 zwar futurisch, den v. 3 aber praesentisch wiedergibt. Vgl. *The works of J. L. in ten volumes*, t. 8, p. 116; London 1812.

²⁾ Daß das Gericht auch chiliastisch gedeutet worden ist, bezeugt Lightfoot, l. c., p. 179.

³⁾ Zitiert bei Heydenreich, *Comm. in Cor.*, Marburg 1825, p. 362.

⁴⁾ *De sanctis mundi et angelorum iudiciis*, abgedruckt in: *Thesaurus novus theologico-philologicus*, ed. Theod. Hase und Conrad Iken, Lugduni Bat. 1732, p. 780 ss. Noltenius war 1718 VDM der Hannoverschen Kirche und ist später Professor in Frankfurt und Berlin geworden.

Worte und Taten.“ Der Glaube, das Wort des Evangeliums und die Werke des Gehorsams üben nämlich das Gericht über sie aus. Und den Korinthern hätte dies bekannt sein können; sie konnten es aus dem alten Testament und von der Gegenwart des Heiligen Geistes wissen. Das Futurum in den vv. 2 und 3 hindert Noltenius keineswegs. Es bezieht sich einfach auf die nächste Zukunft, da die Zahl der Heiligen zunimmt. Die beiden Verse lassen sich also folgendermaßen umschreiben: „Wenn euch der Heilige Geist versprochen und die Norm des Evangeliums gegeben ist und ihr die Welt, die in der Finsternis des Irrtums und der Gottlosigkeit liegt, beurteilt und nicht bloß die Welt, sondern auch die geistliche Bosheit des Satans und seiner Genossen aufdecken könnt, kann euch auch dies nicht zu schwierig sein, kleine Streitigkeiten zu beurteilen.“ Noltenius beschließt seine Untersuchung mit einigen zusammenfassenden Sätzen über den Sinn des Textes. Er fordert dazu auf, das geistliche Gericht auch auszuüben.

Was hat aber Noltenius zu der praktischen Absicht unseres Textes zu sagen? „Wie sind wir elenden Sterblichen doch auf diese vergänglichen Dinge aus!“ „Wären wir doch nach den geistlichen Gütern ebenso begierig!“ „Der Christ erträgt ein ungerechtes Urteil in einer irdischen Angelegenheit mit Geduld; der Fall liegt allerdings anders, wenn er sieht, daß die Sache Christi in fleischlichen Gedanken verraten wird! Dann ist es nicht nur erlaubt, sondern notwendig, das Gericht des Gewissens und des evangelischen Gesetzes anzurufen.“ „Schließlich wäre zu wünschen, daß die Folgerung, die der Apostel zieht, in unsern Tagen unnötig erscheinen könnte; es wäre zu wünschen, meine ich, daß unsere Gerichte sich gut zusammensetzen und wir uns rühmen könnten, Heilige und nicht Ungerechte als Richter zu haben, so daß wir gar keinen Anlaß haben, den Brüdern zu raten, ihre Streitigkeiten eher bewährten Schiedsrichtern als den ordentlichen Richtern anzuvertrauen.“ Man sieht aus diesen Sätzen, daß Noltenius trotz seiner intensiven Beschäftigung mit dem Text in dieser Frage zu keinem grundsätzlich anderen Ergebnis als die Reformation gekommen ist¹⁾.

In der Biblia des Tübinger Kanzlers *Christoph Matth. Pfaff*²⁾ sind die Sätze Hedingers abgedruckt. Die kräftigen Mahnungen des Württemberger Pietisten sind offenbar dem Bearbeiter des Neuen Testaments

¹⁾ Im Jahre 1755 hat *H. D. Cotta* über dieselben Verse eine Disputation gehalten; vgl. Heumann, Erklärung des NT, 10. Teil, Hannover 1759.

²⁾ Biblia, d. i. die gantze heilige Schrift alten und neuen Testaments mit neuen Vorreden, Summarien usw., Tübingen 1729, Neues Testament, p. 395 s.

in der Pfaffschen Bibel, *Johann Christian Klemm*, durchaus verwendbar vorgekommen. Er fügt dann allerdings noch eine leicht faßliche Einleitung zum sechsten Kapitel hinzu. Er gibt nämlich einige feste Regeln an, unter welchen Umständen und in welchen Fällen nach des Apostels Meinung Prozesse verwerflich seien: 1. wenn es einem ungläubigen Richter eine Freude ist, die Christen uneinig zu sehen; 2. wenn der Prozeß eine geringe Sache betrifft; 3. wenn noch keine Vergleichsverhandlung stattgefunden hat; 4. wenn einer den Bruder vor einer heidnischen Obrigkeit betrügen will; 5. wenn Brüder streiten; 6. „überhaupt wenn die Rechtshändel nicht vernünftig, christlich und recht geführt werden, wie es das Natur- und göttliche Gesetz erfordert.“ Trotz des 5. Punktes faßt er dann seine Meinung dahin zusammen, daß es nicht gut sei, vor heidnischer Obrigkeit zu streiten und schließt mit einem energischen Ausfall gegen das papistische Kirchengesicht. So bringt denn auch dieser Übergangstheologe keine Neuerung. ‚Heilige‘ in v. 1 erklärt Klemm schön: sie sind heilig, weil sie Christi Eigentum sind; ‚Vergebung Habende, der Heiligung Nachstrebende.“ Das Gericht über die Welt vollzieht sich nicht allein am jüngsten Tag, sondern auch in der Gegenwart.

Johann Lorenz von Mosheim (1694–1755) hat zum I. Korintherbrief einen ausführlichen Kommentar verfaßt¹⁾. Er legt Gewicht auf ‚die Gradation‘, die Paulus in dem Texte vornehme. Er sieht drei Stufen: 1. Ihr tut übel, daß ihr euch bei den Heiden verklagt; er steigt 2. höher und sagt: noch schlimmer ist es, daß ihr über Kleinigkeiten rechtet; und setzt 3. hinzu: das ärgste ist, daß ihr einander Unrecht tut und dem schwächeren Teil Gelegenheit gebt, sich bei den Heiden zu beschweren. Er faßt also den ganzen Inhalt des Textes im Verbot, vor Heiden nicht zu streiten, und in der Mahnung, nicht um Kleinigkeiten zu streiten, zusammen. Von diesem Ausgangspunkt sind keine neuen Ergebnisse zu erwarten, und v. Mosheim bietet auch kaum etwas Neues. Er meint, daß die Heiden im allgemeinen, wenn auch gewiß nicht ohne Ausnahmen, ungerecht und unredlich gewesen seien. Über das Welt- und Engelgericht denkt er gleich wie Noltenius. Die Heiligen beurteilen die Welt; sie erkennen, „wie weit ihre Werke mit dem Willen Gottes oder mit den Sätzen der reinen Vernunft übereinstimmen“. v. Mosheim greift – man fragt sich, ob das zu seiner Zeit noch notwendig gewesen ist – gleichermaßen Katholiken und Wiedertäufer an. Paulus verbietet es nicht, sein Recht zu suchen. „Er sagt dabey, daß es anständiger und besser seyn würde, wenn

1) Erklärung des ersten Briefes des heiligen Apostels Pauli an die Gemeinde zu Corinthus, Altona-Flensburg 1741, p. 304 ss.

man sich Unrecht thun ließe, als wenn man seinen Schimpf und sein Unrecht zu ahnden sich bemühet. Es bleibt also jedem frey, zu thun, was ihm beliebt, wenn er nur die Schranken der Liebe gegen seinen Bruder nicht übertritt.“ Nichts mehr als dieser Satz liegt in den Worten (v. 7 s.): „eine Gemeinde, die unter ihren Feinden und Verfolgern liegt, handelt weiser, wenn sie lieber ein mäßiges Unrecht duldet als wenn sie auf ihr Recht gar zu heftig dringet, sonderlich wenn die Beleidigung von solchen kommt, die zur Gemeinde gehören.“ Sonderbar und gesucht ist die Deutung von v. 11: und das sind doch etliche von euch gewesen; er betont nämlich folgendermaßen: das sind leider nur wenige von euch *gewesen*; viele sind es noch. Für das auf den ersten Blick tatsächlich merkwürdige Beieinander von Vergangenheit und Gegenwart hat er offenbar keine andere Verständnismöglichkeit mehr.

c) *Rationalismus*. Die rationalistischen Ausleger sind sich mit wenigen Ausnahmen in einem Punkte einig: sie geben fast alle der Deutung des Noltenius gegenüber andern Deutungen den Vorzug. Die Vorstellung eines künftigen Gerichtes ist ihnen offenbar schwierig nachzuvollziehen, und sie suchen sie, wenn nicht zu ersetzen, so doch abzuschwächen. Es ist ihnen weiter gemeinsam, daß sie aus dem Texte eine möglichst allgemeine und anwendbare Weisheit zu gewinnen trachten. Der Text erhält unter ihren Händen ein etwas biederes moralisches Gesicht, aber ihre Erklärungen weisen immerhin bemerkenswerte Nutzenwendungen auf. Im einzelnen unterscheiden sie sich stark voneinander.

*Siegfried Jakob Baumgarten*¹⁾ übersetzt das futurische *κρίνωσιν* mit: wißt ihr nicht, daß ihr richten *könnt*, daß ihr richten *sollt*. Das Gericht über die Engel liegt in der Zukunft, aber es geschieht auch „durch die Überwindung derselben sowohl vermittelt der ordentlichen als außerordentlichen Vertreibung derselben aus ihrem unrechtmäßigen, geistlichen sowohl als auch zuweilen leiblichen Besitz der Menschen.“ Mit den ‚Ungerechten‘ (v. 1) sind nicht nur die staatlichen Richter gemeint, sondern auch Schiedsrichter, die sich die Christen vielleicht gewählt haben. Wenn die Christen vor solche Richter gehen, erklären sie sich selbst ihrer göttlichen Vorrechte unfähig und handeln entweder aus Unwissenheit oder Leichtsinn „wider sich selbst sehr nachtheilig“. Die Korinther sollen – eine merkwürdige Umdrehung des Textsinns – „diejenigen unter ihren

¹⁾ Auslegung der beiden Briefe St. Pauli an die Korinther, Halle 1761, p. 203 ss. – Die Erklärung des NT von *Christ. Aug. Heumann*, 10. Theil, Hannover 1759, enthält keine Besonderheiten.

Lehrern, die bey den Heiden die verachtetsten sind“ zu Richtern wählen. Es heißt in v. 5 „zwischen Bruder und Bruder“, weil „Sachen, die zwischen Brüdern streitig sind, eher und leichter beigelegt werden können als zwischen Fremden; ingleichen ein Bewegungsgrund einem Bruder doch die Liebe zu erzeigen und seine Streitsache zu entscheiden.“ Zu v. 7 bemerkt Baumgarten: „Der allergrößte Schade, der nur zu ersinnen ist, bestehet in Kränkung eures Rechts, ist aber lange so gros und gefährlich nicht als den ihr euch durch Gebrauch dieses Mittels, solchen Schaden abzuwenden, daß ihr nemlich zu den Heiden gehet und klaget, zuziehet.“ Bei allen Wunderlichkeiten der Auslegung ist es doch unbestreitbar, daß Baumgarten die Mahnung, Streitigkeiten zu schlichten, mehr als andere hervorhebt; er schränkt sie nicht, kaum ist sie ausgesprochen, durch den Hinweis auf die Autorität der staatlichen Gerichte ein, sondern hält sie durch den ganzen Text hindurch fest. Die Fülle der paulinischen Begründung wird allerdings auch bei ihm nicht sichtbar.

Der Schüler Baumgartens *Johann Salomo Semler*¹⁾ beginnt die Auslegung des Textes mit dem Anspruch, etwas Neues gefunden zu haben. Er teilt auch tatsächlich einen erstaunlichen Einfall mit. Er bestreitet nämlich, daß unter den ‚Ungerechten‘ die römischen oder griechischen Richter oder überhaupt nur Heiden zu verstehen seien. Vielmehr hat einer aus der Gemeinde einen schlechten Menschen, der eigentlich aus der Gemeinde hätte ausgestoßen werden sollen oder vielleicht bereits ausgestoßen war, zum Schiedsrichter gewählt. Dies ist es, was Paulus der Gemeinde vorzuwerfen hat. Er denkt nicht daran, die römische Obrigkeit in Frage zu stellen. Selbstverständlich bezieht sich *ἀδ.* in v. 5 ebensowenig auf die Heiden wie v. 1; v. 5 ist ironisch: wollt ihr wirklich die Schlechten in der Gemeinde zu Richtern machen? Auch Semler schließt sich natürlich Noltenius an. Da ja die Korinther, wie Kap. 15 zeigt, nicht an die Auferstehung glauben, kann das Gericht nicht zukünftig gemeint sein. Die Christen haben vielmehr jetzt schon über die Dinge der Nichtchristen ein rechtes Urteil und können die Schlechtigkeit der übrigen Menschen richten²⁾. Durch diese Auslegung ist die Mahnung des Paulus in ähnlicher Weise aufgehoben wie durch die Lightfoots; vom

1) Paraphrasis in I. Pauli ad Cor. epistolam, Halle 1770, p. 127 ss.

2) Semler faßt also *καὶ* hier im Gegensatz zu Noltenius als verurteilen und nicht als beurteilen auf; vgl. auch *W. A. Teller*, Wörterbuch des NT zur Erklärung der christlichen Lehre, Berlin 1780³, p. 340. – Auch *J. A. Ernesti* († 1781, Anmerk. über die Bücher des NT, p. 191) und *J. A. Nösselt* († 1807, opusc. fasc. II, p. 140 ss.) verstehen das Gericht gegenwärtig.

heidnischen weltlichen Gericht ist ja gar nicht mehr die Rede; die Weisheit des Textes erschöpft sich darin, keine schlechten Schiedsrichter zu wählen, und die Frage ‚Schiedsgericht der Gemeinde oder weltliches Gericht?‘ braucht nicht behandelt zu werden. Semler betont dann um so mehr das Verbot in v. 7. „*Ἦν*. ist ihm nicht bloß ‚Mangel‘, sondern Sünde; denn wer nicht gemäß v. 7 handelt, sündigt gegen das Gebot Christi in Matth. 5.

„Es ist euch ja bekannt, daß die Christen berechtigt und im Stande sind, alles in der Welt dem Recht und Unrecht nach zu beurteilen und das gesamte unrechte Verhalten der Ungläubigen zu richten . . . Ja um noch mehr zu sagen, ihr wisset selbst, daß wir im Stande und verbunden sind über die Werke der bösen Engel in Ausbreitung schädlicher Werke unter den Menschen zu urtheilen.“ Mit diesen Worten nimmt *Gotthilf Traugott Zachariä*¹⁾ die Lösung des Noltenius auf. Die Kirche betrachtet die Heiden mit billiger Verachtung „wegen ihrer Blindheit und Bosheit gegen die hellste Wahrheit des Christentums“ und ist auf die Erhaltung ihres guten Namens bedacht; die Christen halten den guten Ruf für wichtiger als ein geringes Recht oder Eigentum. Sie sollen nicht ungerecht sein; denn sie sollten doch wissen, daß Ungerechtigkeiten „gar mit dem Antheil an den Vorrechten der Glieder des Reiches Christi oder der Christen nicht bestehen können“, (d. h. daß kein Ungerechter ein wahrer Christ sein kann).

Etwas origineller ist die Auslegung von *Johann Chr. Friedrich Schulz*²⁾. Seiner Meinung nach haben die Korinther, die zu den Heiden gingen, ihre christliche Freiheit unter Beweis stellen wollen. Sie wußten nämlich, daß die Juden die bindende Verpflichtung hatten, nicht vor Heiden zu rechten, und hielten dies Gesetz ohne weiteres für abgetan. Es war aber ein Verstoß gegen die Liebe. Sie hätten besser getan, ihre Streite einfachen Leuten aus der Gemeinde vorzulegen. „In Streitigkeiten des gemeinen Mannes über mein und dein entscheidet oft der gemeine Mann mit seinem schlichten Menschenverstande und mit seiner bessern Kenntniss der Denkungs- und Handlungsart seines Mitmenschen natürlicher und besser als mancher hochgelarter Doktor der beiden Rechten, der eben weil er so viele Schlupfwinkel der Gesetze und Chicane, mit so vielen ihr entgegengedämmten Kautelen kennt, meist die Sache sich so denkt, wie sie wohl bei einem andern J. U. D. seyn könnte, nicht aber bei dem gemeinen Manne in der That ist oder seyn mag. Drum sind die Taheitier glücklicher

¹⁾ Paraphrastische Erklärung der Briefe Pauli, Tübingen 1781, p. 209 s.

²⁾ Pauli erster Brief an die Korinther, Halle 1784, p. 61 ss.

als die Europäer.“ Aber nicht nur ein Kenner des Volkes und seiner Bedürfnisse, sondern auch ein Prediger des Glücks ist Paulus offenbar gewesen; denn was bedeutet ‚sie können das Reich Gottes nicht erben‘ anderes als ‚sie können nicht glücklich werden‘; Reich Gottes bedeutet nämlich den Inbegriff allen Glücks, das die Menschen dem Messias zu verdanken haben, „wird aber insbesondere, bald bloß für den Anfang desselben in der Welt, bald für die ganze Fortsetzung desselben durch die Ewigkeit hindurch gesetzt“. Einen merkwürdigen Grund hat Schulz, *πλεονέκται* nicht als ‚Geizige‘, sondern als ‚Unersättliche‘ zu verstehen. Geiz steht seiner Meinung nach nämlich auf der Grenzscheide zwischen Tugend und Laster und paßt darum nicht in eine Lasterreihe¹⁾. Bei v. 11 freut sich Schulz, wie undogmatisch die Verben aufeinanderfolgen.

Wenn wir auf die angeführten Kommentare zurückblicken, so ergibt sich, daß das 18. Jahrhundert wohl eine Menge von neuen Gedanken vorzubringen hat. Mehrere Kennzeichen der reformatorischen Auslegung treten zurück und machen einem andern Verständnis Platz. Das Hauptkennzeichen der reformatorischen Auslegung ist aber nicht verschwunden: Die Verlegenheit gegenüber der praktischen Frage der Gemeindeordnung ist auch im 18. Jahrhundert nicht überwunden worden, und es herrscht dieselbe Unbestimmtheit, was die Mahnung der vv. 1–5 in der Gegenwart zu sagen habe.

Der Gedanke des brüderlichen Schiedsgerichtes gelangte aber zur selben Zeit außerhalb der Kirche zu großer Bedeutung. In der französischen Revolution knüpfte man nämlich gerade an diese Möglichkeit die höchsten Erwartungen. Dies entsprach der neuen Auffassung der politischen Gemeinschaft. Zwischen Mitbürgern und Brüdern konnte nicht das ordentliche Gericht das Mittel zur Erledigung von Streitigkeiten sein²⁾; die Regierung verwirklicht ihr Wesen viel besser, wenn sie nicht als Richter, sondern als Vermittler auftritt. Mit Enthusiasmus trug man diese Gedanken vor. „Représentez-vous un magistrat qui ne pense, qui n'existe que pour ses concitoyens . . . c'est un père au milieu de ses enfants: il dit un mot et les injustices se réparent, les divisions s'éteignent, les plaintes cessent; ses soins constants assurent le bonheur de tous; il recueille à

¹⁾ Zu einer ähnlichen Übersetzung von *πλεονέκται* ist neuerdings – allerdings aus ganz andern Gründen – *Erich Klauer* gekommen. Er meint, daß das Wort auch ‚sexuell gierig‘ bedeuten könne. Vgl. *Theologische Zeitschrift*, Basel 10, 5, p. 395 ss. (1954)

²⁾ Die Anfänge solcher Gedanken sind wohl bei *J. J. Rousseau* zu suchen; *gouvernement de la Pologne X.*

son tour la plus douce des récompenses; il est partout chéri, partout respecté“¹⁾).

In erster Linie ist in diesem Zusammenhang die Einführung des Friedensrichteramtes (1790) zu erwähnen; „les juges de paix, dont le nom seul a droit d'intéresser; ce mot fait du bien au coeur“²⁾. Der Friedensrichter hat die Aufgabe, die streitenden Parteien zu einem Vergleich zu bringen und damit die Eröffnung des eigentlichen Verfahrens zu verhindern. Er ist dabei nicht an die Gesetze gebunden. Gelingt ihm die Versöhnung nicht, so muß er in kleineren Fällen selbst als Richter den Entscheid fällen; größere Fälle weist er an den ordentlichen Richter. Es gab schon vor der Revolution Richter mit ähnlichen Aufgaben³⁾. Aber erst in der Revolution wurden sie zum festen Bestandteil der Zivilprozeßordnung; erst von der Revolution an verbreiteten sie sich über andere Länder.

Die Gesetzgebung der Revolution wollte aber noch weiter gehen. Im selben Gesetz, das die Friedensrichter einführte (16. bis 24. Aug. 1790), heißt der erste Artikel: „L'arbitrage étant le moyen le plus raisonnable de terminer les contestations entre les citoyens, les législatures ne pourront faire aucune disposition qui tendrait à diminuer soit la faveur soit l'efficacité des compromis.“ Das schiedliche Verfahren sollte also auf jedem möglichen Wege gefördert werden. Der erwünschte Erfolg dieser Verfügung blieb jedoch aus. Und das ist auch verständlich. Dadurch daß sie durch staatliches Gesetz festgelegt war, wurde eine der wesentlichen Voraussetzungen der Schiedsgerichtsbarkeit, die Freiwilligkeit der Parteien, erheblich eingeschränkt⁴⁾. Was Paulus von den Christen gefordert hatte, Unterwerfung unter das Urteil eines weisen Schiedsmannes, konnte nicht ohne weiteres in den Bereich des Staates übertragen werden.

¹⁾ Tribun Faure (Im Jahre IX), zitiert bei *Garsonnet et Cesar-Bru, Traité théorique et pratique de procédure civile et commerciale* 1912³ I, p. 87.

²⁾ So wurde in einer der vorbereitenden Sitzungen zum Gesetz vom 16.–24. Aug. 1790 gesagt; vgl. *Edmond Seligman, La justice en France pendant la Révolution*, Paris 1901, t. I, p. 302.

³⁾ Z. B. der ‚juge auditeur‘ des Châtelet. *Voltaire* hatte 1742 auf eine entsprechende Einrichtung in Holland hingewiesen (Fragm. d'une lettre de 1742 sur un usage très utile établi en Hollande, op. omn. Paris 1852–64, t. V, p. 497). Sein Hinweis ist in der Revolution offenbar wichtig geworden.

⁴⁾ *Seligman*, op. cit. t. I, p. 303.

6. Das 19. Jahrhundert

a) Im 19. Jahrhundert ist die Auslegung vor allem von *historischen Fragestellungen* beherrscht. Sie erschöpft sich allerdings nicht darin. Man ist mit den verschiedensten Fragestellungen an den Text herangetreten. Pietistische und biblizistische Auslegungen stehen neben rein historischen, und auch das systematische Interesse ist nicht verschwunden. Für die wissenschaftliche Exegese tritt aber doch die Frage in den Vordergrund: wie muß das uns vorliegende historische Dokument in seiner historischen Umwelt verstanden werden? welche Absicht hat dem Autor im Sinne gelegen? Man bemüht sich darum, den ursprünglichen Text zu ermitteln; man vergleicht die Sprache und forscht nach der ursprünglichen Bedeutung der Ausdrücke; man prüft die stilistische Färbung und sucht festzustellen, wo Worte betont und wo unbetont verwendet sind, um die Sätze nicht mit einer ihnen ursprünglich fremden Interpretation zu belasten. Die historischen Umstände werden zum Gegenstand der Aufmerksamkeit. Die Entsprechungen zum Neuen Testament aus dem profanen Bereich werden angeführt, und die historische Entwicklung von dorthier herausgestellt. Die exegetischen Meinungen und historischen Möglichkeiten werden sorgfältig nebeneinandergehalten und gegeneinander abgewogen, oft ohne daß zwischen ihnen ein Entscheid gefällt würde.

Man könnte noch mehr derartige Kennzeichen der historischen Kommentare aufzählen. Soweit die Ausleger in den einzelnen Absichten, Meinungen und Ergebnissen auseinandergelassen mögen, sind sich doch die meisten in diesen Fragestellungen einig. Was bedeutet das für unsern Text? Man achtet nun viel mehr darauf, welche Umstände in Korinth zu dem Protest des Paulus geführt haben könnten, und bemüht sich, die historische Situation zu rekonstruieren. Man sucht Ausdrücke wie *ἄδικοι*, *ἡττημα* usw. so genau als möglich zu bestimmen und den gedanklichen und stilistischen Zusammenhang des Briefes im Ganzen deutlich zu machen. Man prüft eingehend, inwiefern die Forderung nach einem Schiedsrichter aus jüdischen Gebräuchen erklärt werden kann und inwieweit die Vorstellung des Gerichts über Welt und Engel aus dem apokalyptischen Denken stamme. Besonders getreulich wird erwogen, ob die vv. 2–3 präsentisch und v. 4 imperativisch zu verstehen seien oder nicht. Man gibt die biblische Begründung für die Aufforderung zum Rechtsverzicht wieder und führt auch außerbiblische Parallelen dafür an. Man sieht: eine Menge von Fragen beschäftigen diese Ausleger. Eines wird man aber nicht von ihnen erwarten dürfen: auf die praktische Bedeutung des Tex-

tes, auf die Aneignung der darin vertretenen Gedanken gehen sie kaum mit einem Satze ein. Sie verzichten grundsätzlich darauf; sie wollen ausgesprochenermaßen nur den historischen Gehalt darlegen und bemühen sich weiter nicht darum, die Diskrepanz zwischen dem Damals und dem Jetzt zu überbrücken. Diese Aufgabe gehöre nicht in die Exegese; sie wird andern überlassen. In welcher Weise sie aufgenommen wird, kümmert sie nicht. Sie scheuen sich nicht mehr, die Darlegungen des Apostels für unbefriedigend zu erklären¹⁾. Die Kommentare werden uns darum zwar in einzelnen Problemen Aufschlüsse geben können, vielleicht auch die ursprüngliche Absicht des Textes deutlich machen können, aber sie werden uns wenig oder nichts darüber sagen, was die Forderungen des Textes für ihre Gegenwart praktisch zu bedeuten haben. Die eigentümliche Zurückhaltung der protestantischen Exegese gegenüber den praktischen Problemen, die der Text stellt, ist im 19. Jahrhundert also keineswegs aufgehoben, sondern pflanzt sich in neuem Gewande fort, ja verstärkt sich durch die historische Haltung gegenüber dem Texte.

Es ist nicht möglich und nicht notwendig, auf alle Kommentare einzeln einzugehen. Bloß die wichtigsten sollen erwähnt werden, und auch nur dann, wenn sie irgendeine Besonderheit enthalten. *Aug. Ludw. Christ. Heydenreich* (comm. in priorem d. Pauli ad Cor. ep., Marburg 1825) vermutet, daß es Heidenchristen gewesen seien, die vor weltliches Gericht gegangen seien. Sie waren von früher her an diese Gerichte gewöhnt, während die Juden schon als Juden nicht vor die Heiden traten. Ähnlich sieht *Johann Gottfried Eichhorn* (Einleitung in das NT, 3. Th., 1. H., p. 117) den Vorgang: Das Laster sei von den Heidenchristen ausgegangen und habe erst nachher auf die Judenchristen übergreifen. Nach Heydenreich bedeutet *κρίνειν* nicht nur ‚beurteilen‘, sondern ‚richten‘ und ist als Futurum zu nehmen. Paulus will aber damit nur die Herrlichkeit der Christen am jüngsten Tag betonen. In v. 11 schlägt Heydenreich vor, die Worte *καὶ ταῦτά τινες ἦτε* folgendermaßen zu verstehen: und (da ihr) solchen (Lastern ergeben wart), was für Leute wart ihr da! Eine unmögliche Erweiterung des Textes. – *Joh. Fr. von Flatt* (Vorlesungen über die beyden Briefe Pauli an die Corinthier, Tübingen 1827) versteht unter *κρ.* nicht bloß ‚richten‘, sondern hebt hervor, daß es auch ‚herrschen‘ bedeuten könne. Das Gericht besteht darum in einem Mitherrschen. *Gustav Billroth* (Comm. zu den Briefen des Paulus an die Cor., Leipzig 1833) stellt sehr übersichtlich die verschiedenen Möglichkeiten, v. 2b zu deuten, nebeneinander: entweder als Aussage oder als direkte Frage oder als abhängige Frage. Er entscheidet sich für die dritte Möglichkeit. *L. J. Rückert* (Der erste Brief Pauli an die Korinther) erklärt das *ἐν* in v. 2 damit, daß bei griechischen Gerichten die Parteien in der Mitte gestanden hatten. *Kaß.* in v. 5 gilt ihm

¹⁾ *Rückert* (Der erste Brief Pauli an die Kor., Leipzig 1836, p. 159) empfindet die Schwierigkeit, daß er sich nicht mit Paulus ohne weiteres identifizieren kann: „ich weiß zwar wohl und werde es in diesem Brief auch zu zeigen haben, daß unseres Apostels Argumente nicht immer die besten sind.“

als Indikativ; den Einwand, daß der Indikativ schlecht passe, da die Christen ja keine Obrigkeit einsetzen konnten, entkräftet er mit dem Hinweis, daß sie ebensogut aus den Heiden wie aus den Christen Schiedsrichter hätten einsetzen können, nimmt also an, daß die Ungerechten Schiedsrichter gewesen seien. „Zur Schande sage ich euch das“ bezieht er nach vorne: Die Christen stellen sich vor den Heiden bloß, „als ganz aller Intelligenz ermangelnd“, indem sie nämlich keine Weisen unter sich haben. Er erwägt, ob v. 12 noch zu den vv. 1–11 gehöre, lehnt es dann aber ab. *H. A. W. Meyer* vertritt in seinem großen kritisch-exegetischen Kommentar (Göttingen 1839, 5. Abth., p. 99), diesem für diese Zeit so bezeichnenden Unternehmen¹⁾, die Meinung, daß unter den Engeln bloß die Guten gemeint seien. Seine Ansicht hat immer wieder Widerspruch gefunden²⁾. „*Hebr.* gibt er mit ‚Einbuße am messianischen Heil‘ wieder. *ταῦτα*: solches Gelichter. – *Joh. Eberhard Osiander* (Comm. über den I. Brief Pauli an die Kor., Stuttgart 1847, p. 259 ss.) umschreibt *κόσμος* mit ‚die nicht Begnadigten, nicht Geheiligten‘. Mit *σοφός* ist nach ihm ‚praktische Weisheit und Einsicht‘ gemeint, ‚die das Wort Gottes und der Glaube verleiht‘. *Ἁγιάζων* übersetzt er mit ‚heilig erklären‘. Alle drei Umschreibungen treffen den Sinn kaum ganz genau. – In den Theologischen Jahrbüchern hat sich *Ferdinand Christian Baur* (Jg. 1852, p. 1–40; 535–574) darum bemüht zu zeigen, wie die einzelnen Stücke der Korintherbriefe gedanklich zusammenhängen. Die gemeinsame Frage, die wie er meint Kap. 5 und 6 verbindet, besteht darin: welche Meinung erhalten die Heiden von den Christen? Kap. 5 wird von einer Sünde geredet, wie sie unter Heiden nicht vorkommt; Kap. 6 stellen die Christen sich durch ihre Streite vor den Heiden bloß. Von v. 12 an wird dann ein neuer Gedanke behandelt. *Georg Heinrici* sieht in den Engeln „Wesen, welche unter der Normalhöhe der christlichen Herrlichkeit stehen“; man darf sie weder auf böse noch auf gute Engel festlegen (Krit.-exeg. Handbuch über den I. Brief an die Kor. v. H. A. W. Meyer, bearb. von Heinrici, Göttingen 1880⁶⁾). v. 11 will einfach den „völlig veränderten Lebensgrund der Gläubigen“ beschreiben; auf den einzelnen Worten liegt kein Gewicht. *Ἄν.* bezieht sich nicht einfach auf die Taufe, sondern bedeutet Reinigung von den Sünden; vgl. Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Kor., Berlin 1880, p. 176. – *Georg Schnedermann* (Die Briefe des Paulus an die Korinther, im Kommentar von Strack und Zöckler, NT, 3. Abt., München 1894², p. 186 ss.) legt besonderen Nachdruck darauf, daß das Wort *ἀδίκος* dem bürgerlichen Leben entnommen sei; Paulus wolle, eben indem er diesen Ausdruck verwende, die mangelnde Folgerichtigkeit der Korinther nachweisen; sie lassen ihre Berufung im bürgerlichen Leben nicht wirklich werden. – Die Zahl der Kommentare ließe sich leicht noch vermehren; doch sollen die Erwähnten genügen. Das philologische und historische Material läßt sich sowieso nicht ganz aufführen.

Eine kleine Liste soll zum Abschluß zeigen, wie die einzelnen Kommentare auf die einzelnen Probleme, die der Text stellt, antworten: 1. Die Ungerechten = Heiden:

¹⁾ „Den Schlüssel zum Heiligthume der christlichen Offenbarung giebt uns die Philologie, welche darum – ich sage nicht zu viel – die Grundwissenschaft der ganzen Theologie ist (p. XII).“

²⁾ Heinrici in der 8. Auflage des Meyerschen Kommentars 1896, p. 191. – Merkwürdig ist die Meinung Schraders, die Engel seien Boten des Evangeliums, die am Ende ihr Lob erhalten (Meyer, 1. Aufl., p. 100).

die allermeisten. 2. Richten = Futurum: die allermeisten. 3. Gericht über Welt und Engel = eigentliches Gericht: Flatt, Rückert, Osiander, Billroth, Besser, Kling, Meyer, Heinrici, J. Weiss, Bachmann; = große Herrlichkeit der Christen: Heydenreich. 4. *Κατ'ῆρπον* = Gericht: Holsten, v. Hofmann, Meyer; = Streitsache: Rückert, J. Weiss, Bachmann und die meisten; Heydenreich ist unentschieden. 5. V. 4 = Imperativ: Bahrdt, Heydenreich, v. Hofmann, Godet, Edwards; = Indikativ: Rückert, De Wette, Holsten, Flatt, Ewald, Maier, Olshausen, Pott, Heinrici, Schrader, Neander, J. Weiss; Osiander ist unentschieden. 6. *ὄστως* = so sehr: Flatt, Billroth, Rückert, Olshausen, Ewald; = auf diese Weise: Lachmann, Neander, Meyer, J. Weiss.

Wo die historische und philologische Fragestellung durchbrochen und eine allgemeinere Erklärung gegeben wird, zeigt sich sofort, daß man vom Schiedsgericht der Gemeinde und vom Rechtsverzicht im Grunde nicht anders denkt, als es seit der Reformation üblich ist. Das wird zunächst an Kleinigkeiten sichtbar. *H. A. W. Meyer* behauptet z. B.: „Das Forum, welches Paulus sowohl mit *ἐπὶ τ. ἀδίκων* als mit *ἐπὶ τ. ἀγίων* meint, ist das schiedsrichterliche.“ „Der ordentliche Prozeß, der ja vor die Obrigkeit gehörte, ist in dem ganzen Abschnitt nicht gemeint, sondern *κρίνεται* geht auf das fortgesetzte Richten vor Schiedsrichtern, welche sein weiser Bruder gleich durch sein *διακρίνειν* unmöglich machen würde“¹⁾. Und Heinrici warnt, als ob er vor nichts anderem zu warnen hätte: „Für die zutreffende Beurteilung der in Rede stehenden Entartung ist es wichtig, die Grenzen, die Paulus fest im Auge behält, nicht willkürlich auszudehnen.“ Es geht nämlich nur um Privathändel; das Verhältnis der Christen zum Staat ist nicht im geringsten berührt²⁾. *Georg Schmedermann*, als guter Lutheraner, sieht Röm. 13 von großer Gefahr bedroht, und als ob er sich keine andern Gegner als die Anabaptisten, die radikalen Verneiner der weltlichen Gerichte, denken könne, schreibt er: „Gilt Pauli Verurteilung des Prozessierens vor heidnischen Gerichten als weltlichen überhaupt? Auf der entgegengesetzten Voraussetzung beruht die gesamte Rechtspflege der christlichen Völker.“ Paulus dachte damals noch nicht daran, daß einst christliche Staaten und damit auch christliche Gerichte errichtet würden; sie abzulehnen, widerspricht seiner Meinung in Röm. 13, „sowie andererseits dem Eifer, mit welchem er die Bildung christlicher Sitte anstrebte, welche ohne Rechtspflege undenk-

¹⁾ Krit.-exeg. Komm. 1839, 5. Abth., p. 97 und 102. In der vierten Auflage seines Kommentars sah sich Meyer allerdings genötigt, genau das Gegenteil zu behaupten (1861, p. 133).

²⁾ Das erste Sendschreiben usw., p. 171; ähnlich im Meyerschen Kommentar, 8. Aufl., p. 187.

bar ist“. Schnedermann zögert sogar nicht, Paulus den Vorwurf zu machen, er habe sich sehr mißverständlich ausgedrückt und „in hohem Grade zu der Loslösung der christlichen Gemeinde von dem heidnischen Staate beigetragen, deren Kehrseite die spätere Auffassung der Kirche wie eines selbständigen Staates wurde“¹⁾.

Besondere Schwierigkeiten bereitete offenbar der Satz des Paulus, daß man auf sein Recht verzichten solle. Ehre und Recht, Hab und Gut waren Güter, die man nicht preisgeben darf. Es ist Pflicht, sie in den gewiesenen Grenzen in Ehren zu halten. Der von Paulus geforderte Rechtsverzicht wurde oft als Absonderlichkeit empfunden, und die Kommentare bemühen sich, seine Aussagen abzuschwächen. v. Flatt: „Von bedeutenden Schaden ist nicht die Rede; denn da darf auch der Christ klagen“²⁾. Schnedermann: „Man muß bei sich selbst auf die in 7 und 8 geforderte *Gesinnung* halten, auch dann, wenn aus irgendwelchem Grund die rechtliche Verfolgung einer Sache als Pflicht erscheint“³⁾.

Der Basler Neutestamentler, *Paul Wilhelm Schmidt*, hat wohl die Meinung vieler Zeitgenossen zutreffend zum Ausdruck gebracht, wenn er sich in aller Deutlichkeit von der Forderung des Paulus distanzierte; er erklärte 1888 in seiner Rektoratsrede⁴⁾: Die Erwartung des Endes hat bei Paulus ein System der Apathie entstehen lassen. „Um geraubten Besitz sei kein staatliches Gericht anzusprechen und dies trotz Pauli bejahender Stellung auch zum heidnischen Staat. ‚Warum laßt ihr euch nicht lieber eure Habe rauben?‘ Es ist mir unter unsern verschiedenen Richtungen keine bekannt geworden, die auch hier ‚bibelgläubig‘ verbliebe. Und das ist recht so, auch vom theoretischen Standpunkt aus. Denn das Festhalten an dieser ganzen apathischen Lebensanschauung wäre gleichbedeutend mit dem Selbstverzicht der christlichen Apologetik.“ Ehrlicher als andere sieht Schmidt, welche Zumutung die Mahnung des Paulus bedeutet; deutlicher als andere rückt er davon ab.

b) *Pietistische Auslegungen*. Die pietistischen Auslegungen unterscheiden sich von andern zeitgenössischen Kommentaren dadurch, daß sie mit großem Ernst nach dem geistlichen Gehalt des Textes suchen und sich nicht bei Vorfragen aufhalten. Besonders eindruckliche Ergebnisse enthalten sie aber so wenig wie die pietistischen Erklärungen des 18. Jahrhun-

1) Die Briefe des Paulus an die Korinther im Kommentar von Strack und Zöckler, NT, 3. Abt., München 1894², p. 188.

2) Vorlesungen über die beyden Briefe Pauli an die Cor. Tübingen 1824, p. 121.

3) op. cit., p. 188.

4) Christentum und Weltverneinung, Basel 1888, p. 26.

derts. Ein sicher charakteristischer Vertreter ist *Karl Heinrich Rieger*¹⁾; er sieht die Aufgabe des Christen darin, zwischen Kap. 5 und 6 den Mittelweg zu finden. Nach Kap. 5 sind die Korinther im Geistlichen zu nachlässig; nach Kap. 6 sind sie im Weltlichen, Irdischen, Äußerlichen zu wachsam. Man darf einerseits Gottes Wahrheit nicht beugen, andererseits „die Gewissen nicht verstricken und unschuldigen und bey der jetzigen Verfassung der Welt unvermeidlichen Anstalten kein Geschrey machen“. Röm. 13 bleibt ganz und gar stehen; Rieger fährt aber mit Recht fort: „Allein was der Apostel hier eigentlich suchet, nämlich: daß man dem Hader oder Rechtsgesuch soviel möglich ausweichen und entweder lieber ein gleichwohl erträgliches Unrecht leiden und den Beleidiger durch brüderliche – vor erbetenen Schiedsrichtern gemachte Vorstellungen²⁾ davon abbringen möchte; und daß die Gemeinden und deren Vorsteher hierin besser vor den Riß stehen sollten, ist dem nicht entgegen.“ Auch er nimmt dann allerdings der Mahnung von ihrem Gewicht und macht sie zum frommen Wunsch.

Die vv. 2–3 beschäftigen ihn sowie die andern pietistischen Ausleger in besonderem Maße. „Die viel tausend Heiligen werden zum Gericht ihre Beistimmung geben, worauf kein geringes Angeld war, daß das Evangelium doch so weit durchgedrungen ist und den Unglauben, die Ungerechtigkeit und viele im Weltreich daher eingerissenen schweren Mißbräuche gestürzt hat und künftig noch völliger verderben wird.“ „Dergleichen Blicke in die Hoffnung des Zukünftigen muß man immer so zu benutzen suchen, wie der Apostel hiemit tut, nämlich: daß man von der Hoffnung besserer Zeiten im Großen schon jetzt im Kleinen in seine Zeit und seinen Lebensgang soviel verpflanzt als nur immer möglich ist.“ Auch *Chr. Fr. Kling* hält sich am längsten bei den vv. 2–3 auf und beschreibt pathetisch „den Blick in die Geheimnisse des Himmelreichs“, der sich da auftut. Die Geburt aus dem Geiste ist der Anfang der hohen Ehren, deren die Christen einst theilhaftig werden sollen; sie werden Mitgenossen der Herrlichkeit sein. Zu den Engeln bemerkt er in ausführlicher Zuvielwisserei: „werden wir wohl fehlgreifen, wenn wir auch in der außermenschlichen überirdischen Geisterwelt Abgewichene, aber Rettungsfähige vermuten und daß in jenes Gebiet, aus welchem Verführung zur Sünde und Unheil aller Art in die Menschenwelt gekommen, nach Gottes wunder-

1) Betrachtungen über das NT, Stuttgart 1833³, t. 2, p. 268 ss. Rieger gehört dem 18. Jahrhundert an (1726–1791); seine Betrachtungen sind aber erst nach seinem Tode 1828 zum erstenmal herausgegeben worden.

2) Die einfachsten Herzen raten oft am besten zum Frieden, meint er zu v. 4.

barem Rat aus eben dieser Menschenwelt . . . rettende, zurechtbringende . . . Kräfte hineinwirken sollten? . . . Das sind freilich Mutmaßungen, die man auch noch weiter führen könnte: in die Ahnung einer jenseitigen Wirksamkeit der aus der Welt geschiedenen Heiligen¹⁾. Nach so vielen Worten über die Begründung findet Kling kaum einige Sätze über das Begründete; und was er zu sagen hat, ist dürftig: „zu den vorbereitenden Übungen für jene hohe Funktion gehört auch das Rechtsprechen lernen, nicht allein in öffentlichen Ämtern, sondern auch in Privatverhältnissen, . . . es gehört dazu ferner die gelassene Selbstverleugnung im Rechtnehmen“²⁾.

In dem Text etwas gemäßeren Bahnen bewegt sich *Heinrich Leonhard Heubner* (1780–1835)³⁾. Er stellt die Forderung auf: jeder Christ soll Friedensrichter sein⁴⁾! Die vv. 2–3 verleiten ihn allerdings auch zu etwas zweifelhaften Äußerungen: „Welch ein Trost! die Welt richtet, beherrscht drückt jetzt die Christen im Äußerlichen, aber das Blatt wird sich wenden. Das erhebt die Christen beim Unmut über die Welt.“ „Es ist doch wohl natürlich, daß der Verführte den Verführer richtet; daher aus einer Vorahnung kommt der Haß der bösen Engel gegen die Christen.“

c) *Biblische Theologen*. Unter dieser Bezeichnung sei hier eine Reihe unter sich wiederum sehr verschiedener Theologen zusammengefaßt, die doch eines gemeinsam haben: daß sie über das philologisch-historische Fragen hinausgehen, den Text von einem gesamtbiblischen und theologischen Zusammenhang her auch geistlich ausführen und die Betrachtung ausweiten.

W. F. Besser, berühmt und geachtet wegen seiner ‚Bibelstunden‘, sei hier an erster Stelle erwähnt⁵⁾. Seine Auslegung enthält einige gute Beobachtungen; er schreibt z. B.: „Die Prozeßsucht (ein Stück des alten Sauerteigs der Handelsstädter) wird fette Nahrung gezogen haben aus den Spaltungen in der Gemeinde.“ Sie weist aber auch andere beachtliche Besonderheiten auf; sie sind um so beachtlicher als Besser ein betont konfessioneller Lutheraner gewesen ist. Auch er stellt ausdrücklich fest, daß zwei vor weltliches Gericht gehen dürfen, aber, fügt er dazu, erst wenn sie untereinander einig geworden sind und die Beistimmung der

¹⁾ *Joh. Georg Rosenmüller* (1736–1815) sieht in den Engeln merkwürdigerweise ‚Menschen, wohl auch Lehrer, die an Schlaueit den Teufeln gleichen‘.

²⁾ Die Korintherbriefe, Bielefeld 1865.

³⁾ Bei Kling erwähnt.

⁴⁾ Nun verwendet auch der Theologe diesen Ausdruck; s. o. p. 97 s.

⁵⁾ Halle 1862, p. 232 ss.

Heiligen eingeholt haben. Er weist darauf hin, daß das weltliche Gericht etwas grundsätzlich anderes ist als das Gemeindegerecht; „darum gilt der Text auch bei christlich-weltlichen Richtern“. „Prozeßmacher, die das Gericht der Kirche nicht erkennen und anrufen, verfallen ihrer Zucht bis zur Exkommunikation.“ Er teilt ferner mit, daß in seiner schlesischen Gemeinde jeder Streit dem Gemeindevorstand angezeigt werde, daß dieser die Angelegenheit genau prüfe und „die Pflicht der Barmherzigkeit mit der Pflicht der Gerechtigkeit abwäge.“ Bei Besser ist also unsere Stelle im Gegensatz zu andern ein Bestandteil der Gemeindeordnung geworden. Natürlich weist auch er (und er darf es nun mit vollem Recht tun) auf Röm. 13 hin; der Staat darf nicht geschmäleret werden; die Obrigkeit ist zum Schutz der Untertanen da und in dieser Funktion muß und soll sie anerkannt werden. Die Gemeindegerechtsordnung widerspricht ihr nicht. – Auch die guten Engel werden von den Heiligen gerichtet; sie dienen ja den Heiligen und bedürfen darum ihres Lobes. – Besser weiß einen Grund dafür anzuführen, warum es in v. 4 ‚einsetzen‘ heißt, wo doch die Christen keine Richter einzusetzen hatten; er liegt nach ihm in der römischen Zivilgerichtsordnung: Der Proconsul von Achaia bestellte zu bestimmten Zeiten eine Anzahl von Richtern; die streitenden Parteien verständigten sich dann, wen sie als Richter über sich anerkennen wollten. – Selbstverständlich kann irgendein Glied der Gemeinde Schiedsrichter sein. Besser urteilt aber sehr milde über Bischöfe wie Augustin und Ambrosius, die als Bischöfe richterliche Funktionen ausübten. Sie selbst könne kein Vorwurf treffen, meint er; bloß die später einsetzende Verweltlichung sei verwerflich.

Eine merkwürdige Stellung nimmt innerhalb der Geschichte der Auslegung *Johann Chr. K. von Hofmann* ein¹⁾. Seine Exegese unterscheidet sich fast durchweg von andern Auslegungen, und auch an den unerwartetsten Stellen geht er seine eigenen Wege. Gleich zu Beginn behauptet er, der erste Vers sei nicht eine Frage, sondern ein Ausruf: es unterfährt sich einer unter euch, bei den Heiden Recht zu suchen und nicht bei den Heiligen? Dem Sinn nach macht das keinen großen Unterschied. Wesentlicher sind seine Bemerkungen über das zukünftige Gericht: Bei den Händeln der Korinther handelt es sich um ein Richten über mein und dein; es muß sich also auch beim künftigen Gericht um ein ähnliches Richten handeln. Das ist aber nur möglich, wenn „mit Christi Wiederkunft eine Zeit beginnt, in welcher er mit den Seinen, den Gläubigen

¹⁾ Die Heil. Schrift zusammenhängend untersucht, Nördlingen 1872², t. 2, Abt. 2, p. 114 ss.

überhaupt das Recht verwaltet und handhabt“. Mit dem Gericht meint Paulus also das tausendjährige Reich. Dann wird die „verklärte Gemeinde Christi die Fragen des Rechts in der noch sündigen und irdischen Welt entscheiden“. Die Rechtsverwaltung der verklärten Gemeinde wird sich aber auch über die Geister erstrecken. Die Christen haben jetzt schon das Vermögen des Urteils, aber noch nicht die Macht, es zur Geltung zu bringen. – *Kath.* nimmt v. Hofmann als Imperativ, übersetzt aber anders als alle andern: wenn ihr doch Verachtete habt, setzt diese zu Gerichten ein. „Die Verachteten, meint er, sind die, welche da, wo man die gemeindlichen Angelegenheiten behandelte, für unbrauchbar, für Nichts geachtet wurden.“ Eben diese heißt der Apostel zu Gerichtsbehörden zu bestellen. – Die bemerkenswerteste Deutung hat aber v. Hofmann zu v. 5 geliefert. Er bestreitet, daß der Weise zwischen Streitenden als Schiedsrichter entscheide; es müßte dann heißen *ἀνὰ μέσον τῶν ἀδελφῶν*, und nicht: *τοῦ ἀδελφοῦ*. Die eigentliche Forderung lautet dahin, daß die Christen auf ihr Recht verzichten sollen; also kann die zweite niedrigere Forderung nicht darin bestehen, daß Recht gesprochen wird. Nein: der Weise soll nicht zwischen zweien entscheiden, sondern er soll über den einzelnen Streitenden urteilen, inwieweit er zum Streit berechtigt ist; er soll diesen Entscheid ‚inmitten des einzelnen Bruders selbst‘ fällen. Fügen sich die Streitenden diesem Urteil, so ist das Rechten selbst unmöglich gemacht. Dieser Erklärungsversuch ist eine Zeitlang geachtet und angeführt worden¹⁾; dann aber allmählich als zu gesucht mit Recht vergessen worden.

Viel zurückhaltender ist *Frédéric Godet*²⁾. Er könnte ebensogut in unserem ersten Abschnitt angeführt sein. Zu v. 5 schreibt er: en tout cas le sens est: pas de plaidoirie! un mot de l'arbitre et que tout soit fini! Il y a dans cette manière de s'exprimer une sorte de dédain pour l'objet de la contestation. v. 7 bringt er wie viele mit Matth. 5, 39 in Verbindung: La charité, infinie comme Dieu, est quant à elle-même prête à tout accepter! Eingehend beschäftigt ihn v. 11; er bestreitet, daß die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit irgendwie berührt sei. Die Katholiken haben Unrecht und der ‚katholisierende‘ Johann Tobias Beck ebenso. Die Protestanten machen sich bei dieser Stelle unnötige Skrupel. Paulus stellt die Heiligung voran, weil es ihm in diesem Zusammenhang vor allem darauf ankommt, ihre Notwendigkeit herauszuheben. Im letzten

¹⁾ *P. W. Schmiedel*, Briefe an die Thess. und an die Kor., im Handkommentar zum NT von Holtzmann, Lipsius usw. t. 2, 1, Freiburg 1891, p. 96.

²⁾ *Comm. sur la première ép. aux Cor.*, 2 vol. Neuchâtel 1886, p. 259 ss.

Teil von v. 11 sieht Godet eine alte Taufformel, eine Möglichkeit, die durchaus in Betracht zu ziehen ist.

d) In *systematischem Zusammenhang* finden wir I. Kor. 6 bei *Fr. H. R. Frank* behandelt¹⁾. Er kommt beim Thema von der menschlichen Ehre auf die Stelle zu sprechen. Er meint, daß die menschliche Ehre behauptet und gewahrt werden müsse und daß darum auch die ungebührlich verletzte Ehre wiederhergestellt werden müsse. Natürliches und christliches Ethos seien sich bloß über den ‚Modus der Reparation‘ nicht einig; aber niemand könne leugnen, daß auch der Christ auf die Wiederherstellung seiner Ehre bedacht sein müsse. Er soll aber keine staatlichen Instanzen anrufen. Denn das sittliche Empfinden des Christen ist zu fein, als daß das bürgerliche Forum ihm gemäß entscheiden könnte. Wenn Paulus schon in Streitigkeiten über mein und dein die weltlichen Gerichte für unzulänglich crachtet, wieviel mehr gilt das in Fragen der menschlichen Ehre (jedenfalls so lange sie nicht durch ungebührliche Kriminalität verletzt worden ist). Der Christ wird in Röm. 12, 21, nämlich der ‚vergebenden Liebe‘, das ‚durchgreifendste Mittel‘ sehen. Wenn es allerdings darum geht, den beleidigenden Bruder zu gewinnen und ihn von seiner Sünde freizumachen, werden Worte wie Matth. 18, 15 ss. wichtig. Diese Stelle hat aber „mit Kirchenzucht gar nichts zu tun“. „Alles konzentriert sich hier auf die Frage, was der Christ aufbieten solle, den Bruder zu gewinnen. Daraus ein kirchengesetzliches Verfahren zu machen, wäre ein Zeichen großer Unklarheit.“ Für Frank konzentriert sich alles dermaßen im Verhalten des einzelnen, daß er alles, was nach einer Gemeindeordnung aussieht als störend empfinden muß. Er rät, das weltliche Gericht zu meiden, aus dem bloßen Grund, daß dort die ethische Entscheidung des einzelnen verfälscht werden könnte. Er kann allerdings seine Sätze nur aussagen, indem er – ähnlich wie einst Clemens von Alexandrien – von den konkreten Zügen des Textes abstrahiert. Man wird sich im übrigen auch fragen, ob unser Text, wenn von einem ‚modus der Reparation der Ehre‘ die Rede ist, nicht noch stärkere Einschränkungen zu machen hätte als Frank daraus entnimmt; Paulus rät ja nicht nur, sittlich fein oder auf dem Umweg der Vergebung seine Ehre wiederherzustellen, sondern auf sein Recht zu verzichten.

Auch die Reden über die Korintherbriefe des s. Z. berühmten Predigers *Frederick William Robertson* (1816–1853)²⁾ verdienen hier erwähnt zu wer-

¹⁾ System der christlichen Sittlichkeit, Erlangen 1884, II, 321.

²⁾ Übersetzt von *P. Drews*, Göttingen 1895.

den. Auch ihn leitet bei der Erklärung ein systematischer Gedanke. Zunächst gibt er die Meinung des Paulus wieder: Paulus fordert eine Gewalt in der Gemeinde, um Streitigkeiten selbst entscheiden zu können. Dann geht Robertson aber besonders ausführlich auf die vv. 2–3 ein. Wie wird das Ende sein? das wissen wir nicht. Jedenfalls soll die Menschheit vollkommen christlich werden. „Rechtsprechung soll christliche Rechtsprechung sein: das Gesetz soll zusammenfallen mit der Billigkeit. Und mehr noch: eine Zeit soll kommen, wo das verordnete Gesetz aufhören und Selbstbeherrschung alles äußere oder willkürliche Gesetz unnötig machen wird. Das wird die Herrschaft der Heiligen sein.“ Wenn wir das lesen, fühlen wir uns an Witsius und ähnliche Theologen erinnert, welche die vv. 2–3 auch auf die allmähliche Verchristlichung der Welt gedeutet hatten; ging es bei ihnen um die stufenweise Verbreitung des Christentums, so geht es bei R. um die Veredelung der Menschheit. R. weiß einige Grundgesetze des zukünftigen Zustandes anzugeben: 1. Die Übermacht des guten Elementes; 2. Die besten herrschen; 3. Jeder nimmt den Platz ein, der seinen Fähigkeiten entspricht. „Wenn nun der Advent nicht ein krankhafter Traum ist, hat die Zukunft mit dem Heute Zusammenhang.“ Natürlich will Paulus nicht einfach ein kirchliches Gericht; er will ein Schiedsgericht. Der scheinbare Gegensatz zu Lk. 12, 14 erklärt sich daraus, daß Christus nicht *richten* will: ihn bewegt nicht die Frage, wer in einer irdischen Angelegenheit Recht hat. Darüber haben andere zu urteilen. Für den Christen besteht die erste Forderung darin, daß er kein Unrecht tue. Das schließt nicht aus, daß „die Kirche Grundsätze hat, welche solche (irdischen) Angelegenheiten völlig ausgleichen“. Auch Paulus faßt dann die Sache gleich wie Jesus an der Wurzel und hält den Korinthern vor: Unrecht leiden ist Christentum; schreiet nicht ‚mein Recht, mein Recht!‘ Paulus will also die Streitsucht überhaupt von der Kirche fern wissen.

Im ‚System der christlichen Lehre‘ von *Karl Imm. Nitzsch* heißt es zu v. 2: „Die früher Vollendeten nehmen in dem Maße, als ihre Gerechtigkeit schon mit dem Dasein der wahren Kirche in allen Gewissen geoffenbaret ist, auch mitwirkend an dem Gerichte teil (p. 549).“

7. Neueste Zeit

a) *Römisch-katholische Auslegung.* Im 17. Jahrhundert haben, wie wir gesehen haben, die meisten römisch-katholischen Ausleger I. Kor. 6 als eine der hauptsächlichen Beweisstellen für die Berechtigung der kirchlichen Jurisdiktion zu erklären versucht, ja z. T. haben sie darin Insti-

tutionen ihrer Zeit vorausgenommen und begründet gesehen. Das bleibt in der katholischen Auslegung lange Zeit gleich. Daneben macht sich allerdings immer mehr, bereits vom 17. Jahrhundert an, eine mehr philologisch gerichtete Auslegung geltend. Immer mehr beschränkt man sich darauf, paraphrasierend den Inhalt der Stelle wiederzugeben. Im 19. Jahrhundert erreicht diese Art der Auslegung auch bei den Katholiken ihren Höhepunkt. Der Kommentar von *Adalbert Maier*¹⁾ läßt sich z. B. kaum von protestantischen Kommentaren unterscheiden.

In neuester Zeit kommen die Gesichtspunkte der römisch-katholischen Kirche wieder energischer und deutlicher zur Geltung; als besonders sprechendes Beispiel sei der Kommentar von *E.-B. Allo* hervorgehoben²⁾. „Cette péricope est fort instructive, d'abord au point de vue de l'organisation intérieure que l'apôtre voulait imposer à la société des convertis, puis de la moralité chrétienne en contraste avec leurs anciennes moeurs.“ Er betont, daß die Weisung, die Paulus in v. 1 erteilt, für alle Christen aller damaligen Kirchen gültig gewesen sei und sich nicht bloß auf Korinth beschränkt habe. Die Ungerechten: „Le monde païen en général qui ne connaît pas la justice parfaite de l'évangile et même en affaires temporelles ne peut juger complètement selon le sens chrétien.“ „L'église, Christ mystique, corps mystique du Christ participera au pouvoir royal et judiciaire de son chef.“ Den v. 4 versteht Allo als ironischen Befehl; die katholischen Ausleger trennen sich in diesem Punkt mit erstaunlicher Regelmäßigkeit von den protestantischen³⁾. In einem besonderen Exkurs behandelt Allo das Thema: Le pouvoir judiciaire et coercitif dans l'église de Corinthe. Er vermutet wohl mit Recht, daß Paulus mit seiner Weisung nicht allein stehe, sondern daß sie der Meinung der Apostel überhaupt entspreche. Es kommt Allo darauf an, die Bedeutung der paulinischen Forderung in v. 1 zu steigern; er geht so weit zu behaupten, daß nicht bloß ein privates Schiedsgericht in der Absicht des Apostels gelegen habe, sondern ein ordentliches, mit geistlicher Strafgewalt ausgestattetes Kirchengericht: „qu'il ne s'agit pas toujours pour les cas envisagés de simple arbitrage privé, mais parfois de la répression de véritables délits, c'est ce qui ressort, croyons-nous de la fâcheuse énumération qui vient à ce

1) Comm. über den 1. Brief Pauli an die Korinther, Freiburg i. B., 1857; ähnlich verhält es sich bei dem Kommentar von *Joseph Sickenberger*, Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer, Bonn 1932.

2) S. Paul, première épître aux Cor., Paris 1934², p. 132 ss.

3) Auch der Komm. von *Gutjahr* und die NT-Theologie von *Meinertz* entscheiden sich für den Imperativ.

propos . . . sa manière de parler laisse entendre qu'il n'existait pas encore de tribunaux réguliers pour cette office ou que s'ils existaient, on ne s'en servait guère.“ So richtig es ist, daß Allo die Weisung als Gemeindeordnung versteht, so übertreibt er den institutionellen Charakter nun doch. Fragwürdig ist die letzte Behauptung. Die Liste der Laster will doch nicht auf Gerichtsfälle hinweisen, die vorgekommen sind oder vorkommen könnten, sondern gehört in einen andern Zusammenhang.

Auch an anderen Stellen kommt der katholische Standpunkt des Verfassers hervor. Zu den vv. 7–8 bemerkt er: „Paul ne prêchait pas seulement la mort du Christ, mais il avait grand soin . . . de prendre les exemples, les préceptes et conseils évangéliques (c'est ici ,un conseil') comme matière fondamentale de sa prédication.“ – v. 11 betrachtet er als Zeugnis gegen jede ‚théorie de justice imputée'. L'effet du baptême qui nous incorpore au Christ est de créer un état initial de justice et de sainteté intérieures et surnaturelles.“ Merkwürdig ist, daß ein anderer katholischer Ausleger *Max Meinertz* im Gegensatz zu Allo schreibt: „Nicht in den Bereich des ‚Kirchenrechts' gehören die Schiedsgerichte, die Paulus für rein bürgerliche Streitigkeiten verlangt, die eigentlich unter Christen gar nicht vorkommen sollten . . . Sie sind für Paulus ein Notbehelf, so daß die armseligsten Christen als Richter gerade gut genug sind. Dagegen dort, wo es sich um die sittliche Reinheit der Christengemeinde handelt, da tritt das ‚geistliche Gericht' sehr entschieden auf (Theologie des Neuen Testaments, Bonn 1950, Bd. 2, p. 177).“ Es ist wohl richtig, daß das Schiedsgericht nicht auf derselben Ebene steht wie das Strafgericht, durch das Fehlbare aus der Gemeinde ausgestoßen werden. Und doch geht es hier wie dort um die sittliche Reinheit der Gemeinde. Gewiß sollte es nicht vorkommen, daß ein Streit geschlichtet werden muß, aber ebensowenig sollte es vorkommen, daß die Gemeinde als geistliches Strafgericht in Funktion treten muß. Es ist ohne weiteres sichtbar, daß M. durch die traditionelle katholische Auslegung von v. 4 zu dieser – im Grunde nicht katholischen – Auslegung geführt worden ist.

Wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar gehört auch der *Codex iuris canonici* in die Auslegungsgeschichte unserer Stelle. Die Stelle kommt zwar selbst nirgends vor, aber der Codex enthält ein ausführliches Prozeßrecht (can. 1552–2194), und es liegt darum nahe, nach dem Verhältnis dieses Rechtes zu I. Kor. 6 zu fragen. Selbstverständlich kann das nicht ausführlich geschehen. Von besonderem Interesse sind zwei Abschnitte: de transactione (can. 1925–1928) und de compromisso in arbitros (can. 1929–1935). Auf den ersten Blick meint man da einen Hinweis auf I. Kor. 6 vor sich zu haben: sowohl der Vergleich als das schiedsrichterliche Urteil sind vom kanonischen Recht vorgesehen. Der Richter hat den Versuch zu machen, die streitenden Parteien zu einem Vergleich zu bringen. Cum valde optandum sit ut lites inter fideles evitentur, iudex exhortationes adhibeat ut . . . per transactionem . . . lis componatur (can. 1925). Er kann das vor, bei oder nach dem Beginn des Prozesses

versuchen (can. 1925). Er wird allerdings mit Vorteil den Versuch nicht selbst unternehmen, sondern einem Priester übertragen (can. 1925). Für den Vergleich gelten die lokalen weltlichen Gesetze, falls sie nicht dem Kodex widersprechen (can. 1926). Die Parteien können aber auch einen andern Weg einschlagen, um den Prozeß zu vermeiden. Sie können einen Vertrag eingehen und Schiedsrichter wählen. Wenn der Schiedsrichter nach dem Gesetz richtet, ist er ein arbiter; wenn nach Billigkeit, ein arbitrator (can. 1929). Wenn es sich um eine kirchliche Sache handelt, sind keine Laien als Schiedsrichter zugelassen (can. 1931). Die Formulierung der einzelnen Kanones zeigt sofort, daß man es hier nur mit einem *Bestandteil* einer großen Prozeßordnung zu tun hat; das macht der can. 1932 vollends deutlich: wenn die Parteien weder zum Vergleich noch zum Schiedsgericht ihre Zustimmung geben, muß der Streit durch formales Urteil erledigt werden. Die beiden Abschnitte sind also nicht mehr als ein Vorspiel; der Vergleich und das Schiedsgericht stehen keineswegs im Mittelpunkt; sie sind im Vergleich mit andern Rechtsbüchern nur etwas stärker hervorgehoben. Man braucht nur an das weltliche Friedensrichteramt zu denken, um zu sehen, daß hier kein wesentlicher Unterschied besteht.

Wie die römisch-katholische Kirche ihr Prozeßrecht versteht, zeigen die einleitenden Canones zum Prozeßrecht (can. 1552 ss.). *Nomine iudicii ecclesiastici intelligitur controversiae in re de qua ecclesia ius habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico legitima disceptatio et definitio* (can. 1552). Im folgenden Kanon wird dies Recht näher umschrieben: *ecclesia iure proprio et exclusivo cognoscit: 1. de causis quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas; 2. de violatione legum ecclesiasticarum deque omnibus in quibus inest ratio peccati, quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum orrogationem; 3. de omnibus causis sive contentiosis sive criminalibus quae respiciunt personas privilegio fori gaudentes*. Diese Bestimmungen grenzen einen Bereich aus, in dem die Rechtsprechung der römisch-katholischen Kirche anerkannt werden muß; in diesem Bereich darf keine andere Obrigkeit gelten. Es ist klar, daß in diesem Fall die katholische Kirche selbst als Obrigkeit gedacht werden muß, und die ganze Konzeption des Codex muß von diesem Begriff ausgehen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß ein moderner Kommentator des kanonischen Rechtes die verpflichtende Wirkung des Gesetzes überhaupt, des kanonischen aber im besonderen, unter Anrufung von Röm. 13, 1-2, 5 umschreibt¹⁾!

¹⁾ *Raoul Naz, Traité de droit canonique I, 1, Paris 1946, p. 105: l'obéissance à la loi est une obligation de conscience. Tout pouvoir vient de Dieu, par conséquent*

Dieses Prozeßrecht ist von unserer Stelle weit entfernt, es steht sogar im Gegensatz zu ihr. Es ist nicht dasselbe, ob die Kirche ‚ex iure proprio‘ Klagen entgegennimmt und zu Gerichte sitzt oder ob Streite innerhalb der Gemeinde verglichen und geschlichtet werden. Von I. Kor. 6 her müßten – um das mindeste zu sagen – die Kanones 1925–35 den Ausgangspunkt des kirchlichen Prozeßrechtes bilden¹⁾.

b) *Die protestantische Auslegung.* Wenn es schwierig war, die protestantische Exegese des 19. Jahrhunderts zu gliedern, so gilt das genau so für das 20. Jahrhundert. Die Kommentare haben noch weniger als früher das Gepräge einer bestimmten Konfession oder einer bestimmt gerichteten Frömmigkeit. Sie sind noch mehr als früher Forschung und Äußerung einzelner Theologen und geben deren Ergebnisse und Meinungen wieder. Sie lassen sich darum schwer zu Gruppen zusammenfassen.

Immerhin sind der protestantischen Auslegung seit dem Beginn des Jahrhunderts gewisse Gemeinsamkeiten eigen. Sie liegen darin, daß a) in steigendem Maß der Gemeindegedanke betont wird, daß b) dem Gericht der Heiligen in der Gemeinde mehr und mehr ein positiver Sinn abgewonnen wird, daß c) die Frage nach der Bedeutung des Gerichts über Welt und Engel erneut aufgenommen wird und daß d) das Problem des Rechtsverzichtes neu angefaßt wird²⁾. Diese vier Punkte seien der Reihe nach besprochen.

toute loi édictée par un pouvoir légitime vient d'un représentant de Dieu et à ce titre elle oblige en conscience (Rom., 13, 1–2, 5).

¹⁾ Die Church of England kennt noch heute kirchliche Gerichtshöfe. Sie haben nur über rein geistliche Angelegenheiten zu urteilen: Fragen der Lehre, des Rituals und der Zeremonien, Fälle von Pflichtvergessenheit unter der Geistlichkeit. Auch in Fragen des Kirchenbaus sind sie zuständig. Die praktische Bedeutung dieser Gerichtshöfe ist gering. Vgl. *G.K. A. Bell*, Eine kurze Darstellung der Kirche von England, Gotha 1934, p. 53. Diese Gerichtsbarkeit mag ihre Berechtigung haben; die Verwirklichung von I. Kor. 6 ist auch sie nicht, da sie ausschließlich administrativer Art ist. Man könnte diese englischen Gerichte als kirchliche Verwaltungsgerichte bezeichnen.

²⁾ In den Kommentaren, die sich in erster Linie mit philologischen Fragen beschäftigen, werden diese Änderungen natürlich viel weniger sichtbar. Sie setzen die Fragestellungen des 19. Jahrhunderts fort. *J. Weiss*, Der erste Korintherbrief, Meyer 9. Aufl. 1910, p. 145 ss.; *H. Lietzmann*, An die Korinther I/II 1931³, 1949⁴ (ergänzt durch *W.G. Kümmel*), p. 25 ss. Interessant ist die Aussage bei Weiss, daß v. 9 ein Stück des „ungeschriebenen (oder geschriebenen?) Katechismus des Urchristentums“ sei. – Der Frage der Einheitlichkeit des Textes, die bereits im 19. Jahrhundert gelegentlich erwogen worden war (Baur), wird vermehrte Aufmerksamkeit zugewendet. Man will etwa die Perikope vv. 1–11 als späteren Zusatz erklären, weil sie

1) Die Forderung, nicht vor den Heiden zu streiten, ist im Laufe der Auslegung meist als Forderung an den einzelnen dargestellt worden. Man fragte in erster Linie: Welche Pflicht ergibt sich aus diesem Text für den einzelnen Christen? In neuerer Zeit verschiebt sich die Darstellung etwas; ohne daß die Frage an den einzelnen aufgehoben würde, wird die Forderung als Forderung an die Gemeinde dargestellt. *Philipp Bachmann*¹⁾, Professor für systematische Theologie in Erlangen, hebt hervor, daß v. 1 nicht bloß eine Feststellung eines Tatbestandes, sondern ein Werturteil enthalte; dann schreibt er: Paulus rechnet das Vorkommen der ganzen Gemeinde als Tadel an. Wenn es auch um den Fehler eines Individuums gehen mag, so betrachtet Paulus die Sache doch „als Frucht und Merkmal des gemeindlichen Lebensstandes“. Bachmann legt also stärker als seine Vorgänger das Gewicht darauf, daß die ganze Gemeinde sich im Irrtum befinde. Noch deutlicher hebt es *Adolf Schlatter*²⁾ hervor, daß es bei den Forderungen des Paulus um die Gemeinde als Ganzes gehe. Für den Griechen war es zwar das Selbstverständliche, das staatliche Gericht anzurufen. Für den aber, der in der jüdischen Überlieferung stand, bedeutete es eine ‚Kühnheit‘. Paulus will die jüdische Tradition auch in der Christengemeinde fortgesetzt haben; und er hat guten Grund dazu. Denn wieviel mehr Grund haben die Christen, über ihrer Besonderheit gegenüber der Welt zu wachen. „Hätten die Korinther davon ein deutliches Bewußtsein, was ihnen damit gewährt sei, daß die Gemeinde sie bei sich aufgenommen hatte, in welchem Verhältnis sie als Glieder der Gemeinde zu Gott stehen und in welchem Gegensatz sie dadurch zu den andern gebracht seien, so wäre es nicht möglich, daß sie ein Urteil über ihr Tun nicht bei der Gemeinde, sondern bei ihren Widersachern suchten.“ Schlatter räumt durchaus ein, daß Paulus Röm. 13 den Staat anerkenne und würdige. „Er sieht in allem, was der Mensch erlebt und seine Geschichte hervorbringt, die Hand des schaffenden und regierenden Gottes. Aber mit diesem Urteil verband sich nie die Preisgabe der Selbständigkeit der Gemeinde.“ Auch von späteren Kommentaren wird die Selbständigkeit der Gemeinde immer wieder betont. „Paulus fordert, daß die Ge-

den Zusammenhang zwischen 5 und 6, 12 störe (erörtert bei Weiss, op. cit., p. 145); *Hawkins*, *The Recovery of the historical Paul* 1943, p. 70 sieht die vv. 9–11 als spätere Zufügung ab. *Delafosse* sucht vollends verschiedene Quellen zu sondern (vgl. *Allo*, op. cit., p. 132).

¹⁾ Der erste Brief an die Korinther, Kommentar zum NT, herausgegeben von Zahn, Leipzig 1905, p. 230 ss.

²⁾ Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart 1934, p. 188 ss.

meinde stark genug sein muß, solchen Streit in sich selber auszutragen und zu beseitigen.“ „Und diese Weisung leitet sich her aus seinem Wissen um die Gemeinde als die Stiftung Gottes in der Welt, die der Anfang einer neuen Menschheit, eine neue Bruderschaft der Heiligen sein soll“¹⁾. „Paulus sieht die heilige Ekklesia von der Höhe des königlichen priesterlichen Geschlechts, das Satan unter die Füße kriegt (Röm. 16, 20), heruntersinken auf das Niveau einer religiösen Institution, in der man der Sünde gegenüber genau so dran ist, wie überall in der Welt . . . man wagte nicht als Kirche ein sozialer Organismus zu sein mit dem Willen Jesu und den Kräften der zukünftigen Welt als Verfassung“²⁾.

2) Auch in der neueren protestantischen Auslegung bleibt man um die an sich notwendige Einschränkung des Textes von Röm. 13 her sehr und nur allzusehr besorgt. Vor allem bei Lutheranern trifft man die alt-hergebrachte Vorsicht. *Wendland* hilft sich z. B. folgendermaßen: „Paulus gibt hier nicht eine allgemeine grundsätzliche Lösung der Frage, wie sich die Gemeinde zur staatlichen Rechtsordnung zu stellen habe. Er gibt nur eine Weisung in diesem ganz bestimmten Falle.“ „Paulus leugnet an unserer Stelle nicht die Herkunft des Staates aus dem Willen Gottes noch auch seinen Beruf, das Böse zu strafen.“ „Wir haben hier nicht ein Streben nach Aufhebung des Staates vor uns, sondern die Kritik der Gemeinde, die noch nicht recht weiß, was sie selber ist und soll.“³⁾ Diese Einschränkungen sind zwar nicht das einzige, das *Wendland* zu schreiben hat. Man kann auch nicht sagen, daß sie anfechtbar wären. Sie hemmen bloß das Positive, das zu sagen wäre und geben seiner Erklärung etwas Unfreies. Es dürfte im übrigen auch eine Übertreibung sein, wenn *Jean Héring* sagt: „Paul pense que l'état romain a réellement reçu de Dieu la mission de maintenir la paix et la justice dans le bassin méditerranéen“⁴⁾. Paulus hätte diesen Satz kaum so formulieren können.

Neben dem Fortbestehen dieser Einschränkungen beginnt sich auch eine andere Betrachtung der Stelle geltend zu machen. Immer mehr wird deutlich, daß Röm. 13 zwar seine volle Berechtigung hat und behalten muß, daß aber nicht die Erhaltung des römischen Staates die Hauptsorge des Paulus ist. Gerade wer die Gemeinde als besondere und

1) *Heinz-Dietrich Wendland*, Die Briefe an die Korinther, NT deutsch, Göttingen 1948⁵, p. 34.

2) *Werner Meyer*, Der I. Brief an die Kor., Prophezei, Zürich 1947, p. 196.

3) op. cit., p. 34.

4) La première ép. de S. Paul aux Corinthiens, 1949, p. 43.

eigenständige Einheit ernst nimmt, wird zu einem andern Ergebnis geführt. Gemeinde und Staat müssen als wesensverschiedene Größen voneinander getrennt und aufeinander bezogen verstanden werden. Wenn man im v. 1 Paulus von der Würde der Gemeinde gegenüber der Welt her argumentieren läßt, muß man auch die Forderung des Gemeindegerichts besser zur Geltung bringen. Das ist auch tatsächlich geschehen. Es mag sein, daß die Erschütterung der Kirchen seit dem Beginn des Jahrhunderts dazu das ihrige beigetragen hat.

Bachmann verwundert sich, daß Paulus die römischen Richter ‚Ungerechte‘ nenne. Er kommt zum Schluß, daß Paulus „die Rechtsorganisation als Ganzes meinen müsse und nicht einzelne Richter“; „keine Anzweiflung des formellen Verfahrens, wohl aber eine Verneinung der Fähigkeit des weltlichen Rechts, Streitfragen in einem dem christlichen Sinne entsprechenden Geiste zu lösen“. Bachmann ist der Meinung, daß sich das schiedsgerichtliche Verfahren (*διακρίβειν*) sittlich vom gerichtlichen Verfahren (*κρίβειν*) unterscheide; der Schiedsrichter ist eben in erster Linie auf die Versöhnung der Gegner bedacht¹⁾. Im Kommentar von *Arch. Robertson* und *Alfr. Plummer*²⁾ wird die Lehre des Paulus folgendermaßen zusammengefaßt: Obey the criminal courts, but do not, go out of your way to invoke the civil courts, is a fair, if rough, summary of his teaching³⁾. Noch stärker drückt sich *Adolf Schlatter* aus. Die Überschrift über seine Auslegung lautet: „Die Übertragung der Rechtspflege an die Gemeinde.“ Die Gemeinde soll ihre Aufgabe auch hier wahrnehmen. Sie soll den Streit, der wegen der Dinge dieses Lebens entsteht, beheben können. Im Vergleich zu dem, was im Weltgericht entschieden wird, sind es Kleinigkeiten, „geringfügige Entscheidungen“; aber sie ergeben sich aus der Tatsache, daß die Gemeinde in dieser Welt lebt und darum müssen auch sie ernst genommen werden. Jedes Glied der Gemeinde kann diesen Dienst versehen; es gibt in der Gemeinde keine ἐξ., es sind alle ἄγιοι. In der Gemeinde muß der schiedsrichterliche Spruch gelten, „der Frieden stiftet“. „Weil das *διακρίβειν*, der schiedsrichterliche Spruch, unerreichbar bleibt, kommt es zum *κρίβεισθαι*, zum Hader, bei dem der eine Bruder dem andern Unrecht vorwirft. Nun kann freilich der Streit nur noch durch den Machtspruch eines Trägers der staatlichen

¹⁾ op. cit., p. 226 u. 233.

²⁾ A critical and exegetical commentary on the first epistle of St. Paul to the Cor.; The international critical commentary, Edinburgh 1914², p. 110 ss.

³⁾ Für die Zeit des Paulus stimmt diese Formulierung nicht ganz. Statt ‚criminal courts‘ müßte es ‚magistrat‘ heißen.

Gewalt beendet werden, der die Brüder zwingt, miteinander Frieden zu halten. Damit ist aber der Brudernamen verleugnet¹⁾. *Werner Meyer* behandelt die vv. 4–6 vollends unter dem Titel „Trennung von Kirche und Staat“. „Die ‚christliche Öffentlichkeit‘, schreibt er, ist längst wieder heidnisch genug, um helle Schadenfreude zu empfinden über jede die öffentliche Rechtspflege benötigende Schwachheit der Christen.“ Er versteht die „eigene Gerichtsbarkeit der Heiligen“ folgendermaßen: „Und zwar verlangt Paulus nicht eine eigentliche amtliche Institution der Rechtspflege, sondern eine Mobilisation der helfenden Kräfte von Fall zu Fall. Paulus ruft nicht nach einem ständigen Gericht unter den Heiligen, sondern nach den Weisen, d. h. Männern, denen so viel Reife beschieden ist, daß sie sich ohne weiteres von Fall zu Fall zum Schiedsrichter eignen. Die Einrichtung eines Gerichtes, die Bestallung von Richtern auf lange Sicht würde ja eben bedeuten, daß man der Kraft der in der Gemeinde wirkenden Gnade nicht voll vertraute, daß man also wieder ein Stück weit in das Schema dieser Welt sich begeben hat.“²⁾ Damit hat es sicher seine Richtigkeit, doch ist es wiederum übertrieben. Der ‚Weise‘, von dem die Rede ist, ist gerade wenn er dem jüdischen Laienrichter entspricht, nicht bloß der im einzelnen Fall Berufene, sondern der, welcher sich zu solchem Dienst in der Gemeinde als geeignet und zuverlässig erwiesen hat. Warum soll es nicht einen derartigen Diener in der Gemeinde geben? Selbstverständlich ist, daß das nicht einer ‚amtlichen Institution der Rechtspflege‘ gleichkommt. Aber die beiden Möglichkeiten, die Meyer beschreibt, sind nicht die einzigen, sondern sind Extreme.

3) *Kolwev* in den vv. 2–3 verstehen viele der neueren Ausleger als ‚herrschen‘ und nicht im engeren Sinne als ‚richten‘: the saints are to share in the final perfection of the messianic reign of Christ (Robertson und Plummer).

*Martin Dibelius*³⁾ faßt dagegen *σο.* im engeren Sinn. Zur Erklärung von v. 3 gibt er neue Anregungen. Der Gedanke, daß die Heiligen die Engel richten werden, ist im Judentum wie gesagt⁴⁾ nicht ausdrücklich belegt. Dibelius meint, daß zwei Vorstellungen zu seiner Entstehung zusammengewirkt haben: einmal die Erwartung, daß die Frommen die Welt richten werden und dann die Ansicht, daß die Staaten von Völker-

1) Paulus, der Bote Jesu, p. 194.

2) *op. cit.*, p. 203, 206, 204.

3) Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, p. 9 ss.

4) S. o., p. 11 s.

engeln regiert werden. Beide Vorstellungen waren im Judentum weit verbreitet; sie wurden beide kombiniert, und so kam man zum Gedanken des Engelgerichtes. Möglicherweise hat dabei auch die Umdeutung von Ps. 149, 9 eine Rolle gespielt. Wenn man nämlich dort unter den Königen und Edlen Engel versteht, befindet man sich in nächster Nähe von I. Kor. 6, 3. Einige Texte bezeugen uns, daß bereits im Judentum der Psalmvers in dieser Weise umgedeutet worden sein muß. Paulus hat ihn also vielleicht in seiner neu gedeuteten Form bereits vom Judentum her gekannt. Er hat allerdings auch selbst Stellen, an denen ursprünglich von Engeln nicht die Rede war, ins Angelologische umgedeutet (vgl. Jes. 45, 22 und Phil. 2, 10; Ps. 109, 1 und I. Kor. 15, 24). Auch *Oscar Cullmann* vertritt die Ansicht, daß mit den Engeln in v. 3 die Völkerengel gemeint seien; er schreibt: „Auch I. Kor. 6, 3 beweist, daß nach urchristlicher Anschauung unsichtbare Engelmächte hinter den irdischen Staaten stehen. Denn nur von dieser Annahme aus hat es einen Sinn, wenn Paulus seine an die Kirche gerichtete Ermahnung, die Staatsgerichtshöfe für Prozesse unter Christen zu meiden, mit dem Hinweis darauf rechtfertigt, daß die Glieder der Kirche am Ende der Tage die ‚Engel‘ richten werden“¹⁾. Es fragt sich allerdings, ob Paulus wirklich diesen Zusammenhang im Sinne gehabt hat. Es geht ihm in den vv. 2–3 nicht darum, die Überlegenheit der Christen über den Staat, sondern ihre Fähigkeit zu richten, zu erweisen. Auch bezeichnet er die Engel nicht näher; so geläufig wird aber die Vorstellung der ‚Staatsengel‘ nicht gewesen sein, daß man ohne weiteres daran gedacht hätte.

Dem Begriff *κόσμος* wendet sich Héring mit besonderer Aufmerksamkeit zu. Bisher hatte man darunter meist ‚die ungläubigen Menschen‘ verstanden. Héring deutet aber bestechend: ‚die kosmischen Mächte‘; Menschen können es nicht sein: „même si l'on admet une résurrection des infidèles ce que Paul ne fait pas, leur sort est réglé d'avance“²⁾. v. 2 wird ihm also mit v. 3 fast gleichbedeutend. Unter den Engeln versteht er die *στοιχεῖα*, die *ἀρχαί* und alle andern Engel, „qui se sont opposés sans avoir été mauvais dans les anciens temps au christianisme en crucifiant le seigneur“. Auch die Völkerengel zählt er darunter³⁾.

Die meisten Kommentare sind sich darüber einig, daß unter den ‚Engeln‘ nicht bloß die bösen Engel zu verstehen seien, sondern die

¹⁾ Christus und die Zeit, Zürich 1946, p. 171. Siehe auch oben p. 12 und 46.

²⁾ op. cit., p. 44.

³⁾ Dadurch daß die Völkerengel unter alle andern Engel gerechnet werden, verliert v. 3 allerdings die besondere Zuspitzung, die Cullmann ihm geben will.

Engelmächte überhaupt. Auch *κόσμος* erhält mehr und mehr umfassendere Bedeutung. *E. Dinkler*¹⁾ identifiziert den Ausdruck mit *ἄων οὔτος*; er will damit sagen, daß in v. 2 nicht ein indifferenten, rein kosmologischer, sondern ein theologisch gefaßter, eschatologischer Weltbegriff vorliege. *Κόσμος* hat seiner Meinung nach etwa die Bedeutung von ‚Sphäre des Unglaubens‘.

4) Wenn im 19. Jahrhundert die Forderung nach Rechtsverzicht Schwierigkeiten bereitet hatte, so finden wir jetzt wieder ein positiveres Verhältnis dazu. Bachmann schreibt zu v. 7: „Das natürliche Gefühl wird freilich jederzeit auf v. 7 antworten wollen, weil ich mein Recht nicht preisgeben kann. Der natürliche Verstand greift vielleicht noch tiefer: weil auf dem Rechte die gemeinsame Wohlfahrt und die Möglichkeit des Zusammenlebens ruht. Aber das Evangelium, das für das natürliche Denken Torheit ist, fordert auch für Paulus als Triumph demütiger, alles duldender Liebe und gottesstarken Glaubens den Verzicht aufs Recht, in der Gewißheit, daß damit die sittliche Welt durchaus nicht zerstört, sondern jener Verzicht vielmehr von Gott zum Aufbau einer höheren Welt vollendeter Sittlichkeit verwendet werden kann (p. 240).“

Karl Barth behandelt unsere Stelle im Zusammenhang des Problems der Notwehr. Er führt sie an, um das Gewissen zu schärfen und zu zeigen, daß die Notwehr nicht ohne weiteres des Menschen Recht sei. Der Text scheint ihm folgendes zu sagen: „Merkwürdig: nun sind die in einen normalen *Rechtsstreit* Verwickelten – von Notwehr im andern Sinne ist noch gar nicht die Rede, geschweige denn von Notwehrtötung! – und offenbar die Angegriffenen nicht weniger als die Angreifer, nun sind legale Kläger und Angeklagte miteinander schon als solche, einfach indem sie gegeneinander prozedieren, ‚Ungerechte‘, jenen Heiden (in v. 1) gleich, vom Reiche Gottes ausgeschlossen!“ „Paulus hält sogar eine in der denkbar legalsten Weise ausgeübte ‚Notwehr‘ schon in ihrer Wurzel für durch das Gebot Gottes . . . ausgeschlossen“²⁾. Barth stellt also das Recht auf Widerstand mit allem Nachdruck in Frage. Damit entspricht er sicher der Absicht des Textes, und es ist das Bedeutsame an seiner Betrachtung, daß er diese Absicht voll hervortreten läßt. Die Gedankenverbindung ist bei ihm allerdings trotzdem fragwürdig.

Notwehr ist ja nicht illegale Rechtsnahme, sondern legale Aufhebung des Rechtes. Der Schluß Barths lautet: wenn legale Rechtsnahme aus-

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1952, 2, p. 170.

2) Kirchliche Dogmatik III, 4, p. 490.

geschlossen ist, wieviel mehr ist es illegale Rechtsnahme. Dieser Schluß a minore ad maius beweist aber nur, daß Blutrache und Selbsthilfe, nicht aber daß Notwehr ausgeschlossen ist. Um unser Gewissen in Beziehung auf die Notwehr zu schärfen, müßte man eher von der Bergpredigt ausgehen: wenn uns gegen Feinde *Liebe* geboten ist, wieviel weniger sollen wir uns gegen sie *wehren*.

Zum Abschluß dieses letzten Kapitels der Auslegungsgeschichte sei noch eine Arbeit besprochen, die erst vor kurzem erschienen ist. *Erich Dinkler* hat nämlich unsere Stelle zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht; ihr Titel lautet: *Zum Problem der Ethik bei Paulus; Rechtsnahme und Rechtsverzicht (I. Kor. 6, 1–11)*¹⁾. Dieser Titel zeigt bereits, worauf der Verfasser das Gewicht legt: weniger auf die materielle Forderung des Apostels, als auf die grundsätzlichen Fragen paulinischer Ethik, wie sie an einem konkreten Beispiel sichtbar werden. Im ersten Teil gibt Dinkler eine Paraphrase des Abschnittes. Er weist auf den Zusammenhang hin, in dem die Verse stehen. ‚Glaube und Welt‘ sei das Thema, das Paulus seit Kapitel 5 behandle. Wenn die Heiden ‚ungerecht‘ heißen, so sei damit ein traditioneller Terminus aufgenommen. Es wird ihnen nicht die Rechtlichkeit abgesprochen; es geht also ‚um die von Gott nicht Gerechtfertigten und deshalb nicht moralisch, sondern theologisch Ungerechten‘. Das beweist schon die Gegenüberstellung der Heiligen, die ja auch nur im eschatologischen Sinn heilig sind. Mit *κόσμος* ist ein eschatologischer Weltbegriff gemeint: die vom Ungläubigen zur Macht gegen Gott erhobene Sphäre, deren Macht der Ungläubige verfallen ist. Die *ἄγγελοι* werden nicht erklärt. *Σοφός* erklärt sich aus dem jüdischen *חכם*-Titel. v. 6 zeigt, daß Paulus in den ersten Versen nicht Rechtshändel als solche kritisiert, sondern bloß das Rechtsuchen bei Heiden. Darüber gehen die vv. 7–8 hinaus: das Rechtsuchen *überhaupt* wird abgelehnt. ‚Beide Lösungen werden als Fragen der Gemeinde vorgelegt und stehen als Fragen zunächst unausgeglichen nebeneinander.‘

Die vv. 9–11 sind der Abschluß der beiden vorgetragenen praktischen Lösungen. Gemäß der paulinischen Ethik argumentieren sie ‚aus der Soteriologie, ja aus dem Sakrament heraus‘. Mit den *ἄδ.* in v. 9 sind wie in v. 1 die Ungläubigen gemeint und nicht nur moralisch Ungerechte. Das folgende ‚irret euch nicht . . .‘ will dann sagen: nicht nur diese Ungläubigen, sondern auch die Unrechttuenden in der Gemeinde sind vom

¹⁾ Zeitschrift für Theologie und Kirche 1952, 2, p. 167 ss.

Reiche Gottes ausgeschlossen. „Es sind also in den beiden Sätzen, die den Ausschluß von der kommenden Gottesherrschaft in Erinnerung bringen, zwei verschiedene Existenzmöglichkeiten gemeint: 1. die *ἀδ.* als *ἄπιστοι* und 2. die durch *ἀδικεῖν* ihr Christsein infragestellenden Gemeindeglieder, welche somit trotz ihres Getauftseins zu *ἄδικοι* und *ἄπιστοι* werden.“ v. 11 redet dann von der Taufe.

Im zweiten Teil behandelt Dinkler die theologischen Implikationen, die der Text in sich birgt. Er hebt hervor, daß auch dieser Text unter der Doppelforderung in Kapitel 5 ‚Ihr sollt euch nicht der Welt eingliedern‘ und ‚Ihr sollt nicht aus der Welt herausgehen‘ zu betrachten sei; denn auch die konkrete Antwort, die der Apostel im 6. Kapitel im Blick auf das Rechtswesen der heidnischen Antike und der christlichen Teilnahme daran gibt, zeige eine prinzipielle Doppelung. Zwei Positionen: 1. Christen als Richter unter Christen und 2. Rechtsverzicht aus Liebe und Vergebung stehen nebeneinander. Es handelt sich – und diese Feststellung ist Dinkler äußerst wichtig und wird von ihm ständig wiederholt – nicht „um Prinzipienfragen des Rechts, sondern um anthropologische Fragen, . . . um eine radikale Durchdenkung der in der *πίστις* und dem *πνεῦμα* dem Christen auferlegten Bindung, aus der Rechtfertigung durch Gott und nicht aus dem Recht der Welt zu existieren (p. 175)“. Es geht Paulus um die „Reinerhaltung der Kirche als Leib Christi und nur innerhalb dieses Fragenkomplexes wird das Problem der Rechtsgemeinschaft mit den Heiden aufgenommen (p. 176)“. Dinkler betont weiter, daß das materielle Resultat der ersten ethischen Lösung, die Paulus bietet, also die Mahnung, weise vermitteln zu lassen, weniger interessant sei; das Bedeutsame daran sind „die theologischen Resultanten, die in dem eschatologischen Verständnis von Mensch und Welt zu erkennen sind und in dessen Bedeutung für alles Grundsätzliche im Praktischen“. Wer das materielle Resultat einzig im Auge behält, macht im Gegenteil den Fehler, daß er die Absicht des Paulus in der Errichtung einer Institution sieht, während Paulus ja nicht ein neues Rechtssystem will, sondern Christen als Richter verlangt, nicht ein verchristlichtes Recht, sondern eine personale Veränderung des Rechtslebens durch Beteiligung der Christen. Die zweite Lösung, die Paulus bietet, stellt eine Radikalisierung der ersten dar; sie ist den Antithesen in der Bergpredigt vergleichbar. Wie dort steht sie aber nicht *im Gegensatz* zum Gesetz, sondern stellt die eigentliche Intention des Gesetzes heraus. So wird auch hier die Absicht der v. 1–6 erst in den vv. 7–8 in ihrer Radikalität sichtbar. Materiell dürfen wir auch bei der Forderung nach Rechtsverzicht nicht stehen bleiben. Regel kann

sie nicht sein; gesetzlich geforderter Rechtsverzicht käme der Entrech-
 tung gleich. Paulus fordert eben hier wie dort nicht eine institutionelle
 Reform, sondern eine existentielle Wandlung! Aus dieser Wandlung her-
 aus wird der Christ erst die Entscheidung treffen, welche der beiden Mög-
 lichkeiten – Rechtsnahme oder Rechtsverzicht – er ergreift. Keine von
 ihnen ist als Gebot kodifizierbar; dadurch würden sie gerade verfälscht;
 die Entscheidung zwischen ihnen muß vielmehr im Hinblick auf den
 Nächsten frei gewählt werden können. Paulus selbst hat sich nicht an
 seine eigenen ‚Gebote‘ in I. Kor. 6 gehalten, und das beweist uns, daß
 wir hier nicht auf eine bestimmte Lösung, sondern auf die Entscheidung
 in der Begegnung mit dem Nächsten verwiesen werden.

Im dritten Teil setzt sich Dinkler mit zwei Bedenken auseinander, die
 dem modernen Leser in unserm Text zu schaffen machen: a) Ist diese
 Ethik nicht an eine mythologische Eschatologie gebunden? und b) Hebt
 nicht die sakramentale Motivation die ethischen Folgerungen durch ihren
 Magismus auf? Das erste Bedenken wird dahin beantwortet, daß die
 mythologische Eschatologie nicht „Basis, sondern bloß Ausdrucksform
 des eschatologischen Existenzbewußtseins sei“. Das zweite Bedenken
 stellt sich mit v. 11. Alle drei Verben gehen nach Dinkler auf die Taufe.
 Paulus will also sagen: seid nicht ungerecht, denn ihr seid durch die Taufe
 gerecht gemacht. Sakrament und Paränese sind nicht magisch mitein-
 ander verbunden. Paulus verbindet vielmehr mit der ihm eigenen Logik
 Indikativ und Imperativ. Man muß diese Spannung dialektisch verstehen,
 darf aber nicht übersehen, daß sie mit der geschichtlichen Entwicklung
 der urchristlichen Taufpraxis zusammenhängt; Sakrament und Parä-
 nese, Indikativ und Imperativ waren da von jeher verbunden. Die For-
 mel im v. 8 wird einer alten Taufformel entsprechen. Paulus fand die
 urchristliche Taufpraxis vor und versuchte ihr Ergebnis theologisch zu
 interpretieren. Seine Interpretation ist gerade darin bedeutsam, daß sie
 über den Magismus hinausgeht.

Die Erwägungen Dinklers sind durchaus beachtenswert. Es ist sicher
 richtig, daß es Paulus in erster Linie darauf ankommt, daß sich der
 Mensch in radikalem Gehorsam unter Gott und gegenüber dem Nächsten
 versteht. Er verbindet die beiden Abschnitte einleuchtend, wenn er den
 zweiten als die Radikalisierung des ersten darstellt und sie nicht zuein-
 ander in Gegensatz treten läßt. Damit ist – sicher Paulus entsprechend –
 alle Consilientheologie ferngehalten. Aber seine Darlegungen sind doch
 unbefriedigend. Ist es wirklich richtig, den materiellen Gehalt des Ab-
 schnittes derart in den Hintergrund treten zu lassen? Zweifellos will

Paulus nicht *bloß* eine institutionelle Änderung herbeiführen, zweifellos will er das Recht-suchen-wollen in seiner Wurzel anfassen. Aber das geht nicht nur dann aus dem Text hervor, wenn man jeden Gedanken an eine besondere Ordnung der Gemeinde fernhält. Eben jene Wandlung des Menschen, der sich selbst im Glauben recht versteht, wird auch im Leben und in der Ordnung der Gemeinde sichtbar werden. Dadurch, daß Dinkler kaum je auf die Bedeutung der Gemeinde eingeht, verschiebt sich ihm die Problematik allzusehr ins Allgemeine. Rechtsnahme und Rechtsverzicht, Glaube und Welt sind die Gegensätze, in denen sich für ihn alles bewegt. Es geht aber auch um die Gegensätze von Gemeinde und Welt, von Rechtsnahme bei den Heiden und Vermittlung in der Gemeinde. Um den bloßen Gegensatz von Rechtsnahme und Rechtsverzicht kann es in I. Kor. 6 nicht gehen. Dinkler stellt die vv. 1–6 als Erlaubnis zur Rechtsnahme in der Gemeinde dar. Das Gericht in der Gemeinde kann aber nur den Charakter eines privaten Schiedsgerichtes, einer Vermittlung haben. Es kam also in erster Linie auf Versöhnung der Gegner, nicht auf Rechtsprechung an. Es ist also nicht richtig zu sagen, daß Paulus die Rechts-händel erst von v. 7 an ablehne, vorher aber die Rechtsnahme anerkenne. v. 7 ist bereits in den Versen 1–6 angelegt. Die Entscheidung innerhalb der Gemeinde ist bereits ein Stück weit der Verzicht auf Rechtsnahme.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich bei Dinkler die reformatorische Auslegung von Melancthon und andern in moderner Form wieder geltend macht. Seine Abhandlung bedeutet darum gegenüber andern Ansätzen der neueren Zeit in gewissem Sinne in der Auslegungsgeschichte einen Rückschritt. Das reformatorische Verständnis vom Verhältnis von Kirche und Staat macht sich bei ihm bemerkbar; es stehen bei ihm nicht Gemeinde und Staat, sondern der einzelne Christ und die Obrigkeit einander gegenüber. Man fragt sich aber, ob dies die einzige Möglichkeit ist, dem Texte noch einen Sinn abzugewinnen.

8. Zusammenfassung

Es hat sich im Verlaufe unserer Darstellung gezeigt, daß die Beurteilung von I. Kor. 6 in hohem Maße vom Gange der Kirchengeschichte bestimmt worden ist. Die äußeren Gegebenheiten haben auf die Exegese eingewirkt und haben die Fragestellungen, die an den Text herangetragen wurden, stark beeinflußt. Lassen wir die hauptsächlichlichen Ergebnisse unserer Untersuchung nochmals kurz an uns vorübergehen.

1. In der Alten Kirche bestand ein kirchliches Gericht; es bildet den realen Hintergrund der Auslegung. Die Quellen zeigen uns, daß dieses Gericht seiner Absicht nach den Mahnungen des Paulus im Korintherbrief entsprochen hat. Es hinderte die Christen, die untereinander uneins waren, vor heidnische Richter zu treten, und verpflichtete sie, den Bischof als Schiedsrichter über ihren Streit anzuerkennen. Dieser verfolgte im Gegensatz zum weltlichen Richter in erster Linie die Absicht, die streitenden Parteien miteinander zu versöhnen. Die Kirchenväter sprechen wiederholt die Aufforderung aus, sich dem kirchlichen Gericht nicht zu entziehen (Cyprian, Origenes).

Ausführliche Behandlungen des Textes finden sich in der ältesten Zeit nur bei Klemens von Alexandrien und Origenes. Klemens spiritualisiert die Stelle; er versteht sie ausschließlich von ihrem zweiten Teile her und sieht in ihr bloß die Mahnung zur Feindesliebe. Origenes weiß dagegen die beiden Mahnungen des Paulus in ihrem Verhältnis zueinander zu würdigen. Er geht auch auf einzelne exegetische Fragen ein. Besonders stark hat sein Gedanke weitergewirkt, daß die Christen dadurch über die Welt und die Engel richten werden, daß die Mühe, die sie an das Evangelium gewendet haben, aufleuchte und die Verdammten beschäme. Er ist auch der erste, der in den ‚Verachteten‘ Glieder der Kirche sieht.

2. Vom 4. Jahrhundert an begann sich die Bedeutung des kirchlichen Gerichtes zu verändern. Während es vorher auf der Freiwilligkeit der Gemeinde beruht hatte, erlangte es jetzt mehr und mehr staatliche Anerkennung. Dadurch kam die kirchliche Gerichtspraxis zu einer Entfaltung, die sie vorher nicht gekannt hatte, gleichzeitig wurde sie aber ihrem Wesen nach der staatlichen Praxis mehr und mehr ähnlich. Zwar suchte die Kirche den Unterschied festzuhalten. Manche Kirchenväter haben ausdrücklich betont, daß in der kirchlichen Jurisdiktion der Gesichtspunkt der Versöhnung maßgebend sein müsse (Basilius, Ambrosius, Augustin). Dennoch gewann der andere Gedanke immer mehr Bedeutung, daß das kirchliche Gericht über ein besseres (göttliches) Recht verfüge als das weltliche. Der Zusammenhang der Jurisdiktion mit dem Rechtsverzicht ging dadurch mehr und mehr verloren, und das kirchliche Gericht war nicht mehr anders, sondern bloß noch um eine Stufe ‚besser‘ als das weltliche. Selbstverständlich wird nicht nur das kirchliche Richten verstaatlicht, sondern zugleich das weltliche Recht verkirchlicht. Die mittelalterliche Verbindung von Kirche und Staat kündigt sich an.

Diese Veränderung zeigt sich auch in der Behandlung einzelner exegetischer Probleme. Chrysostomus legt zwar viel Gewicht auf die Not-

wendigkeit des Rechtsverzichts und gibt ihm eine bemerkenswerte christologische Begründung, aber auch ihm werden geistliches und weltliches Recht zu vergleichbaren Größen. Das zeigt sich u. a. darin, daß er in v. 1 unter den Ungerechten nicht die ‚Ungläubigen‘, sondern schlechte heidnische Richter versteht (vgl. auch Ambrosiaster); dann auch darin, daß er die Vollkommenheit der göttlichen Gesetze, die in der Kirche in Geltung stehen, preist.

Die Exegeten gehen auch auf andere exegetische Fragen ausführlich ein. Das Gericht über die Welt und die Engel wird meistens gleich wie bei Origenes gedeutet und die Verachteten werden fast überall als Glieder der Kirche verstanden. Zu Erwägungen gibt auch das Verhältnis unserer Stelle zu Matth. 19, 28, Luk. 12, 13 und Röm. 13, 1 Anlaß; vor allem die letzte Stelle hat später die Exegeten immer wieder beschäftigt.

3. Die Entfaltung der kirchlichen Gerichtsbarkeit brachte eine starke Belastung des Bischofsamtes mit sich. Bereits Augustin klagte über die Zahl der gerichtlichen Geschäfte, die er zu erledigen habe. Sie kommen ihm zunächst als weltliche Angelegenheiten vor, und er muß sich überreden, um ihnen einen geistlichen Sinn abzugewinnen. Das erklärt sich einerseits aus der Angleichung des geistlichen Gerichts an das weltliche und andererseits aus der mönchisch-asketischen Beurteilung des Weltlichen überhaupt.

Von daher muß die mittelalterliche Betrachtung von I. Kor. 6 verstanden werden. Gregor der Große stellt immer wieder dieselbe Frage: darf sich der, welcher vollkommen im Geistlichen leben will, in weltliche Geschäfte hinabziehen lassen? Die weltlichen Geschäfte sind nicht unwichtig; wer aber nach Vollkommenheit strebt, wird sich nicht damit abgeben. Und er antwortet: Paulus heißt uns in v. 4 ausdrücklich, die Geringen (d. h. aber nach Gregor ‚die Weltweisen‘) zu Richtern einzusetzen. Die Vollkommenen verzichten auf ihr Recht und werden darum überhaupt in keine Händel verwickelt.

Im Mittelalter wurde I. Kor. 6 auch als biblische Begründung der Lehre von den *consilia evangelica* herangezogen. Entsprechend der Unterscheidung von Vollkommenen und Geringen sagte man, daß der Rechtsverzicht bloß den Vollkommenen als Gebot gelte, für die Schwachen sehe Paulus das kirchliche Gericht vor. Die Anfänge dieser Unterscheidung liegen bei Augustin, in ihrer vollständigen Ausgestaltung findet sie sich bei Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin.

Thomas bringt eine neue Fragestellung an den Text heran. Er fragt nämlich: Ist das Prozessieren überhaupt verboten? und inwiefern ist es

erlaubt? Er kommt zum Ergebnis, daß nicht das Prozessieren an sich ohne weiteres schlecht sei – sonst wäre ja das Gerichtswesen überhaupt schlecht – sondern bloß die schlechten Leidenschaften, die zu einem Prozeß führen oder ihn begleiten. Thomas hätte zu dieser Antwort nicht kommen können, wenn er sich noch dessen bewußt gewesen wäre, daß die kirchliche Gerichtsbarkeit anderer Art ist als die weltliche. Seine Antwort steht aber von nun an auch und vor allem bei den Protestanten im Vordergrund.

4. Wo die Reformation durchdrang, wurde die bischöfliche Gerichtsbarkeit abgeschafft. Damit war die reale Grundlage für die Auslegung von I. Kor. 6 verloren gegangen. Die Reformatoren dachten nicht daran, ein neues Gemeindegerecht einzuführen. Die Notwendigkeit eines solchen haben nur die böhmisch-mährische Brüderunität und die Sozianer gesehen. Den Reformatoren galt aber das staatliche Gericht um so mehr als die für den Christen gewiesene Instanz, als sie sich gegen die Wiedertäufer zu wehren hatten, welche die staatliche Gewalt überhaupt ablehnten und jede Beteiligung daran für ‚weltlich‘ hielten.

Die Reformatoren schränken darum stets die Tragweite von I. Kor. 6 durch einen Hinweis auf Röm. 13 ein. Sie betonen, daß Paulus niemals die Staatsgewalt habe in Frage stellen wollen. Sie treten dann mit genau derselben Fragestellung an den Text heran wie Thomas: inwiefern ist das Prozessieren erlaubt? und kommen regelmäßig zur selben Antwort: das Prozessieren ist nicht durchweg verboten. Die Gerichte sind von Gott als Heilmittel eingesetzt; wir sollen zwar zusehen, daß wir nicht krank werden, im Notfall aber das Heilmittel mit Umsicht und Weisheit anwenden. Der dreigliedrige Zusammenhang: Rechtsverzicht – Schlichtung in der Gemeinde – Prozessieren vor dem weltlichen Richter reduziert sich bei ihnen auf die bloße Gegenüberstellung von Rechtsverzicht und Prozessieren. Die Wichtigkeit und die Notwendigkeit des Rechtsverzichtes wird von den Reformatoren verschieden stark hervorgehoben.

Auch in einzelnen exegetischen Fragen ist die neue reformatorische Stellung spürbar. So wird von jetzt an das Wort ‚ungerecht‘ in v. 1 (sicher mit Recht) nicht mehr auf die moralische Ungerechtigkeit der Richter bezogen, sondern auf die Ungerechtigkeit der Heiden vor Gott. Die *βιωτ. κριτ.* werden als Streitigkeiten bezeichnet, deren Wurzel ausschließlich gemeine tadelnswerte Habsucht gewesen sei. Und in den Schlußversen fühlt man eine gewisse Unruhe über die Reihenfolge der Verben, die nicht ohne weiteres der Rechtfertigungslehre entspricht. Neben diesen Besonderheiten, die ihren Grund im Ganzen der reformatorischen Theo-

logie haben, findet sich (vor allem bei den Humanisten) noch eine ganze Reihe treffender exegetischer Bemerkungen.

5. In den folgenden Jahrhunderten ist in den protestantischen Kirchen die Fragestellung der Reformatoren maßgebend geblieben, ja sie wirkt bis zum heutigen Tage nach. Und das ist auch leicht verständlich. Denn die protestantischen Kirchen haben im 16. Jahrhundert eine Gestalt gefunden, die nicht mehr ohne weiteres rückgängig gemacht werden konnte. Die kirchliche Gerichtsbarkeit war und blieb abgeschafft, und ein Ersatz trat auch in späterer Zeit (von den wenigen Ausnahmen, die die Regel bestätigen, abgesehen) nicht an ihre Stelle. Die folgenden Jahrhunderte hatten darum so wenig wie die Reformatoren selbst einen natürlichen Zugang zu der Stelle und waren daher auf das reduzierte und im Grunde sogar negative Verständnis der Reformatoren angewiesen. Immer wieder wird dieselbe Polemik gegen die bischöfliche Gerichtsbarkeit und die Irrlehren der Wiedertäufer vorgebracht. Immer wieder wird nachgewiesen, daß es unter Umständen auch erlaubt sei, vor staatlichem Gericht einen Prozeß zu führen.

Die protestantischen Exegeten des 17. Jahrhunderts haben auf verschiedene Weise versucht, der Stelle dennoch eine applicatio abzugewinnen. Pareus z. B. spricht vom kirchlichen Frieden, den weise Männer vermitteln sollen. Immer aber haftet ihren Darlegungen etwas Gesuchtes an. Einzig John Lightfoot ist mit einem ebenso genialen wie fragwürdigen Gedanken alle Schwierigkeiten, die ein Protestant bei I. Kor. 6 empfinden kann, losgeworden. Er deutet nämlich die vv. 2-3 als Weissagung auf das konstantinische Zeitalter. D. h. also, daß die Mahnung des Paulus nur vorübergehend gültig war. Jetzt ist die Weissagung erfüllt, wir stehen in einem neuen Zeitalter. Lightfoot bemüht sich auch darum, die Zusammenhänge von I. Kor. 6 mit dem Spätjudentum nachzuweisen.

Den Protestanten gegenüber verteidigen die römisch-katholischen Kommentare die kirchliche Gerichtsbarkeit in ihrer mittelalterlichen Gestalt. Es geht ihnen vor allem darum, zu zeigen, daß der Kirche Jurisdiktionsgewalt zukomme. Sie beweisen das aus v. 3: wenn Paulus sagt, *wir* werden richten, so meint er damit sich und seine legitimen Nachfolger, d. h. die Bischöfe. Die Besonderheit kirchlicher Rechtsprechung wird aber auch bei ihnen nicht in der Versöhnung der Streitenden gesehen, sondern bloß im besonderen göttlichen Anspruch der Kirche. Der Zusammenhang zwischen v. 1 und v. 7 geht verloren. Selbstverständlich versuchen die Kommentare auch möglichst viele Vorteile aus v. 11 zur Bestreitung der Rechtfertigungslehre zu ziehen.

6. Die Pietisten zeichnen sich bloß dadurch aus, daß sie die Unvereinbarkeit christlicher Liebe mit Streit um irdische Dinge stärker als andere hervorheben. Bei den Übergangstheologen und Rationalisten stehen die vv. 2–3 im Mittelpunkt des Interesses. Der darin enthaltene Gedanke mußte ihnen absonderlich vorkommen und verlangte nach einer Erklärung. Erasmus hatte die Anregung ausgesprochen, daß das Gericht über die Welt und die Engel nicht bloß in der Zukunft liege, sondern sich auch schon in der Gegenwart vollziehe (vgl. auch Calov). Sie deuten nun gerne die Verse ganz auf die Gegenwart. ‚Richten‘ hat nach den Meisten nicht den Sinn von ‚urteilen‘, sondern von ‚beurteilen‘ (Noltenius). Mit dieser Deutung war das Anstößige beseitigt. – Ähnlich wie Lightfoot hat auch Semler einen Einfall gehabt, der die Mahnung des Paulus neutralisiert. Er vertritt nämlich die Meinung, daß unter den ‚ungerechten‘ nicht heidnische weltliche Richter, sondern verworfene, unfähige und zum Schiedsrichteramt ungeeignete Christen zu verstehen seien. Das Verhältnis zum Staat ist also seiner Ansicht nach gar nicht berührt – für den Protestanten ein willkommener Gedanke. Fast wie ein Spott der Geschichte über den Gegensatz von Katholiken und Protestanten nimmt es sich aus, daß ausgerechnet die französische Revolution die Forderung aufstellte: nicht Gerichte, sondern Schiedsgerichte, nicht Rechtsspruch, sondern Versöhnung.

7. Die Kommentare vom 19. Jahrhundert an sind vor allem mit philologischen Fragen beschäftigt. Sie geben zahlreiche Worterklärungen und sprechen Vermutungen über die damalige Lage der Gemeinde in Korinth aus. Interessant ist der Gedanke, daß in v. 11 b eine alte Taufformel aufgenommen sei (Godet) und v. 9 aus einem alten Katechismus stamme (Weiss). Eine eigentlich neue Interpretation des Textes, die zuvor noch nie ausgesprochen worden wäre, findet sich aber bei ihnen nicht. Sie reihen bloß die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten nebeneinander und erwägen sie ausführlich. Originell ist dagegen der Gedanke J. Chr. K. von Hofmanns zu v. 5: Paulus mahne nicht, daß der ‚Weise‘ zwischen *zwei* Streitenden vermittele, sondern fordere, daß er bei jedem *einzelnen*, der Streit hat, entscheiden solle, wo dessen Recht aufhört. Die praktische Entsprechung zu diesem Gedanken teilt Besser aus seiner Gemeinde in Schlesien mit: der Gemeindevorstand hatte da die Aufgabe, bei jedem Gemeindeglied, das eine Rechtsforderung vorzubringen hatte, ‚die Pflicht der Barmherzigkeit mit der Pflicht der Gerechtigkeit abzuwägen‘. Es ist klar, daß auch diese Lösung letztlich nicht über die reformatorische Auslegung hinausgeht. Noch immer steht an der Stelle des ursprüng-

lichen dreigliedrigen Zusammenhang: Rechtsverzicht-Schlichtung-Prozessieren vor weltlichen Richtern die bloße Gegenüberstellung von Rechtsverzicht und Prozessieren überhaupt. Sie stellt aber immerhin einen energischen Versuch dar, die Forderung des Textes zur Geltung zu bringen. Die übrigen Kommentare halten im Gegensatz dazu an den herkömmlichen Einschränkungen und Verweisen auf Röm. 13 fest (Meyer, Heinrici, Schnedermann).

Auch zu den vv. 2–3 hat v. Hofmann eine besondere Meinung: er deutet sie auf das tausendjährige Reich. Die pietistisch gerichteten Theologen wenden sich diesen Versen mit Vorliebe zu. Sie legen das Gewicht auf die große Wendung, die da angekündigt ist, auf die ‚zukünftige hohe Herrlichkeit der Christen‘, und lassen sich auch zu spekulativen Begründungen dieses Vorganges verleiten. Einem ganz andern Anliegen trägt Robertson Rechnung, wenn er in den Versen eine Andeutung auf die allmähliche Veredelung der Menschheit sieht.

Die Forderung in v. 7, auf sein Recht zu verzichten, bereitete manchen Exegeten Schwierigkeiten. Rechtsverzicht zerstört die menschliche Ehre, und menschliche Ehre ist ein unverletzliches Gut. Einzelne schwächen darum die Forderung des Paulus ab (Flatt, Schnedermann), einzelne lehnen sie sogar ab (P. W. Schmidt), andere endlich sehen ihren Sinn darin, daß durch Rechtsverzicht die menschliche Ehre nur auf feinere und edlere Weise wiederhergestellt werde (Frank).

8. Die römisch-katholische Auslegung der neuesten Zeit steht grundsätzlich noch immer in der Linie des Mittelalters und des 17. Jahrhunderts. Auch heute noch dient die Stelle zur Begründung der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt. In der protestantischen Exegese findet sich zunächst dieselbe Haltung wie in den Kommentaren des 19. Jahrhunderts. Es kommen neue exegetische Gedanken hinzu. ‚Welt‘ wird nicht mehr bloß als Menschheit, sondern als Inbegriff weltlicher Kräfte und Mächte verstanden (Héring), und es wird versucht, dem Text dadurch eine besondere Pointierung zu geben, daß die ‚Engel‘ mit den jüdischen Völkerengeln gleichgesetzt werden (Dibelius). – Die Bedeutung des Rechtsverzichts wird wiederum mehr betont.

Die reformatorische Auslegung ist auch noch in neuester Zeit wirksam. Es bleibt auch jetzt noch im großen und ganzen bei der bloßen Gegenüberstellung von Rechtsverzicht und Rechtsuchen. Allerdings wird seit dem Anfang des Jahrhunderts in den Kommentaren gerade an unserer Stelle die Besonderheit der Gemeinde gegenüber der Welt und ihre Selbstständigkeit, auch in äußeren Dingen, immer mehr hervorgehoben. Da-

durch wird die Voraussetzung geschaffen, den ursprünglichen dreigliedrigen Zusammenhang wiederherzustellen und zu Ehren zu bringen. Praktische Folgen sind allerdings nicht eingetreten, und die neueste Bearbeitung des Textes von Erich Dinkler zeigt bereits durch ihren Titel ‚Rechtsnahme und Rechtsverzicht‘, wie stark das Übergewicht der ‚protestantischen Tradition‘ ist.

IV. SCHLUSS

Was hat uns aber der Text zu sagen? Es seien hier zum Abschluß einige Überlegungen angestellt.

1. Zunächst muß einmal allgemein betont werden, daß Rechtsfragen und Rechtshändel der Gemeinde nicht neutrale Angelegenheiten sein dürfen, die für den Glauben ohne Bedeutung sind. Man trennt zu rasch und zu leichten Herzens den Bereich weltlicher Sachgeschäfte vom Bereich des Glaubens los. Zwar hat sich in den letzten Jahrzehnten die Erkenntnis immer mehr durchgesetzt, daß in dieser Trennung ein verhängnisvoller Irrtum liege. Der Glaube ist nicht etwas Innerliches, das im Gegensatz zum Äußerlichen weltlicher Interessen und Notwendigkeiten stünde. Der Glaube muß vielmehr gerade da, wo es um den Entscheid über reale Interessen geht, sichtbar werden und sich bewähren. Diese Erkenntnis hat auch ihre Folgen gehabt, vor allem in Fragen der Politik; da hat man sich mehr und mehr genötigt gefühlt, ein christliches Wort zu sagen und die politische Verantwortung des Christen zu wecken. Weite Teile der protestantischen Kirchen haben allerdings diese Wendung überhaupt nicht oder nur ungern mitgemacht; auch gegen die politische Predigt ist ein schweres Mißtrauen zurückgeblieben. Und wie nun erst bei Fragen privatrechtlicher Natur! In der Politik geht es um Fragen des öffentlichen Interesses, und da besteht ein natürliches Verständnis dafür, daß dazu etwas aus dem Glauben heraus zu sagen sei; man ist darum da eher bereit, die Stimme der Kirche wenigstens anzuhören; vor allem dann, wenn es um soziale Fragen geht; nicht aber, wenn persönliche Angelegenheiten zur Rede stehen. Da soll es bei der herkömmlichen Trennung bleiben! Vor der Mahnung des Paulus kann sie aber auch hier nicht standhalten. Für ihn können Rechtsfragen so wenig wie andere Lebensfragen vom Bereich des Glaubens losgelöst werden; auch sie müssen vielmehr vom Glauben her entschieden werden.

2. Dieses erste und allgemeine Ergebnis, daß auch Rechtssachen vom Glauben her entschieden werden müssen, wird kaum einem grundsätzlichen Widerspruch begegnen; darüber herrscht unter Theologen eine ge-

wisse Einstimmigkeit. Uneinig werden die Meinungen erst, wenn man auf das ‚wie‘ eingeht. Man hört oft die Meinung: eine weltliche Angelegenheit sei dann auch christlich erledigt, wenn sie sachlich und fachgerecht erledigt sei. Der Glaube bringt demnach einen Eifer zur Sachlichkeit hervor. Es soll kein Wort gegen die Sachlichkeit gesagt werden, und es ist wichtig, ihren Wert gegenüber einem Christentum hervorzuheben, das sich etwas darauf zugute tut, sich in der Welt unerfahren zu bewegen. Es fragt sich nur, was für den Christen Sachlichkeit bedeutet. Ist Sachlichkeit ein übergeordneter Begriff, der allen Menschen gemeinsam ist, eine Eigenschaft, die man in höherem und geringerem Maße besitzen kann? Das ist sicher nicht der Fall. Sachlichkeit ist je nach dem Urteil, das man über die Gegenstände hat, verschieden, und im Glauben verändert auch die Welt der Sachen ihre Bedeutung. Unser Text zeigt in seiner besonderen Frage, daß ein christlicher Entscheid in einer weltlichen Sache auf den ersten Blick sehr unsachlich aussehen kann. Lasset euch lieber Unrecht tun! fordert Paulus. Daß der Rechtsverzicht im allgemeinen als sachgemäße Lösung in Rechtshändeln angesehen wird, davon kann keine Rede sein. Rechtsverzicht ist nur für den Glauben eine Möglichkeit. Ein kluger Mensch wird auf sein Recht auch verzichten, wenn er sieht, daß Widerstand nutzlos ist. Vielleicht läßt einer auch aus einer gänzlichen Resignation heraus sein Recht fahren. Es kann auch sein, daß einer ihm nicht nachjagen will, weil er in stoischer Weise seine Ruhe nicht gestört haben will. Ein echter eigentlicher Rechtsverzicht kann aber nur aus dem Glauben heraus entstehen. Man muß nämlich dabei wissen, daß die letzte Zeit angebrochen ist und daß es sinnlos geworden ist, um sein Recht zu kämpfen. Nun gilt etwas Höheres: das Gebot der Liebe. Der Rechtsverzicht ist nur dann sinnvoll, wenn er nicht erzwungen ist; er ist nur im Glauben nicht erzwungen: denn da tritt das Recht hinter dem Evangelium zurück und die Liebe Gottes in Christus, der selbst auf sein Recht verzichtet hat, wird sichtbar. Es zeigt sich also, daß im Glauben anders entschieden wird als gewöhnlich und daß die Normen der Sachgemäßheit nicht bloß einem allgemeinen Urteil über die Umstände entnommen werden können, sondern aus dem Urteil des *Glaubens* stammen. Es geschieht aber so leicht, daß wir von der Forderung nach Sachlichkeit dazu verführt werden, uns der Schwerkraft der Umstände anzuvertrauen und für einen Glaubensentscheid zu halten, was im Grunde keiner ist.

Der Rechtsverzicht ist von den Christen, auch gegen allen Schein der Sachlichkeit, der ihm entgegensteht, wirklich gefordert. Die Forderung verschwindet aber in mancher christlichen Ethik bis zur Unsichtbarkeit

oder zum mindesten bis zur Unkenntlichkeit. Man verdächtigt sie als Rigorismus und Schwärmertum und meint nach einem Hinweis auf Tolstoi damit fertig zu sein. Zu Unrecht! Denn sie steht nicht irgendwo am Rande des Neuen Testamentes, sondern nimmt eine sehr wesentliche Stelle darin ein.

3. Paulus legt allerdings den Rechtsverzicht nicht gesetzlich als die einzig denkbare Möglichkeit fest. Er redet auch von der Vermittlung der Streitigkeiten durch die Gemeinde. Streit soll nicht vor die Heiden getragen werden, sondern – und auf diesem positiven Teil der Forderung liegt ebensoviel Gewicht wie auf dem negativen – in der Gemeinde brüderlich beigelegt werden. Auch dieses vermittelnde Schiedsgericht setzt ein Stück Rechtsverzicht voraus. Die Vermittlung ist nur auf dem Hintergrund des Rechtsverzichtes verständlich; denn die Schlichtung durch den Weisen kommt nicht der weltlichen Rechtsprechung gleich. Sie will nicht Recht, sondern Frieden.

Wenn Paulus verlangt, daß Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde erledigt werden sollen, so geht daraus hervor, daß Rechtshändel für ihn auf alle Fälle Fragen der Gemeinde sind. So wenig wie man eine Sachwelt vom Glauben losrennen kann, so wenig kann man einen privaten Rechtsbereich vom Bereich der Gemeinde lösen. Die Gemeinde ist von einem Streite eines ihrer Glieder (und im Grunde auch von einem Rechtsgeschäft) immer auch berührt. Von dieser Erkenntnis aber, daß wir in unsern Rechtsgeschäften der Gemeinde verantwortlich sind und als Glieder der Gemeinde handeln sollen, sind wir so weit als nur denkbar entfernt. Aber kann man sich dieser Erkenntnis angesichts von I. Kor. 6, 1 ss. verschließen? Paulus denkt in der ganzen Stelle von der Gemeinde her. Auch der Rechtsverzicht ist nämlich als Forderung an den einzelnen unerträglich. Damit einer frei und unerzungen auf sein Recht verzichten kann, muß die Gemeinschaft einer Gemeinde dahinter stehen und daran mittragen. Wenn es sich der einzelne zum Gesetz macht, auf sein Recht zu verzichten, wird er es nicht aus einem freien Herzen heraus tun können. Als einzelner kann einer nur verzichten, wenn er vor dem Streiten Angst hat. Dann verzichtet er aber im Grunde nicht auf sein Recht, sondern weiß es nur nicht wahrzunehmen.

Die Gemeinde soll nun aber auch dazu mithelfen, Streitigkeiten schiedlich brüderlich beizulegen. Das setzt beim einzelnen die Bereitschaft voraus, seinen Streit der Gemeinde nicht zu entziehen; bei der Gemeinde aber die Bereitschaft, sich einer solchen Angelegenheit anzunehmen. Zu beidem fordert Paulus auf.

Es ist allerdings auch die andere Seite zu beachten: die Vermittlung der Gemeinde muß innerhalb der Grenzen der Gemeinde bleiben. Die Gemeinde hat nicht die Aufgabe, eine umfassende Schiedsgerichtsorganisation ins Leben zu rufen und soll nicht darauf aus sein, möglichst vieler Rechtsfälle habhaft zu werden. Es kann nicht ihre Absicht sein, dem Staat den Rang abzulaufen. Sie kennt die Funktionen des staatlichen Gerichtes, und kein Christ wird seine Notwendigkeit bestreiten. Er weiß, daß Umstände eintreten können, unter denen auch er vor ein Gericht treten muß; er wird sich dann nicht grundsätzlich weigern. Die Gemeinde ist nicht da, eine neue Rechtsordnung zu bringen und die Welt etwa im Sinne der französischen Revolution neu einzurichten; sie hat das Evangelium zu verkünden. Auch die Vermittlung muß dieser Sendung dienen; sonst ist sie sinnlos. Sie dient ihr dann, wenn durch die Beilegung eines Streites Gemeindeglieder daran gehindert werden, sich im Streit zu verlieren, und Friede, Ordnung und Ansehen der Gemeinde bewahrt bleiben. Die Mahnung richtet sich darum an die Gemeindeglieder. Es ist zwar denkbar, daß die Gemeinde über ihre Grenzen hinaus in einzelnen Fällen wirkt; dann ist es aber doppelt wichtig, daß die Beziehung zwischen Rechtsverzicht, Versöhnung, Liebe und Vermittlung nicht verloren geht.

4. Beide Forderungen, sowohl die des Rechtsverzichtes als die des vermittelnden Schiedsgerichtes bringen in das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur Rechtsordnung eine gewisse Spannung. Rechtsverzicht ist im Grunde ein unbürgerliches Verhalten. Denn der Rechtsordnung liegt nicht nur der Wille, dem Schlechten zu wehren, zugrunde, sondern sie setzt auch voraus, daß man sein Recht verfolge. Darum handelt derjenige, der auf sein Recht verzichtet, nicht dem Wesen der Rechtsordnung gemäß. Er schadet dem Staat, indem er, wie man so gerne sagt, ‚dem Bösen Vorschub leistet‘. Das Schiedsgericht entzieht aber Rechtsfälle der Aburteilung durch die Justiz und hält sich nicht an die staatlichen Rechtsnormen. I. Kor. 6 ist zwar nicht an ein Schiedsgericht im juristischen Sinne gedacht; es wird nämlich nicht erwartet, daß der Staat die Urteile der Gemeinde vollstrecken müsse. Das Gericht beruht lediglich auf Freiwilligkeit; aber die Konsequenzen sind dieselben: die Gemeinde übernimmt gerichtliche Funktionen neben dem staatlichen Gericht. Der Staat wird zwar zunächst dankbar sein für die Entlastung der ordentlichen Gerichte, aber nur zunächst; denn so wenig wie Verbände mit eigenen Schiedsgerichtsordnungen eine Stärkung der Staatsgewalt bedeuten, so wenig würde eine Kirche, die Paulus an unserer Stelle ernst nimmt, das Ansehen der Justiz erhöhen.

Man kann sich darüber streiten, wie schwerwiegend diese Spannung tatsächlich ist; es handelt sich jedenfalls nur um eine indirekte, mittelbar sichtbare Spannung. Staatsfeindlich sind diese Forderungen keineswegs zu nennen. Konsequenter staatsbürgerlich sind sie aber auch nicht gedacht. Paulus denkt hier eben ganz als Verkünder des Evangeliums und als Glied der Gemeinde, nicht als Glied des Staates. Er scheint an die Auswirkungen seiner Mahnungen gar nicht zu denken. Sie gelten ihm als selbstverständliche Notwendigkeiten der endzeitlichen Gemeinde und sind ihm dadurch begründet und gerechtfertigt genug.

Entspricht das aber noch seiner eigenen Aussage in Röm. 13 oder besteht da ein Gegensatz? Diese Frage hat seit der Reformation die Auslegungsgeschichte im Grunde beherrscht. Röm. 13 hat das Verständnis von I. Kor. 6 belastet. Ein Gegensatz entsteht aber erst, wenn man Röm. 13 einseitig betont und aus dem Gehorsam, der dort gefordert wird, ein rückhaltloses Ja zur Rechtsordnung macht. Das ist aber nicht richtig; denn so gewiß es ist, daß Paulus nirgends Staats- oder Rechtsfeindlichkeit predigt, so gewiß ist es auch, daß sein erster Gedanke nirgends der Aufbau und die Erhaltung des Staates und des Rechtes ist. Die erste Aufgabe der Kirche ist die Bezeugung des Evangeliums; die Erhaltung der Rechtsordnung kann nicht mehr als ein Nebengeschäft sein. Wo das Evangelium in Frage steht, da denkt Paulus zwar nie staatsfeindlich, aber er läßt sich auch nie von einem Staats- oder Rechtsgedanken leiten oder irremachen. Der Rechtsverzicht sowohl als auch die Selbständigkeit der Gemeinde in der Erledigung von Rechtshändeln, wie sie I. Kor. 6 angestrebt werden, entsprechen darum durchaus der Meinung, die Paulus auch sonst vertritt.

Es hat auch keinen Sinn, das Verhalten des Christen als Staatsbürgertum höherer Ordnung darzustellen. Das ist deshalb nicht möglich, weil die Handlungen des Christen nicht am Staat, sondern am Reiche Gottes ausgerichtet sind. Die ersten Christen sowohl als auch die verfolgenden Heiden sind sich der Wesensverschiedenheit von Staat und Kirche bewußt gewesen. Erst ein apologetisches Christentum hat zu parallelisieren angefangen und das Recht theologisch begründet. Die theologische Begründung des Rechts ist nun zwar gewiß möglich und notwendig; die Beziehung von Evangelium und Recht muß überdacht werden. Aber sie hat, auch wenn sie noch so stark christologisch verankert ist, das Gefährliche, daß die Erhaltung des Rechts leicht vom Nebengeschäft zum Hauptgeschäft wird. Der theologisch begründete Rechtsbegriff wird nämlich leicht zur ethischen Norm, gegen die nicht verstoßen werden

darf. Das hat eine Verschiebung der neutestamentlichen Ethik zur Folge: wenn Recht zum *Ziel* wird, bleibt für Rechtsverzicht kein Raum; wenn die staatliche Gemeinschaft zur Norm unseres Handelns wird, dann ist auch das Schiedsgericht der Gemeinde nur eine Möglichkeit für Schwärmer und Fanatiker.

Die Rücksicht auf Staat und Recht darf also nicht daran hindern, die Forderungen des Paulus ernstzunehmen und zu verwirklichen. Die Selbstständigkeit gegenüber Staat und Recht, die in I. Kor. 6 zum Ausdruck kommt, ist durchaus beabsichtigt. Sie rechtfertigt sich an der Bezeugung des Evangeliums. Die Pflicht des Gehorsams und des Dienstes an Staat und Recht bleibt als nachgeordnete Pflicht bestehen.

5. Wie werden wir den Forderungen von I. Kor. 6 gerecht? Eines ist klar: eine allgemeine Rechtsunsicherheit würde uns der Verwirklichung auf ganz natürlichem Wege näher bringen. Denn wenn man sich auf sein Recht nicht verlassen kann, lernt man auch, darauf zu verzichten, und wenn staatliche Gerichte nicht zuverlässig sind, nimmt erfahrungsgemäß das Schiedsgerichtswesen zu. Nun sind aber die Weisungen in I. Kor. 6 nicht mit der Rechtsunsicherheit der Christen im römischen Reiche begründet; sie sind vielmehr im Wesen der Gemeinde verwurzelt. Darum kann nicht die Erfüllung von äußern Umständen abhängig gemacht werden, und es wäre ein Frevel sich diese Umstände gleichsam zu wünschen. Und wer sagt, daß die Kirche in der Rechtsunsicherheit wieder zu I. Kor. 6 zurückkehren würde? Es geht darum, sich dieser Forderungen jetzt bewußt zu werden und sich den Sinn des Rechtsverzichtes und der Gemeindevermittlung jetzt klarzumachen. Die Gemeinde sowohl als der ‚Weise‘ müssen sich jetzt ihrer Verpflichtung erinnern. Die Worte des Paulus müssen der Gemeinde zurückgegeben werden. Die Antwort auf die Frage: wie werden wir ihnen gerecht? liegt darin, ob eine lebendige Gemeinde sie hört.

NAMENREGISTER

- Achelis, H. 23
Allo, E.-B. 110 f.
Ambrosiaster 32, 38, 42, 46, 125
Ambrosius 38 f., 124
Anselm v. Canterbury 47
Athanasius 33
Athenagoras 25
Atto von Vercelli 46
Augustin 39 ff., 46, 124, 125
- Bachmann, Ph. 102, 114, 116
Bahrdt, K. Fr. 102
Barth, K. 119 f.
Basilius 31 f., 124
Baumgarten, S.J. 94 f.
Baur, F. Chr. 6, 101, 113
Beck, A. 24, 30
Bednář, Fr. 70, 73, 75
Bell, G.K.A. 113
Bender, H.S. 67, 68
Bengel, J.A. 90
Besser, W.F. 102, 105 f., 128 f.
Beza 66
Billroth, G. 11, 100, 102
Bohatec 55
Bousset, W. 29
Bozzio, Fr. 31, 47, 81
Bruno d. Karth 47
Bullinger 64, 87
- Calov 83 f., 128
Calvin 55, 59 ff.
Camero 91
Cassiodorus 38
Castello 53, 66
Chelčický 71
Chrysostomus 9, 28, 33 ff., 124 f.
Clemens Alex. 25 f., 124
Cocceius 85 f.
Comenius 74
Commodian 25
- Constitutiones Apost. 23
Corneli a Lapide 81
Cotta, H. D. 92
Crell 76 f.
Cullmann 12, 118
Cyprian 21, 23, 25, 124
- Damascenus s. Johannes
Delafosse 114
Dernburg 30
Dewette 102
Diadochus Phot. 37
Dibelius, M. 12, 117 f., 129
Didache 21, 22
Didaskalia 22
Dinkler, E. 17, 19, 119, 120 ff., 130
Dionysius Alex. 21
Drews, P. 108
Drusius 87
- Edwards 102
Eichhorn, J. G. 100
Ephraem 28 f.
Erasmus 51 f., 91
Ernesti, J.A. 95
Estius 81 f.
Eulogius Alex. 38
Eusebius Emesenus 33
Ewald 102
- Faber Stap. 52
Faure 98
Flacius 82 f.
v. Flatt, J. Fr. 100, 102, 103, 129
Flemming, J. 23
Frank, Fr. H.R. 108, 129
- Godet, Fr. 102, 107 f., 128
Grebel 68
Gredig 69
Gregor d. Große 44 ff., 125

Gregor v. Nazianz 32
 Grotius 87 f.
 Gutjahr 110
 Gwalther 65

Hawkins 114
 Haymo v. Halberstadt 46
 Hedinger, J. R. 89 f.
 Heinrici, G. 101, 102, 129
 Héring, J. 115, 129
 Herveus von Déols 47
 Heubner, H. L. 105
 Heumann, Chr. A. 94
 Heydenreich 11, 100, 102
 Hinrichs, C. 67
 v. Hofmann 9, 11, 102, 106 f., 128, 129
 Holl, K. 54, 67, 68
 Holsten 102
 Hrabanus Maurus 46
 Hubmaier, B. 68 f., 70
 Hugo v. St. Viktor 42, 47 f., 125

Jenkins, Cl. 26
 Jenny, B. 68
 Ignatius 21, 25
 Johannes Damascenus 36, 38
 Josephus 8

Klaar, E. 97
 Klemm 93
 Kling, Chr. Fr. 102, 104 f.
 Köhler, W. 54
 Krüger, G. 30
 Kümmel, W. G. 113
 Kyrill v. Alex. 28, 36, 37

Lachmann 102
 Lactantius 24
 Lanfranc v. Canterbury 46 f.
 Lietzmann 9, 113
 Lightfoot, J. 15, 87, 88 f., 127
 Locke 91
 Loserth, J. 70
 Lukas v. Prag 73
 Luther 54, 55 f.

Macedonius 40
 Maier, A. J. 102, 110
 Maior, G. 63 f.
 Manz 69
 Marbeck 70
 Meinertz, M. 110, 111

Melanchthon 63
 Meyer, H. A. W. 13, 14, 101, 102, 129
 Meyer, W. 115, 117
 v. Mosheim 93 f.
 Müntzer 67 f., 69
 Musculus 53

Naz, R. 112
 Neander 102
 Neff, Chr. 67
 Nitzsch, K. I. 109
 Noltenius 91 f., 128
 Nösselt, J. A. 95

Oecumenius 37
 Oekolampad 54
 Olshausen 102
 Origenes 8, 26 ff., 38, 124
 Osiander, J. E. 101, 102

Palaeologus, J. 76
 Pareus 84 f., 127
 Paul v. Samosata 25
 Pelagius 32, 36, 42
 Petrus Damiani 47
 Petrus Lombardus 48
 Pfaff, Chr. M. 92
 Photius 38
 Plummer, A. 116
 Polus 87, 89
 Polycarp 21
 Possidius 39
 Pott 102
 Przyrkowski 78, 87

Reilly 31
 Rieger, K. H. 104
 Robertson, A. 116
 Robertson, Fr. W. 108 f., 129
 Rosenmüller, J. G. 105
 Rousseau 97
 Rückert, L. J. 100 f., 102

Sachsse, C. 67, 68, 69, 70
 Salmeron 79 ff.
 Schlatter, A. 114, 116 f.
 Schlichting 77
 Schmidt, E. 83
 Schmidt, P. W. 103, 129
 Schmiedel, P. W. 107
 Schnedermann, G. 101, 102 f., 129
 Schrader 101

- Schulz, J. Chr. Fr 96 f.
Sedulius Scotus 46
Seligman, E. 98
Semler, J. S. 95 f., 128
Severian 27, 29, 36, 37
Sickenberger J. 110
Sozini, F. 75 f.
Stapleton 78
Synesius 41
- Teller, W. A. 95
Tertullian 21, 23, 25
Theodor v. Mopsuestia 32, 36 f.
Theodoret 36, 37
Theophylakt 36, 38
Thomas v. Aquin 48 ff., 125 f.
- de Valdès 53
van der Meer, F. 41
Vermigli 65 f., 70
Vitringa 88
Voltaire 98
- Walafridus Strabo 46
Weiss, B 4
Weiss, J. 9, 102, 113, 128
Wendland, H. D. 5, 115
Wenger, L. 14, 30
Wesley 90 f.
Wettstein 89
Witsius 86 f.
- Zachariä, G. T. 96
Zwingli 58 f.