

Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben

nach dem Neuen Testament,

dargestellt von

Gymnasiallehrer Rudolf Trümpert.

Es bedarf eigentlich keiner besonderen Begründung, warum ich gerade dieses Thema gewählt habe, denn es ist ein um seiner Wichtigkeit willen jedem evangelischen Theologen naheliegendes, eher vielleicht, wie wohl mancher denkt, einer Entschuldigung, daß ich es zu behandeln wage, nachdem so vieles von bedeutenden Theologen darüber geschrieben worden ist.

Ich spreche eine solche jedoch nicht aus, sondern erkläre, daß ich die dem Religionslehrer an unserer Anstalt sich selten bietende Gelegenheit, eine Abhandlung in das Programm, das in die Hände von mehr als siebenhundert Schülern und damit auch in deren Elternhaus gelangt, zu liefern, benutzen zu müssen glaubte, um für eine Lehre des Neuen Testaments Zeugnis abzulegen, deren Verkennung und Unterschätzung in evangelischen Kreisen mich als Geistlichen und Lehrer schon höchst peinlich berührte, um nachzuweisen, daß dieselbe nicht, wie leider die meisten Evangelischen meinen, nur etwa vom Standpunkt eines veralteten Dogmatismus aus noch Beachtung verdiene, sondern wirklich im engsten Zusammenhang mit dem religiösen und sittlichen Leben des evangelischen Christen stehe.

Auf Auseinandersetzungen mit andern mir bekannten Ansichten über das behandelte Thema habe ich mich nur wenig einlassen dürfen, um nicht zu weitläufig zu werden; ich biete vielmehr die meinigen im Zusammenhang dar.

Da die zur Betrachtung vorliegende Lehre von Paulus am deutlichsten und ausführlichsten entwickelt ist, werde ich seine einschlagenden Aussprüche zuerst unter den neutestamentlichen vorführen und besprechen, jedoch, da sie von ihm im Gegensatz zur jüdischen Rechtfertigungslehre geschehen, diese zuvor klarstellen.

Es erscheint überhaupt notwendig, den Boden der alttestamentlichen Religion darauf hin zu untersuchen, ob er etwa die Keime der Anschauungen birgt, welche wir im Neuen Testament vertreten finden, denn es ist ebenso verkehrt, das Neue Testament in völliger Unabhängigkeit vom alten zu betrachten, als in das Alte Testament neutestamentliche Gedanken hineinzutragen, die ihm seinem ganzen Wesen nach fremd sind. Das Christentum sollte das religiöse Leben der Menschheit ausgestalten und verklären, knüpfte deshalb auch an brauchbare Fäden im Gewebe der alttestamentlichen Religionsgedanken an, ist aber darum keineswegs ein bloßer Auswuchs der alttestamentlichen Religion, sondern hat sich auf deren Grund zur Selbständigkeit erhoben.

In dieser Beziehung muß dem Grundsatz «*principiis obsta*» genügend Rechnung getragen werden, denn, wenn auch die Methode der Erforschung etwaiger Anfänge der neutestamentlichen Religionsgedanken im Alten Testament eine wissenschaftlich durchaus berechtigte ist, so darf sie doch nicht zur Fessel für den Geist des Christentums werden, die seine Bewegung und Entfaltung hemmt.

Die Bedeutung der Person Jesu Christi ist ein Faktor, welcher das Neue Testament wesentlich vom alten unterscheidet, denn die Hoffnung auf den unklar vorgestellten Segen der Wirksamkeit eines Messias, welche das Alte Testament durchzieht, und die Darstellung dieses Segens in seiner ganzen Entfaltung, die uns das Neue Testament bietet, sind zwei sehr verschiedene Dinge.

Der Begriff der Gerechtigkeit als einer göttlichen und einer menschlichen Eigenschaft begegnet uns im Alten Testament sehr oft. Gott wird aber nicht vorwiegend darum gerecht genannt, weil er seine Feinde, die Freveler, die Gottlosen straft, wie das so häufig in Predigten und theologischen Abhandlungen behauptet wird, sondern weil er im allgemeinen die Menschen in ihrer fittlichen Würdigkeit, ihrer Stellung zu Gott angemessen ist.

Bestere ist nun für das Volk Israel eine einzigartige, von der aller übrigen Nationen abweichende, denn Israel ist das „Bundesvolk“, es steht zu Gott im Verhältnis des Bundes.

Jede Vereinbarung zur Erreichung gemeinsamer Zwecke 1 Mos. 31, 44. 1 Sam. 23, 18. 2 Kön. 11, 4, oder zur Regulierung der Rechtsverhältnisse 1 Mos. 14, 13, 21, 32. Jos. 9, 7 erscheint im Alten Testament unter der Bezeichnung „Bund“.

So verfolgten auch Gott und Israel gemeinsame Zwecke. Gott suchte seine eigene Herrlichkeit unter den Völkern der Erde dadurch zu beweisen, daß er Israel als sein Volk schützte Sach. 2, 5, und zu Kraft und Ehre führte 1 Sam. 12, 22. Dan. 9, 15; Israel suchte sein eigenes Wohl dadurch zu fördern, daß es sich seinen Gott günstig stimmte durch Verehrung Ps. 20, 4, aber auch durch Gehorsam gegen dessen Gebote Jes. 1, 19, 45, 23.

Aber es bestand auch eine Art von Rechtsverhältnis zwischen beiden, welches sich besonders in der bei der Gesetzgebung vorkommenden Zusammenstellung *צְוִיּוֹת וְחֻקִּים* „Satzungen und Rechte“ ausdrückt 5 Mos. 4, 5, 14, 11, 32, 12, 1. Gott gab dem Volk Gesetze, nach denen dieses sein fittliches Leben gestalten sollte. Für den Fall, daß das Volk seine Schuldigkeit thun würde, versprach Gott, dasselbe als sein Eigentum vor allen Völkern anzusehen, vor diesen allen auszuzeichnen 2 Mos. 19, 5, 6. Jes. 43, 21. Jer. 31, 33. Hes. 11, 19, 20.

Wie sehr das Volk gerade diese Auffassung seiner Stellung zu Gott liebte, zeigt der Umstand, daß das Alte Testament nicht nur von dem Bund spricht, den Gott mit der großen Volksgemeinde durch Moses am Sinai schloß 2 Mos. 19, 24, sondern auch von einem mit Abraham 1 Mos. 15, 17, ja einem schon mit Noah 1 Mos. 9 gemachten Bund Gottes. Die bei diesen Bundesschließungen vorkommenden Opfer sind eine Nachahmung der bei Bundesschließungen zwischen Menschen gebräuchlich gewesenen Schlachtung und wohl auch gemeinsamen Verspeisung von Tieren. Daher die Redensart „einen Bund schlachten“ *קָרַת בְּרִית* (*ḥōuz téuven*, foedus icere, ferire, percutere).

Insofern sich Gott an die Bundesatzungen gegenüber Israel hält, ist er gerecht, (mag er dies durch Bestrafung oder Belohnung bekunden), 5 Mos. 32, 4. Ps. 11, 7, 22, 32, 24, 5, 31, 2, 33, 4, 5, 51, 6, 112, 4, 116, 5. Neh. 9, 8. Dasselbe gilt von dem Israeliten 5 Mos. 6, 25, 24, 13.

Die Gerechtigkeit Gottes tritt aber nun im besondern dadurch zu Tage, daß er den ihm treu anhängenden Israeliten zu ihrem Recht verhilft Ps. 7, 35, 24, 25, 103, 6, ihnen ein glückliches Leben bereitet 5 Mos. 5, 24. Ps. 61, 6, 7, sie namentlich gegen alle Vergewaltigung vonseiten der Gottlosen, der Freveler schützt, diese selbst niederhält und zu nichts macht Ps. 17, 8, 9, 18, 18, 19, 49, 19, 14, 31, 19, 53, 55, 24, 64, 8—10, 66, 7. Hos. 14, 10. Nah. 1, 2, daß er, wenn auch unter wunderbarer Führung, die seine Anhänger zu Zweifel und Sorge hinführen kann Ps. 37, 5 ff. 60, 3—6, 66, 10—12. Jes. 28, 29. Jerem. 29, 10—12. Klagl. 3, 22—26. Hes. 34, 16, sich doch immer wieder durch Thaten als den Gott seines Volkes bekennet Ps. 4, 4, 5, 9. Jes. 54, 7—10.

Ebenso wenig wird Gott sogleich irre an der Gesinnung seiner Freunde und Verehrer in Israel, wenn sie in irgend etwas die Treue gegen die Bundesgesetze verletzten, Ps. 78. Der Gerechte des alten Bundes ist kein Heiliger Ps. 19, 13. Sein Leben ist ein Nebeneinander von Gutem und Bösem, aber das Gesamtgepräge desselben ist doch die Ehrfurcht vor dem Bundesgott, das Streben ihm zu gefallen 5 Mos. 5, 24, 25. Ps. 60, 6, 61, 6, 103, 13, 17. Jenes kann auch durch Sünden, die dann und wann begangen werden, nicht verwischt werden 2 Mos. 34, 7.

Pf. 7, 9, 18, 25. Micha 7, 18; Opfer Hiob 1, 5. Pf. 50, 8, 51, 21 und bußfertige Gesinnung, Pf. 32, 51, 3, 5, 19, 59, 20, 66, 2. Jer. 3, 12, 13, 7, 5—7, 18, 8, in gewissen Fällen auch Ersatzleistung 2 Mos. 22, verfühnen Gott wieder. Er liebt, die ihn lieben Jerem. 31, 3, Güte Pf. 25, 10, 40, 11, 12, 108, 5. Nah. 1, 7; Barmherzigkeit 5 Mos. 13, 18. Pf. 40, 12, 103, 13. Mich. 7, 18 und Treue Pf. 25, 10, 40, 11, 12, 54, 7, 108, 5 sollen die erfahren, die seinen Bund halten. Darum hangen diese auch nicht im Gedanken an das Gericht, welches Gott über Israel halten wird Pf. 7, 9, 12, 9, 8. Während er die, deren ganzes Thun und Lassen den Stempel der Gottentfremdung trägt, verurteilt 2 Mos. 32, 33. Pf. 5, 5, 7, 10, 9, 6, 17, 11, 5 und seinen Zorn fühlen läßt 2 Mos. 34, 7, 5 Mos. 29, 19, 32, 22. Pf. 34, 17, 22. Nah. 1, 2, wird er die Bundestreuen, die Gerechten erhalten Pf. 34, 20, 21, 46, 6, 8, 55, 23, 60, 7 und segnen Pf. 5, 13, 7, 10, 17, 31, 24, 34, 10, 11, 16, 61, 6.

Die Konstatierung des vorhandenen Unrechts durch Gott oder Menschen wird mit **רָשָׁע**, „verurteilen“, die Anerkennung der vorhandenen Gerechtigkeit d. h. sittlichen Rechtbeschaffenheit, durch Gott oder Menschen mit **הַצְדִּיק** „rechtfertigen“ bezeichnet.

רָשָׁע wird in diesem Sinne gebraucht a) von Gott 2 Mos. 22, 8 (LXX *ὁ ἀλός δια τοῦ θεοῦ*), Pf. 37, 33 (LXX *καταδικάζω*), b) von Menschen 5 Mos. 25, 1 (LXX *καταγγνώσκω*), Hiob 32, 3 (LXX *καὶ ἔθεντο αὐτὸν εἶναι ἀσεβῆ*), 9, 20 (LXX *ἀσεβήσει*), 10, 2 (LXX *ἀσεβεῖ*), 15, 6 (LXX *ἐλέγχειν*), 35, 29. Pf. 94, 21 (LXX *καταδικάζεσθαι*).

הַצְדִּיק wird im angegebenen Sinn gebraucht a) von Gott 2 Mos. 23, 7. „Von einer Sache der Lüge halte dich fern und erwürge nicht den Unschuldigen und Gerechten, denn den Bösen werde ich nicht rechtfertigen.“ (LXX nehmen den Israeliten als Subjekt und übersetzen *ὁ δικαίωσις τὸν ἀσεβῆ*.)

Jes. 50, 8a. „Nahe ist mein Rechtfertiger (LXX *ὁ δικαίωσας με*), wer wird mit mir hadern?“

1 Kön. 8, 32 (auch 2 Chron. 6, 23). „Und dann mögest du hören vom Himmel und handeln und richten deine Knechte, um zu verurteilen den Gottlosen (**רָשָׁע**), zu bringen seinen Weg auf seinen Kopf und zu rechtfertigen den Gerechten (**הַצְדִּיק**), ihm zu geben gemäß seiner Gerechtigkeit.“

b) Von Menschen, Jes. 5, 23 „Wehe denen, die den Bösen rechtfertigen (LXX *δικαίω*) um ein Geschenk und die Gerechtigkeit des Gerechten von ihm weichen lassen.“

Sprüche Sal. 17, 15. „Wer den Gottlosen rechtfertigt (LXX *δικαίον κρίνει*) und den Gerechten verurteilt, auch sie beide sind ein Greuel des Herrn.“

Hiob 27, 5 wird **הַצְדִּיק** von LXX mit *δικαίους ἀποφῆναι* übersetzt. In all diesen Stellen, die ich noch um etliche vermehren könnte, haben die beiden Zeitwörter also den Sinn der Zusprechung einer sittlichen Qualität, **רָשָׁע** heißt jemanden für einen Gottlosen, **הַצְדִּיק** jemanden für einen Gerechten erklären, wenn er dies nach den im Alten Testament geltenden Begriffen von Gottlosigkeit und Gerechtigkeit ist. Dies ist uns besonders wichtig wegen des von LXX in diesen Stellen vorwiegend gebrauchten *δικαίω*.

Nur in zwei Stellen bedeutet **הַצְדִּיק** „gerecht machen“. Jes. 53, 11b. wird nämlich von dem Knecht Gottes gesagt: „Durch seine Erkenntnis macht mein gerechter Knecht die vielen gerecht“ d. h. durch seine weise Belehrung bringt er viele in den Besitz der Gerechtigkeit (LXX *δικαίω*). Denselben Sinn hat es Dan. 12, 3: „Und die Frommen werden glänzen, wie der Glanz der Feste, und die, welche viele gerecht machen, wie die Sterne für immer und ewig.“ (LXX weichen in der Lesart ab.)

Wenn nun auch auf der einen Seite die Rechtfertigung des Gerechten, d. h. die Anerkennung seiner nach dem Maßstab der Bundeszählungen vorhandenen Gerechtigkeit d. i. sittlichen Rechtbeschaffenheit als eine selbstverständliche Folge der göttlichen Gerechtigkeit d. h. seines Festhaltens am Bundesverhältnis zu Israel

erscheint, so ist doch andererseits nicht zu übersehen, daß dem Volke, soweit wir über seine religiösen Anschauungen aus dem Alten Testament belehrt werden, nie das Bewußtsein verloren ging, daß Gottes Güte und Barmherzigkeit jenes Bundesverhältnis begründet, seine Treue und Gnade die Weiterführung desselben ermöglicht haben Ps. 78. 105. Dan. 9, 18b. Jenes tritt schon recht deutlich hervor bei den oben erwähnten Bundesschließungen. Gott hat Noach aus der Zahl der dem Verderben verfallenen Menschen mit großer Güte herausgenommen und bewahrt, er hat Abraham in väterlicher Fürsorge den gefährlichen Einflüssen der Heimat entzogen und zur rechten Gottesverehrung hingeleitet, er hat das Volk Israel als ein gütiger und barmherziger Gott aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt und zu seinem Volk auferkoren.

So bekennet auch schon Jakob 1 Mos. 32, 10: „Ich bin zu geringe aller Gnade und Treue, die du an deinem Knechte gethan hast“, und die Psalmsänger sind sich dessen wohl bewußt, daß nur eine relative Gerechtigkeit bei Israel zu finden ist, denn es heißt Ps. 130, 3: „So du, Herr, willst Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen?“ und Ps. 143, 2: „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht“ und 1 Mos. 8, 21 ist die stets vorhandene Neigung des Menschen zur Sünde anerkannt in der Erklärung: „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“

Wir finden also bei den Frommen des alten Bundes die Einsicht, daß sie der Gnade Gottes äußeres Glück und den Frieden der Seele, der auf dem Bewußtsein des besonderen göttlichen Wohlgefallens beruht, verdanken, sie vergessen nicht, daß ihnen dies alles zu teil wird als Gliedern des Bundesvolkes, welches sich der besonderen Gnade und Treue Gottes erfreut 4 Mos. 14, 19. Sie haben die feste Zuversicht, daß diese Gesinnung Gottes gegen Israel stets bestehen wird, sie glauben an Gott als den besonderen Hort des Volkes, wenn er auch manchmal durch dessen Verhalten genötigt wird, seinen Zorn walten zu lassen.

Wenn nun auch „die freie Gnade Gottes als die objektive Grundlage der Heilsstellung der Israeliten“ erscheint, wie Dr. Schulz in seiner „biblischen Theologie des Alten Testaments“ S. 301 mit Recht sagt, so kann ich ihm doch nicht zustimmen, wenn er die Frage nach deren subjektiver Grundlage dahin beantwortet, daß sie ganz, wie im Neuen Testamente, der Glaube sei.

Warum eine solche Erklärung, wenn gleich darauf gesagt werden muß, daß „sich vor allem in den älteren Zeiten der israelitischen Religion keineswegs eine Lehre von dem gerechtmachenden Glauben finde“, daß keiner der Begriffe „hoffen auf Gott“, „sich verlassen auf Gott“, „Zuflucht suchen bei Gott“ etwa im Sinne des paulinischen Wortes „Glaube“ ausgebildet sei, daß „auch in den Zeiten der höheren Ausbildung des religiösen Sprachgebrauches dieser noch fließend sei“, daß „noch weniger die meisten Erzählungen ausdrücklich betonen, daß dieser Glaube es sei, wodurch die Stellung des Heiles zustande komme“? Die subjektive Grundlage der Heilsstellung des Israeliten ist meines Erachtens die Gerechtigkeit, die Stimmung des alttestamentlichen Frommen schwankt zwischen Selbstgefühl und Demut gegenüber Gott, wie das die Nebeneinanderstellung folgender Schriftworte beweist: „Herr, mein Gott, richte mich nach deiner Gerechtigkeit“ Ps. 35, 24a und „Der Herr ist Richter über die Leute. Richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit“, Ps. 7, 9; besonders aber „Der Herr thut wohl an mir nach meiner Gerechtigkeit, er vergießt mir nach der Reinigkeit meiner Hände.“ Selbstlob findet sich auch Ps. 17, 1—5. 18, 21—26. 26. 41, 13. Gerechtigkeit und Gnade schließen bei Gott einander nicht aus Ps. 62, 13.

Der Glaube des Alten Testaments hat mit dem von Paulus charakterisierten nur gemein den Grundzug des Vertrauens, welches aber im Alten Testamente nicht einmal überall den gleichen Gegenstand hat, denn es bezieht sich entweder auf die Fürsorge Gottes für den Bestand des Bundesvolkes 4 Mos. 14, 11. 20, 12. 2 Kön. 17, 14. Ps. 106, 12 u. s. w. oder für die Erhaltung und Rettung des einzelnen Israeliten in äußerer Bedrängnis Ps. 2, 12. 4, 6. 5, 12. 16, 1. 18, 3. 31. 25, 21. 26, 1. 27, 3. 14. 33, 18. 34, 23. 39, 8 (cf. 11). 42, 6. Jerem. 17, 7. u. s. w.

Auffallend ist es doch, daß die Begriffe „glauben“ und „rechtfertigen“ nur einmal, nämlich

1 Mos. 15, 6, in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden. Wenn nun auch Paulus diesen Spruch: „Abraham glaubte Gott und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit“ bei seiner Darstellung der Glaubensgerechtigkeit verwertet hat, so müssen wir uns doch hüten, in demselben die Anschauung zu suchen, daß der Glaube die Gesamtleistung des frommen Subjektes gegenüber dem Bundesgott aufwiegen könne. Es heißt nur, daß dem Abraham seine Glaubensthat als ein Beweis seiner Gerechtigkeit angerechnet worden sei. Ich möchte lieber sagen, daß der Glaube, das Vertrauen auf Gott, der dem einzelnen und dem Ganzen des Volkes sich als Beschützer bewähren werde, die geistige Atmosphäre bildete, in welcher der Israelit die Arbeit that, deren Ausführung ihm das Prädikat des Gerechten eintrug.

Wenn nun schon der Annahme der Möglichkeit der Gerechtigkeit d. h. der sittlichen Rechtbeschaffenheit vor Gott eine Überschätzung des sittlichen Wertes der Einzelperson zu Grunde lag, so erwuchs der ersten Erfassung der dem Israeliten gestellten sittlichen Aufgabe eine ernste Gefahr in der Würdigung des Opfers als eines sicher wirkenden Mittels der Versöhnung Gottes gegenüber den menschlichen Sünden. Die Erkenntnis dieser Gefahr wird schon dem Samuel zugeschrieben, der nach 1 Sam. 15, 22 dem Saul erklärte: „Meinst du, daß der Herr mehr Lust habe am Opfer und Brandopfer, als am Gehorsam der Stimme des Herrn? Siehe, Gehorsam ist besser, denn Opfer, und Aufmerken besser, denn das Fett von Widbern.“

Gleiche Gedanken sprechen aus Ps. 4, 6. 40, 7. 50, 9—14. 23. Hos. 6, 6. Mich. 6, 6—8. Gegen die Überschätzung des äußeren Gottesdienstes überhaupt spricht Jes. 29, 13.

Eine noch größere Gefahr aber erwuchs der Sittlichkeit der Juden, wie wir jetzt richtiger sagen, durch die Verpflichtung derselben zur Beobachtung des Ceremonialgesetzes. Die Entstehung desselben begreift sich leicht. Galt das Judenvolk als Gottes Volk, so sollte es diese Stellung nicht nur durch seine Glaubensanschauungen bekunden, sondern auch durch die ganze Art seines äußeren Lebens, es sollte nicht nur durch Sittlichkeit im engeren Sinn, sondern durch eine besondere Reinheit aller Lebensgebräuche sich von den übrigen Völkern abheben 3 Mos. 11, 44. 45. 18, 2—5. 20, 26.

Während Sitten und Gebräuche bei andern Völkern größtenteils mit einer gewissen Freiheit geübt wurden, wurden sie bei den Juden zu religiösen Pflichten gestempelt. Jedenfalls waren die meisten derselben älter, als die betreffenden religiösen Satzungen, aber dadurch, daß sich eine solche gegenüber jedem Lebensgebrauch erhob, nahm das Volksleben allmählich eine Gestalt an, die es bis in die kleinsten, scheinbar unbedeutendsten Züge hinein der Gottheit geweiht und hingegeben erscheinen ließen.

So mußte also nicht nur beim Opfern als der unmittelbaren Verwendung von Irdischem im Dienste Gottes hinsichtlich des Dargebrachten selbst und des darbringenden Priesters die größte Reinheit vorhanden sein, sondern auch die Gemeinde Gottes sollte sich stets vor äußerer Verunreinigung bewahren oder dieselbe, wenn sie geschehen war, alsbald wieder tilgen. Verunreinigen aber konnte sich ein Glied der Gemeinde Gottes durch Geschlechtsgemeinschaft, durch Ehe mit Blutsverwandten, durch Kindergebären, durch Selbstverstümmelung, durch Krankheit, durch Berührung mit Kranken, besonders aber mit Toten (Reichnamen und Nas), durch den Genuß unsauberer Speisen, des Fleisches gewisser Tierarten, namentlich des Blutes und des Ersticken. Als unrein galt dem Israeliten auch der Unbeschnittene. (Siehe über diese Punkte die interessanten Mitteilungen bei Dr. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu § 28.)

Erwägen wir nun, daß durch den halachischen Midrasch d. h. die Ausbildung eines Gewohnheitsrechtes durch die Schriftgelehrten neben der geschriebenen Thora her die Gebote des mosaischen Gesetzes in das feinste kasuistische Detail gespalten wurden, daß namentlich die Vorschriften über Opfer, heilige Zeiten, Gebetsverrichtung, Fasten, Abgaben an den Tempel und die Priesterschaft, über die Begriffe „rein“ und „unrein“, über die Beschneidung sich mehr und mehr häuften, und bedenken wir zugleich, wie noch heute die große Masse der Menschen sich mit ihren religiösen Pflichten leicht abfinden und doch zugleich den

Schein der Frömmigkeit wahren möchte, so finden wir es begreiflich, daß sich das religiöse Leben Israels mehr und mehr in ein geistloses Formenwesen verlor. Der Israelit fragte nicht mehr in wirklich sittlichem Interesse: „was muß ich thun, um vor Gott gerecht zu sein?“, sondern in rein äußerlichem: „was muß ich thun, um dem Gesez zu genügen?“, er diente dem toten Buchstaben, sein Leben unter dem Gesez war eine Knechtschaft, δουλεία, über Kleinigkeiten wurden die Hauptsachen vergessen, die echt sittlichen Grundzüge des mosaischen Gesezes in den Schatten gestellt durch das Beiwerk menschlicher Satzungen, in deren Erzeugung die Schriftgelehrten einander zu überbieten suchten.

Durch den Einfluß der Pharisäer, welche das Gesez in der komplizierten Gestalt, die ihm die Schriftgelehrten seit Esras Zeiten gegeben hatten, pünktlich auszuführen und die nationale Eigentümlichkeit des Volkes vor jeder Abschwächung durch fremde Anschauungen und Sitten zu bewahren strebten, wurde das Volk nach dem Zeugnis des Josephus (Antt. XIII, 10, 6) zu vielen gesezlichen Verrichtungen gedrängt, welche nicht im Gesez Mosis geschrieben waren, sie erklärten das überlieferte Recht (ἡ παράδοσις τῶν προφητῶν Mc. 7, 8. Mt. 15, 2) für schlechthin bindend, ja sie sagten, es sei strafbarer, gegen die Verordnungen der Schriftgelehrten zu lehren, als gegen die Thora selbst.

Daß sie weite Kreise des Volkes beherrschten und zu ihren Grundsätzen bekehrten, deutet Jesus an, wenn er sie „blinde Wegführer“ nennt Mt. 23, 16. 24, wenn er ihnen den Vorwurf macht, daß sie die Menschen, die ins Himmelreich gelangen wollten, nicht hineinfließen V. 13. Er eröffnet ihnen, daß sie selbst nicht hineinkämen, weil sie die großen sittlichen Aufgaben des Gesezes über äußeren Rücksichten vergäßen V. 23. Überhaupt entwirft das 23. Kapitel des Matthäus ein trauriges Bild von der Veräußerlichung des religiösen Lebens der Juden.

Die Erklärung dafür, daß das Gesez in seiner Ausbildung durch die Schriftgelehrten eine solche Macht über das Judentum errang, liegt in dem Glauben an die göttliche Vergeltung. Das Verhältnis zu Gott wurde immer schroffer als ein völliges Rechtsverhältnis aufgefaßt. Das Volk leistete Gott gesezlichen Gehorsam, Gott mußte dem Gehorsamen Lohn geben und zwar genau nach dem Maße seiner Leistung in dieser und jener Welt. Dr. Schürer sagt in dem vorhingenannten Werk S. 28, S. 389: „Die Hoffnung auf eine künftige Vergeltung war die Haupttriebfeder alles gesezlichen Eifers. Ja, das ganze religiöse Leben des jüdischen Volkes in unserm Zeitalter bewegte sich geradezu um diese beiden Pole: Erfüllung des Gesezes und Hoffnung einer künftigen Herrlichkeit. Der Eifer für jenes hat seine Lebenskraft vornehmlich aus dieser geschöpft. Das Wort des Antigonus von Socho: „Gleiche nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten“, ist keineswegs ein korrekter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judentums. Dieses gleicht in der That den Knechten, die um des Lohnes willen dienen“.

In dieser geistigen Atmosphäre wuchs Saulus von Tarsus heran. Er saß als Schüler zu den Füßen des pharisäischen Rabbi Gamaliel in Jerusalem Apostelg. 22, 3, er sah den großartigen Tempelkultus in dieser Stadt, er lebte inmitten solcher, die das Gesez sorgfältig beobachteten, er befolgte selbst seine Satzungen, fand aber doch nicht den gesuchten Seelenfrieden, sondern fühlte sich durch die Gebote und Verbote vielfach zu Sünden gereizt, an die er ohne jene nicht gedacht hätte. Ich fasse nämlich Röm. 7 nicht so auf, als ob der Apostel sich nur in die Situation eines Gesezesdieners versetzt und alle einem solchen widersprechende Pein nach seiner Phantasie geschildert hätte, sondern als die Darstellung der Seelenkämpfe, welche Saulus unter dem Gesez wirklich durchzumachen hatte. „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn“ V. 24. 25 konnte nur ein Mensch ausrufen, der die Wonne der Erlösung aus schwerer innerer Not im eigenen Herzen empfunden hatte. Die stete Unzufriedenheit mit seinem sittlichen Zustand ließ ihn im gesezesheißigen Wüten Apostelg. 9, 1. 2 gegen die Christen Selbstvergeßlichkeit suchen, doch gerade dabei zog es ihn mehr und mehr zu den Verfolgten hinüber, und als ihn der Herr in den Dienst seiner Kirche rief Apostelg. 9, 3—6, war es ihm bereits unmöglich, „wider den Stachel zu löden“. Er mußte es

erfahren, daß die, welche sich Gott zu Kämpfern für die Sache der Wahrheit ausersehen hat, dem Zug des Allmächtigen nicht widerstehen können, er wurde ein Zeuge Christi und zwar ein so gewaltiger, daß ihm der Rückblick auf sein Apostelwerk die Erklärung 1 Kor. 15, 10 gestattete, er habe mehr gearbeitet, als die andern Apostel. Das ist ein Ruhm, den er sich mit gutem Recht selbst beilegen durfte, wir aber fügen bei, daß er diese Erklärung auch auf die Intensität seines Wirkens anwenden durfte, denn sein Verdienst ist es, das spezifisch christliche Bewußtsein im Gegensatz zum jüdischen in der jungen Christenheit erst erweckt und geklärt zu haben.

Im Mittelpunkt seiner Lehrentwicklung steht der Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben, aus dem Glauben, als Gegensatz zu der jüdischen Erklärung: „Der Mensch wird gerecht aus Gesetzeswerken“.

Um uns den Weg zum Verständnis jenes Satzes zu bahnen, müssen wir zunächst die Anschauung des Apostels Paulus über das Verhältnis des jüdischen Gesetzes (von ihm schlechthin „das Gesetz“ genannt) zur Sünde kennen lernen.

Zuvor bemerke ich noch, daß ich Belege aus allen dem Paulus zugeschriebenen Briefen benutzen werde, weil ich die Gründe gegen die Authentie einiger nicht für durchschlagend halte (s. Dr. Holzmann, Einleitung ins N. T., 1885) und namentlich nicht einsehen kann, warum der Apostel Paulus nicht in späteren Jahren manches anders aufgefaßt und ausgedrückt haben soll, als früher, was sich schon im Römerbrief anbahnt cf. 10, 9. 10, überhaupt R. 9–11 gegen Gal. 4, 21–31, ohne darum den Kern seiner Überzeugung zu ändern.

Paulus hat verschiedene Bezeichnungen für „Sünde“. παράβασις Röm. 4, 15. 5, 14. Gal. 3, 19. 1 Tim. 2, 14. παρακοή Röm. 5, 19. 2 Kor. 10, 6, παράπτωμα Röm. 5, 20. Eph. 2, 1. ἀμαρτία Röm. 3, 25. ἀμαρτία Röm. 3, 9. 5, 12. 6, 1. 10. 11. 12. 17. 7, 7. 8, 3. 1 Kor. 15, 17. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 22. 2 Theff. 2, 3 u. a.

Während die ersten vier stets auf einzelne Fälle der Versündigung gehen, hat Paulus das Wort ἀμαρτία auch zur Bezeichnung der Sündenmacht gebraucht, unter deren Druck die Menschheit von Adam her leidet. Dessen Vergehen nämlich ist der Anfang des ganzen Sündenlebens, er hat durch seinen Ungehorsam das falsche Prinzip der Auflehnung gegen den göttlichen Willen in die sittliche Entwicklung der Menschheit eingeführt. Wenn nun auch nach des Apostels Ansicht der leibliche Tod der Sünde Sold ist, (was an Weish. Sal. 2, 24 erinnert, wo es heißt, daß der Tod durch des Teufels Neid, φθόνῳ διαβόλου, in die Welt kam), und er sagt, daß alle seit Adam Gebornen gestorben, folglich Sünder gewesen seien, so behauptet er doch nicht ausschließlich, daß sie als Adams Nachkommen hätten sündigen müssen Röm. 5, 19, sondern er leitet ihr Sterben zugleich daher ab, daß sie sich der Sündenmacht, dem Sündenprinzip ergeben hätten, daß also die Sünde der einzelnen ihre freie That war, folglich auch ihr Tod die göttliche Strafe für ihre wirklichen Sünden Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον).

Übrigens versteht der Apostel unter „Tod“ auch vielfach das sittliche Verderben, dem die Menschen durch ihre Sünden verfielen Röm. 8, 6. 2 Kor. 7, 10. Eph. 2, 1.

Die Menschheit lag also von Adam her im Bann der Sünde und des Todes, des natürlichen wie des sittlichen.

Was vermochte, so fragt nun Paulus, diesem traurigen Zustand gegenüber das Gesetz, die religiös geweihte Ordnung des jüdischen Lebens, die Anweisung zur sittlichen Rechtschaffenheit, wie sie vorhin beschrieben wurde? Er geht bei der Beantwortung derselben auf die Zeit der Menschheitsentwicklung zurück, in der überhaupt sittliche Satzungen aufgestellt wurden, schildert aber damit zugleich die Erfahrungen, die er selbst, ja die jeder unter dem Gesetz Geborene machen mußte.

Mit dem Aufstellen des Sittengesetzes wurde nach des Apostels Ansicht das seither unbewußt verübte Unrecht eine bewußte Verletzung des göttlichen Willens Röm. 3, 20. 4, 15. 5, 13. 7, 7–14. Die Lage der Menschheit wurde dadurch verschlimmert, denn das Gesetz konnte die Sünde nicht überwinden

Röm. 8, 2. 3a, es verlangte nur Gutes von den Menschen, das sie aber nicht leisten konnten Gal. 3, 10, 12, und bot doch in sich selbst keine Kraft, die jene der Gewalt der Sünde hätte entreißen können, es appellierte nur an den Willen, aber es hob ihn nicht, stärkte ihn nicht.

Trotzdem war es von großer Wichtigkeit. Es erhob eine Schranke gegen die Sünde Gal. 3, 19, reizte diese dadurch zu immer mächtigerer Entfaltung Röm. 5, 20, 7, 9, offenbarte aber dadurch zugleich seine Unzulänglichkeit, der Menschheit das Heil zu bringen Röm. 8, 3, und wies so auf eine andre Heilsanstalt hin, die wirkliches Heil brächte. Mit Recht nennt es daher Paulus Gal. 3, 24 einen „Zuchtmeister auf Christus hin“ (παιδαγωγός εἰς Χριστόν).

Man erwarte nicht von mir, daß ich die Deduktionen des Apostels über das Gesetz hier weitläufig bespreche, denn sie scheinen mir im ganzen mehr wegen der dialektischen Gewandtheit des Paulus, als wegen ihrer Beweiskraft beachtenswert. Hat er doch in dem Abschnitt Röm. 2, 11 ff. das Gesetz offenbar für etwas ganz Überflüssiges erklärt, wogegen er sich sonst wieder aufs ernste verwehrt! Ein besonderes Interesse erregen sie allerdings dadurch, daß sie zeigen, wie schwer es selbst einem Paulus wurde, den Boden abzugraben, auf dem sein religiöses Leben über zwei Jahrzehnte geruht hatte.

Betrachten wir das eben über die Bedeutung des Gesetzes Gesagte, was mir als das Wesentliche und Wichtige erscheint, so leuchtet uns der einzig mögliche Zielpunkt desselben sofort ein. Paulus wollte darthun, daß das Gesetz, so gut es auch an sich war Röm. 7, 12, doch nicht die Versöhnung der Menschen mit Gott bewirken, eine vor ihm geltende Gerechtigkeit begründen konnte. Aus dem Bewußtsein dieser Thatsache heraus fragt er sehnsuchtsvoll Röm. 7, 24, 25a: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?“ d. h. wer wird mich befreien von der Macht der Sünde, so daß mein Leib dem sittlichen Tod (R. 10) nicht mehr als Sitz dienen muß?, spricht er aber auch zugleich mit den Worten: „ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn“, den innigen Dank dafür aus, daß der sündigen Menschheit ein neuer Heilsweg durch Christus gezeigt worden ist.

Mit dessen Erscheinung war „die Fülle der Zeit“ Gal. 4, 4. Eph. 1, 10, „die vom Vater festgesetzte Zeit“ Gal. 4, 3 erreicht, war der Zeitpunkt gekommen, an dem der Menschheit das Heil wirklich zufallen sollte.

Jetzt erschien das Wesen Gottes in einem andern Licht, als seither. An die Stelle der Gerechtigkeit Gottes d. h. der relativen Gebundenheit seines Handelns durch die gegenüber Israel geltenden Bundes-satzungen, die, wie wir sahen, im Lauf der Jahrhunderte von den Juden immer dreister betont wurde, trat die χάρις Θεοῦ, die unbeschränkte Liebe Gottes, gegenüber den Sündern sich als „Gnade“ darstellend Röm. 4, 6, 5, 15 u. a. Diese konnte durch die „Gesetzeswerke“ ἔργα τοῦ νόμου nicht angeeignet werden, wie Röm. 4, 4 Paulus treffend sagt: „Dem aber, der mit Werken umgeht, wird der Lohn (die Gerechtigkeit) nicht angerechnet nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit“, sondern nur durch πίστις „Glaube“ kann dies geschehen.

Dieser Glaube hat als Gegenstand Christi Person und Werk, deren Auffassung durch Paulus wir darum hier feststellen müssen.

Er erklärt die historische Person Jesus dadurch, daß er fast stets die Bezeichnung „Christus“ hinzusetzt, die er auch bisweilen allein gebraucht, für den Träger der Messiaswürde. Jesus war nach der sinnlichen Seite seines Wesens „Mensch“ 1 Tim. 2, 5, „geboren vom Weibe und dem Gesetz unterworfen“ Gal. 4, 4, nach der geistigen aber erfüllt vom Gottesgeist 1 Kor. 15, 46, 2 Kor. 3, 17, Kol. 2, 9, mit Gott wesentlich verwandt Phil. 2, 7, 6, Kol. 1, 15, „der Sohn Gottes“ Röm. 1, 4, 8, 3 u. a., nach der Analogie von Röm. 8, 14, 17, 19, 9, 26, 2 Kor. 6, 18, Gal. 3, 26, 4, 7 aufzufassen als „der einzige, bei dem das Kindesverhältnis gegenüber Gott, zu dem alle Menschen berufen sind, richtig bestand“. (cf. Eph. 1, 17, wo Gott „der Gott unseres Herrn Jesu Christi“, und Röm. 8, 29, wo Christus „der Erstgeborene unter vielen Brüdern“ genannt wird.)

Trotz seiner hohen Würde aber hat sich Christus dazu herabgelassen, als Mensch unter Menschen

lebend Phil. 2, 6, das ganze Geschlecht von der Macht der Sünde, vom Fluch des Gesetzes d. h. von der aus dem Gesetzesdienst hervorgehenden Verschuldung gegenüber Gott zu erlösen, mit Gott endgültig zu versöhnen. Diese Selbsthingabe zum Besten der Menschen macht den eigentlichen Wert des Lebens Jesu aus und, weil sie sich in seinem Tode am großartigsten darstellte, so wird dieser der Hauptpunkt in Jesu ganzer Erscheinung. Er ist nicht nur der blutige Abschluß einer Wirksamkeit, die gänzlich dem Heil der Menschheit gewidmet war, sondern hat auch geradezu die Bedeutung eines wirklichen Opfers für die Menschen, denn Gott, dessen Zorn *ὀργή* d. h. Mißfallen an der Ungerechtigkeit Röm. 4, 15. 9, 22. Eph. 2, 3. Kol. 3, 6. u. a. durch das Verhalten der Menschen stets herausgefordert worden war, will um der Selbsthingabe Jesu willen dem menschlichen Geschlecht seine Gnade zuwenden. Insofern also Jesu Tod einerseits als die Übernahme der Strafe erscheint, deren die sündigen Menschen vor ihm würdig waren, und damit zugleich als die Vermittelung der Versöhnung Gottes, als Anregung seiner Gnadenwirksamkeit, andererseits als die Bewahrung der Menschen vor dem sittlichen und damit auch vor dem ewigen Tod, können bei Paulus die Begriffe „gestorben zum Besten der Menschen“ und „gestorben an der Menschen Statt“ in einander übergehen.

Er redet von der Loskaufung der Menschen *ἀπολύτρωσις* durch Christus Röm. 3, 24. 25. 1 Kor. 1, 30. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Eph. 1, 14, doch ist nur in der ersten Stelle ausdrücklich Christi Blut genannt, in der letzten ist sein Tod umschrieben; hiermit will er also Christi Leben als ein „Lösegeld“ bezeichnen, wie es der Herr selbst Mt. 20, 28. Mk. 10, 45 thut (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*), als das Mittel also, durch welches die Sünder aus dem Zustand der Verschuldung gegenüber Gott d. h. von der ihnen wegen ihrer Sünden drohenden Strafen errettet würden. 1 Tim. 2, 6 nennt er Christus *ἀντιλύτρον*, Tit. 2, 14 bezeichnet er die Wirkung des Sterbens Jesu mit *λυτροῦν*, Gal. 3, 13. 4, 5 mit *ἐξαγοράζειν*. Er bezeichnet Christus als „Opfer“ *προσφορά καὶ θυσία* Eph. 5, 2, als „Gnadenstuhl“ *λαστήριον* Röm. 3, 25, d. h. als den Deckel der Bundeslade, an den das Blut des Opfertieres am großen Versöhnungstag gesprengt wurde, als „Passahlamme“ 1 Kor. 5, 7 (*τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτεθνήχιστο*). Er spricht von der Versöhnung *καταλλαγὴ* mit Gott, welche durch Christi Blut zustande gekommen sei Röm. 5, 9—11 (cf. 11, 15), Kol. 1, 20, sofern sie mit Christi Tod im engsten Zusammenhang steht 2 Kor. 5, 18—21, von der Annäherung der früher Gott fern Gestandenen an Gott durch Christi Blut Eph. 2, 13. Er sagt, Christus habe sich „für ihn“ hingegeben Gal. 2, 10, „für uns“ Röm. 8, 32. Tit. 2, 14, „für unsere Sünden“ Gal. 1, 14, „für die Kirche“ Eph. 5, 25, und braucht dabei die Verben *δίδοναι* und *παράδιδοναι*; sehr oft sagt er, daß Christus „für uns (*ὕπερ ἡμῶν*)“ gestorben ist“ 2 Kor. 5, 15. Röm. 5, 6. 8. 14, 15, „für unsere Sünden“ 1 Kor. 15, 3, daß er „für uns gekreuzigt“ ist 1 Kor. 1, 13.

Wenn nun auch eine einheitliche Benennung der Selbsthingabe Jesu in den Tod bei Paulus nicht zu finden ist, so können wir doch nicht im Zweifel darüber sein, daß er dieselbe als ein Sühnopfer auffaßte und zwar nach den beiden Seiten seiner Bedeutung als Schuldopfer *ἑσθία* und Sündopfer *ἁμαρτία*, deren Unterschied von Dr. Delitzsch in Dr. Niehms „Handwörterbuch des biblischen Altertums“ dahin bestimmt wird, „daß das Sündopfer auf einem Gnadenwege sühnt kraft des Blutes und daß es nach dem Verfahren mit dem Blut als Gabe eines Entsündigten auf den Altar kommt, während das Schuldopfer eine die Sünde gutmachende Leistung und die Gestellung des Opfertieres ein Bestandteil der Schuldbuße ist und die Sühne mitbedingt“.

Die Auffassung des Todes Jesu als eines Schuldopfers wird gestützt durch die Vergleichung seines Lebens mit einem Lösegeld, sofern dieses auch unter den Gesichtspunkt der Gutmachung (Satisfaktion), zu der die blutige Sühne mitwirkt, fällt, die ja die Hauptsache im Schuldopfer war, auch durch die Betonung der Hingabe seiner selbst, sofern, wie bemerkt, die Gestellung des Opfertieres ein Bestandteil der Schuldbuße ist, und durch den Sinn der Stelle Gal. 3, 13. 14: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch wurde“, und Röm. 3, 25. 26a: „welchen (Christus) Gott sich

öffentlich hinstellte als Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen des Durchlassens (*διὰ τὴν πάρεσιν*) der vorher geschehenen Sünden auf Grund der Nachsicht Gottes“, denn ihnen liegt offenbar die Vorstellung zu Grunde, daß durch Christi Selbsthingabe Gottes Gerechtigkeit genug gethan, daß es dem gerechten Gott dadurch möglich wurde, den Fluch der Menschheit aufzuheben d. h. von ihrer Bestrafung abzuwenden und ihr seinen Segen zu gewähren. Doch, wenn auch Christus hiernach der Gerechtigkeit Gottes genug gethan hat, liegt noch kein Recht vor, seinen Tod allein unter dem Gesichtspunkt der Genugthuung, der Satisfaktion zu betrachten, denn auch als Sündopfer, „dessen Endzweck die expiatorische Tilgung der Sünde, die blutige Sühne selbst ist“, erscheint Jesu Tod in den Stellen, in welchen sein Blut besonders erwähnt, die Gnade Gottes nachdrucksvoll hervorgehoben, wo von Versöhnung gesprochen wird (auch 1 Kor. 5, 7).

Wie dem Apostel beide Vorstellungen in einander übergangen, zeigt besonders die Stelle Röm. 3, 24—26a, denn, während er B. 24b—26a einerseits betont, daß Gott in Christi Tod wegen der früher unbefragt vorübergelassenen Sünden seiner Gerechtigkeit genug gethan habe, sagt er B. 24a, daß die sühnende Wirkung des Todes Jesu durch Gottes Gnade zustande komme (cf. Eph. 2, 4—7). Bei der Vorstellung von der Wirksamkeit des Schuldopfers tritt die Gnade Gottes zurück und der Wert des Opfers an sich in den Vordergrund. Diese doppelte Anschauungsweise des Apostels wird am besten in der Erklärung ausgedrückt, daß Christus durch die Hingabe seiner Person in den Tod den Menschen die Gnade Gottes verbürgt habe.

Auch wollen wir nicht übersehen, daß, wenn auch das Opfer Christi bei Paulus zunächst für vergangene Sünden wirksam gedacht werden muß, ihm doch auch eine gleiche Geltung bezüglich der Sünden zugeschrieben wird, die zeitlich hinter ihm liegen. 2 Kor. 5, 19, Kol. 1, 20.

Sehr stark hebt Paulus auch die Auferstehung Jesu hervor, welche ihm als die durch den lebendigen Gott gewirkte Wiederherstellung des Lebens in Christus, der dasselbe im Kampf mit der Sünde hingegeben hatte, der Schlüsselstein des Heilswerkes, die göttliche Bestätigung desselben Röm. 4, 25. 5, 10. 1 Kor. 15, 17. 18. 2 Kor. 5, 15 u. a., sowie auch die Übersführung Christi in göttliche Herrlichkeit ist Eph. 1, 20—22.

Auf der seither beschriebenen Grundlage ruht nun die Erklärung des Apostels, daß der Mensch durch den Glauben an Christus vor Gott gerechtfertigt werde.

Da Paulus das Wort *δικαιοῦν* „rechtfertigen“ aus LXX herübergenommen hat, LXX es aber, auf Gott bezogen, wie oben nachgewiesen wurde, in dem Sinn einer Gerechterklärung vonseiten des richtenden d. h. die Menschen auf ihre sittliche Rechtbeschaffenheit prüfenden Gottes fassen, so will ich nun die Stellen aus den Briefen des Paulus, in welchen *δικαιοῦν* selbst oder seine Ableitungen vorkommen und in denen zugleich die Vorstellung eines Urteils Gottes vorhanden, also der Sinn der Gerechterklärung durch Gott nachweisbar ist, mitteilen und kurz erklären.

Die Briefe werde ich dabei nach ihrer gewöhnlich angenommenen Entstehungszeit durchgehen und die Erkenntnis, welche der eine bezüglich des uns beschäftigenden Themas gewährt, zur Erklärung des andern benutzen, aus praktischen Gründen aber den Römerbrief vor den beiden Korintherbriefen betrachten. Man könnte nämlich auch sagen, die Korintherbriefe müßten allein aus sich erklärt werden, da nicht anzunehmen sei, daß die Korinther bei deren Empfang schon den Galaterbrief gelesen hätten, in welchem der Apostel ausführlich über unser Thema redet, da die Zeitpunkte der Entstehung beider Briefe in Ephesus wohl nicht sehr weit aus einander lägen. Sicherlich hat der Apostel in seinen Schreiben den jeweiligen besonderen Bedürfnissen der Gemeinden Rechnung getragen und demnach der einen über die Rechtfertigung aus dem Glauben wegen jüdischer Strömungen weitläufiger und nachdrucksvoller geschrieben, als der andern, aber wir dürfen nicht vergessen, daß der Apostel, abgesehen von der zu Rom, Kolossä und Laodiceä (?), an solche Gemeinden schrieb, denen er auch bereits gepredigt hatte, wir dürfen nicht die Einheit der Predigt des großen Mannes und somit die Einheit seiner religiösen Überzeugung bezweifeln, denn dazu haben wir gegenüber einem so gewaltigen Charakter kein Recht. Sollte es denkbar sein, daß der

Apostel 3. B. den Römerbrief in Korinth verfaßt und den Korinthern nichts von der Rechtfertigung aus dem Glauben gesagt hätte, die er in diesem Briefe berebt und begeistert vertritt? Nein, das hieße Paulus zerteilen. Es muß wohl angenommen werden, daß der Lehrstoff, den alle Briefe des Paulus zusammen liefern, den Stoff seiner mündlichen Predigt ausmachte, daß er denselben in den einzelnen Briefen jedoch nur teilweise, je nach obwaltenden Anlässen im geistigen und äußeren Leben der Gemeinden, herbeizog und verarbeitete.

Nach dem vorhin Gesagten kommt hier in Betracht 1) Gal. 2, 16. 20. 21.

B. 16. „Da wir aber wissen, daß kein Mensch gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus, so sind auch wir an Christus gläubig geworden, damit wir aus Glaube und nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt würden, weil aus Gesetzeswerken durchaus kein Fleisch gerechtfertigt werden wird.“

Wer aus dem Judentum zum Christentum übergeht, muß bereits einen tiefen Eingriff in seine seitherige religiöse Überzeugung gethan haben, er muß den Wahn völlig aufgegeben haben, durch die Verrichtung von Gesetzeswerken das Prädikat eines δικαιος d. h. eines sittlich Rechtbeschaffenen zu erlangen, dessen Beilegung wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks *πᾶσα σὰρξ* hier nur als vonseiten Gottes stattfindend gedacht sein kann. Für gerecht erklärt Gott nur den an Jesum Christum Glaubenden. Was aber für einen solchen besonders Gegenstand seines Glaubens sei, sagt B. 20: „was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat.“ Er glaubt d. h. er ist fest überzeugt von der versöhnenden Kraft des Opfers, welches der Heiland in Liebe für die sündige Menschheit gebracht hat. Dieses wäre nach B. 21 ganz unnütz gewesen, wenn Gott eine auf den Gesetzesdienst gegründete Gerechtigkeit anerkennen wollte; es heißt daselbst: „Ich verachte nicht die Gnade Gottes, denn, wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit (zustande kommt), dann ist Christus umsonst gestorben.“ Die δικαιοσύνη, die sittliche Rechtbeschaffenheit, von der Paulus hier redet, ist der sittliche Zustand, in den der einzelne durch das δικαιοδοσιαι eintritt. Derselbe erscheint als eine Gabe der durch Christi Tod verbürgten Gottesgnade.

2) Gal. 3, 1—14.

B. 1. „O ihr unverständigen Galater, wer hat euch beschwächt, denen Jesus Christus vor die Augen gemalt wurde unter euch als Gekreuzigter? B. 2. Dies nur will ich von euch erfahren: habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aus der Kunde des Glaubens? B. 3. Seid ihr so unverständig? Nachdem ihr im Geist angefangen habt, kommt ihr nun im Fleisch zu Ende? B. 4. So Großes habt ihr umsonst erfahren?, wenn nämlich überhaupt umsonst. B. 5. Der euch nun den Geist darreicht und Kraftwirkungen in euch hervorbringt, (thut er dies) in euch aus Gesetzeswerken oder aus der Glaubenskunde?, B. 6. gleichwie Abraham Gott glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. B. 7. Erkennt demzufolge, daß die aus dem Glauben (= die Gläubigen) Abrahams Söhne sind. B. 8. Die Schrift aber verkündigte in der Voraussicht, daß Gott die Heiden aus dem Glauben rechtfertigt, dem Abraham vorher: «In dir werden alle Heiden gesegnet werden», B. 9 so daß die aus dem Glauben (= die Gläubigen) mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden. B. 10. Denn alle, welche aus Gesetzeswerken sind, sind unter dem Fluch; es stehet nämlich geschrieben: «Verflucht sei jeder, der nicht bleibt bei allem, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes, daß er's thue». B. 11. Daß aber auf Grund des Gesetzes niemand bei Gott gerechtfertigt wird, ist offenbar, denn «der Glaubensgerechte wird leben». B. 12. Das Gesetz aber ist nicht aus dem Glauben, sondern wer es thut, der wird auf Grund derselben (= der einzelnen Satzungen des Gesetzes) leben. B. 13. Christus hat uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes, indem er für uns zum Fluch wurde, denn es steht geschrieben: «Verflucht ist jeder, der am Holz hängt», B. 14 damit auf die Heiden der Segen Abrahams in Christo Jesu käme, damit wir die Verheißungen des Geistes durch den Glauben empfangen.“

In B. 6 ist gesagt, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, daß er also von

Gott um seines Glaubens willen für sittlich rechtbeschaffen erklärt wurde, was er demnach an sich nicht war. Durch das „gleichwie“, mit dem B. 6 beginnt, ist der Fingerzeig gegeben, daß die von Gott gebrauchten Ausdrücke, „der euch den Geist darreicht und Kraftwirkungen in euch hervorbringt“ der Gerechtereklärung durch Gott synonym sind; diese ist nach B. 5 eine solche aus dem Glauben. Aus B. 11, wo *δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* steht, ist klar, daß diese Gerechtereklärung nach einem nur bei Gott geltenden Maßstab stattfindet.

Der Sinn der ganzen Stelle ist nun folgender: Der Apostel staunt darüber, daß die Galater trotz des Bewußtseins, als Christen im Zustand der sittlichen Rechtbeschaffenheit vor Gott zu sein, sich wieder dem Judentum genähert hätten. Er fragt, ob sie diese geistliche Wohlthat schon auf dem Standpunkt des Gesetzes, also als Juden, empfangen hätten oder erst seit der Aufnahme der christlichen Heilskunde. Nur das letztere kann bejaht werden, wie dies ja schon die Geschichte Abrahams beweist, dem sein Glaube an die göttliche Verheißung zur Gerechtigkeit, wie sie vor Gott gilt, angerechnet wurde. Nur die, welche durch ihren Glauben d. h. also durch ihren vertrauensvollen Anschluß an Christus als Verfühner der Menschen mit Gott Gottes Wohlgefallen erlangen, sind als Abrahams Kinder anzusehen, an ihnen aber erfüllt sich dann auch voll und ganz die jenem gegebene Verheißung: „in dir sollen alle Heiden gesegnet werden“. Daß sie den Segen Abrahams d. h. nach B. 9 die Gerechtigkeit aus dem Glauben erlangen, ist begründet in ihrer geistigen Verwandtschaft mit dem gläubigen Abraham. Wer durch den Gesetzesdienst gerecht werden will, gelangt nie an sein Ziel, denn für ihn gilt das Prinzip der Ausführung alles dessen, was das Gesetz fordert B. 10b. Das kann er aber nicht durchführen B. 10a, 11a; darum trifft ihn der Fluch des Gesetzes. Christus hat durch seinen Kreuzestod nach dem allerdings nur dem Wortlaut nach hierher passenden Citate aus 5 Mos. 21, 23 den Fluch des Gesetzes getilgt B. 13. Für die, welche diese Thatsache anerkennen, hat der Gesetzesdienst keine Geltung mehr; sie erwarten den Segen Abrahams d. h. die Gerechtereklärung durch Gott aus dem Glauben an Christus, der durch sein Veröhnungswerk die Gottesgnade dem Gläubigen verbürgt hat.

Was das in B. 11b verwertete Citat aus Hab. 2, 4 betrifft, so gehört dieses zu den zahlreichen Citaten des Apostels, denen nur ein Wortanklang zu Grunde liegt, denn nur dieser, nicht der Sinn der Stelle, beweist etwas für die behauptete *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*. Der Prophet sagt, daß der aufgeblasene Chaldäer bald ein Spott der Völker werden wird, „der Gerechte aber, heißt es dann, wird in seinem Glauben leben“ d. h. der treue auf seinen Gott hoffende Jude wird bestehen, während sein übermütiger Unterdrücker fallen muß. Darauf, ob *ἐκ πίστεως* hier zu *ὁ δίκαιος* zu ziehen sei, wie es Paulus that, oder zu *ἐπιστά*, wie es nach dem hebräischen Text geschehen muß, ist demnach kein Gewicht zu legen, da der nach *καθὼς γέγραπται* beabsichtigte Nachweis der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* nicht erbracht ist.

Der rechtfertigende Glaube Abrahams B. 6 und der des Christen berühren sich hier, sofern er auf beiden Seiten etwas Unwahrscheinliches zum Gegenstand hat und sich als Vertrauen kennzeichnet; freilich bezieht sich dieses im ersten Fall auf etwas ganz anderes, als im zweiten.

Dr. Ritschl sagt mit Recht zu unserer Stelle in seinem bekannten Werke II S. 309: „Paulus leitet die Beziehungslosigkeit des Gesetzes zur Gerechtigkeit objektiv nicht von der Unmöglichkeit seiner Erfüllung durch Sünder ab, sondern von der göttlichen Regel, daß der aus Glauben Gerechte leben wird, und aus der Annahme, daß das Gesetz mit dem Glauben nichts gemein habe, da es die Verheißung des Lebens an Werke knüpft“ und S. 310: „(Aber) als den Realgrund für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzesfüllung führt er nicht die Thatsache der allgemeinen Sünde, sondern die Göttlichkeit der entgegengesetzten Regel und seine Erkenntnis der Beziehungslosigkeit zwischen Gesetz und Glaube an.“

Allerdings spricht Paulus hier nur den Gedanken aus, daß die einzelnen Subjekte, die dem Gesetz untergeordnet sind, unter dem Fluch seien, daß also für die Juden sich das Gesetz unerfüllbar gezeigt habe, daß aber der eigentliche Grund der Rechtfertigung aus dem Glauben in einer Anordnung Gottes zu suchen sei, die er einfach in B. 11 konstatiert.

3) Gal. 3, 15—29.

V. 15. „Brüder, ich rede nach menschlicher Weise. Eines Menschen bestätigtes Testament hebt doch niemand auf oder fügt etwas hinzu. V. 16. Dem Abraham aber und seinem Samen wurden die Verheißungen gesagt. Nicht sagt er: «und den Samen» als bezüglich vieler, sondern bezüglich eines einzigen: «und dem Samen», welcher Christus ist. V. 17. Das aber meine ich: «das Testament, welches zuvor von Gott bestätigt ist, entkräftet das 430 Jahre nachher entstandene Gesetz nicht, um die Verheißung aufzuheben. V. 18. Denn, wenn das Erbe aus dem Gesetz (käme), so (käme es) nicht mehr aus der Verheißung; dem Abraham aber hat es Gott durch Verheißung aus Gnade geschenkt». V. 19. Wie verhält es sich nun mit dem Gesetz? Der Übertretungen wegen wurde es hinzugefügt, bis daß der Same käme, dem die Verheißung geworden ist, verordnet durch Engel, durch die Hände eines Mittlers. V. 20. Der Mittler aber ist nicht eines einzigen Mittler, Gott aber ist Einer. V. 21. Das Gesetz ist also wider Gottes Verheißungen? Das sei ferne. Denn, wenn ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte lebendig machen, so käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz. V. 22. Aber die Schrift hat alles unter die Sünde unterworfen erklärt, damit die Verheißung (des göttlichen Segens) aus Glaube an Jesus Christus den Gläubigen gegeben würde. V. 23. Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unterworfen gehalten unter das Gesetz auf den Glauben hin, der geoffenbart werden sollte, V. 24. so daß das Gesetz unser Zuchtmeister auf Christus hin wurde, damit wir aus Glaube gerechtfertigt würden. V. 25. Da aber der Glaube gekommen ist, so sind wir nicht mehr unter einem Zuchtmeister. V. 26. Denn ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben an Jesus Christus, V. 27. denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. V. 28. Da ist nicht Jude, noch Grieche, da ist nicht Knecht, noch Freier, da ist nicht Mann, noch Weib, denn ihr alle seid Einer in Christo Jesu. V. 29. Seid ihr aber Christi, so seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung Erben.“

δικαιοσύνη und *δικαιοσύνη* können hier nur von einer Gerechterklärung durch Gott und dem daraus sich ergebenden Zustand sittlicher Rechtbeschaffenheit vor Gott verstanden werden, da zwei Maßstäbe der Beurteilung der Menschen durch Gott einander gegenübergestellt werden.

Was den ganzen Abschnitt betrifft, so sagt Paulus, daß in menschlichen Verhältnissen ein Testament heilig gehalten werde, und folgert daraus, daß Gott um so weniger von seiner Verheißung an Abraham habe abgehen können. Diese Verheißung des „Segens Abrahams“ ist nach V. 8 die Verheißung der Geltung der Glaubensgerechtigkeit. Diese aber ist durch Christus verwirklicht worden. Darum betont Paulus, daß in der Stelle 1 Mos. 22, 18 das Wort *בְּרַבְרָא* „in deinem Samen“ nur auf die Person Christi zu beziehen sei (was aber gegen den wirklichen Sinn der Stelle geht, in welcher „Same“ als Kollektivbegriff zu fassen ist). Diese Verheißung konnte durch das Gesetz nicht aufgehoben werden, welches erst eintrat, als jene schon 430 Jahre bestanden hatte. Könnte das Erbe, der Segen Abrahams d. h. die vor Gott geltende Gerechtigkeit durch das Gesetz zustande kommen, dann, könnte sie nicht mehr auf die Verheißung zurückgeführt werden, was aber doch den Tatsachen gemäß geschehen müßte. Das Gesetz erscheint demnach als etwas in die Entwicklung seit Abraham nur Eingeschaltetes, nicht Wesentliches, welches seine Bedeutung darin hatte, daß es die Sünde überhaupt zum Bewußtsein brachte. Das Gesetz wäre nur dann gegen Gottes Verheißungen, wenn es lebendig machen d. h. aber nach V. 21b, wenn seine Beobachtung den Zustand sittlicher Rechtbeschaffenheit vor Gott begründen könnte. In Wirklichkeit aber habe die Schrift d. h. Gott (Paulus meint wohl den etwas auffallenden Gedanken dadurch abzuschwächen, daß er „die Schrift“ als Subjekt einführt, während er Röm. 11, 32 Gott selbst nennt) alles d. h. die ganze Entwicklung der Menschheit dem Einfluß der Sündenmacht unterworfen, damit die Verheißung des Segens Abrahams ihre Erfüllung durch den Glauben an Christus fände, d. h. damit nur nicht auf Gesetzeswerken, sondern auf dem Glauben an Jesus Christus die Gerechtigkeit vor Gott beruhte. Das Gesetz diente also nur zur Vorbereitung der Rechtfertigung, der Gerechterklärung durch Gott aus dem Glauben. Sobald diese durch die Erscheinung Jesu Christi und sein Werk ermöglicht war, hörte die

Wirksamkeit des Gesetzes auf. Seine Herrschaft bezeichnet die Periode der harten Zucht, während die Geltung des Glaubens nach B. 26 die Periode des kindlichen Verhältnisses der Menschen zu Gott eröffnete. Wer an Christus glaubt, wird Gottes Kind, wer auf Christus getauft wird, zieht Christus gleichsam an. Da B. 22 gesagt ist, daß der Glaube an Christus rechtfertigt, so ist nach B. 26, wo ebenfalls von der Wirkung des Glaubens an Christus die Rede ist, der aus der Gerechtfertigung resultierende Zustand der Gerechtigkeit vor Gott der Gotteskindschaft, nach B. 27, wo von der Wirkung der Taufe die Rede ist, die aber erst auf das Bekenntnis des Glaubens hin stattfand, der innigsten Gemeinschaft mit Christus gleichgestellt, die durch das „Anziehen Jesu Christi“ angedeutet werden soll.

Daß Paulus in B. 19 den Wert des Gesetzes gegenüber dem der Verheißung herabdrücken will, ist ganz deutlich. Schon der Ausdruck *προσέρχθη* soll andeuten, daß es nichts Wesentliches in der Gestaltung des Verhältnisses der Menschen zu Gott gewesen sei; die Benutzung des haggadischen Midrasch bezüglich der Verordnung des Gesetzes durch Engel soll es unter die Verheißung herabdrücken, die unmittelbar von Gott stammt, und nun gar die Erwähnung des Mittlers, dem er nicht einmal das Recht zusprechen kann, als Mittler zu gelten, wenn er die Sache genau betrachtet, soll ihm seinen hohen Charakter ganz nehmen. B. 20 ist offenbar eine Korrektur des Schlusses von B. 19, die sich auf die jedes Rechtsverhältnisses gegenüber Israel ausschließende Einheit d. h. Einzigartigkeit Gottes gründet.

Gal. 4, 1—11 (wegen seines engen Zusammenhangs mit dem vorigen Abschnitt hier betrachtet).

B. 1. „Ich sage aber: so lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knecht, obgleich er ein Herr von allem ist, B. 2. sondern er steht unter den Vormündern und Haushaltern bis auf die vom Vater vorherbestimmte Zeit. B. 3. So waren auch wir, da wir unmündig waren, unter die Anfangsgründe der Welt geknechtet. B. 4. Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, von einem Weibe geboren, unter dem Gesetz geboren, B. 5. damit er die unter dem Gesetz (Stehenden) loskaufte, damit wir die Kindschaft empfangen. B. 6. Weil ihr aber Kinder seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsre Herzen, der schreit: Abba, Vater. B. 7. Daher bist du nicht mehr Knecht, sondern Kind, wenn aber Kind, dann auch Erbe durch Gott. B. 8. Aber damals, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr den Göttern, die solche nach ihrer Natur nicht sind. B. 9. Nun aber, da ihr Gott kennet, vielmehr von Gott erkannt seid, wie wendet ihr euch da wieder zu den schwachen und dürftigen Anfangsgründen, welchen ihr wieder von neuem dienen wollt, B. 10. beobachtet Tage, Monate, Festzeiten und Jahre? B. 11. Ich fürchte, daß ich mich vergebens um euch abgemüht habe.“

Paulus spricht hier von den Juden, die später Christen wurden, denn nur auf sie paßt es, daß sie eine Zeit lang unter den Vormündern, d. h. unter dem Gesetz standen, ehe sie die Kindschaft empfangen, d. h. nach 3, 22. 26 ehe sie die Geltung der Glaubensgerechtigkeit kennen lernten, wie das ja Paulus an sich selbst erlebte. Die Zeit, die sie als Juden verlebten, wird als eine Periode der Knechtung unter die Anfangsgründe der Welt d. h. unter das Gesetz dargestellt. Dieses nämlich ist unter den *στοιχεια του νομου* zu verstehen und nicht etwa das Similiche, denn als Sittengesetz war das mosaische Gesetz in seiner allmählich erreichten Ausdehnung ein unicum der Welt, wenngleich nur die Juden sich darnach richteten; auch spricht dafür die Erklärung der Unterwerfung unter die Anfangsgründe B. 9b in B. 10 durch die Beobachtung der den Juden heiligen Zeiten. Von dem Gesetzesdienst kaufte Christus die Menschen los durch seinen Tod 3, 13 und führte sie zur Gotteskindschaft hinüber, welche sich durch ihr vertrautes Verhältnis zu Gott bekundet. Auch hier wird, wie 3, 26 die Gotteskindschaft mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben gleichgestellt, da das Erbe hier doch nichts anders andeuten soll, als 3, 18, cf. 3, 9.

Was Paulus B. 1—7 den Juden im allgemeinen vorgehalten hat, das führt er von B. 8 an nochmals kurz vor mit besonderer Berücksichtigung solcher Christen, die vorher jüdische Proselyten aus den Heiden gewesen waren, denn nur auf sie paßt der Vorwurf des Götzendienstes. Bei ihnen ist der Rückfall in den Gesetzesdienst noch weniger zu begreifen, sofern sie von der gänzlichen Unkenntnis Gottes nun bis

zu dem Verhältnis inniger Vertrautheit mit Gott (ὄν δὲ γινόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ) durch ihren Anschluß an Christus gelangt sind.

Aus B. 9. 10 geht hervor, daß Paulus nicht den sittlichen Kern des Gesetzes, sondern die Äußerlichkeit des Gesetzesdienstes bekämpft.

4) Gal. 4, 21—5, 6.

B. 21. „Saget mir, die ihr unter dem Gesetz sein wollt, höret ihr das Gesetz nicht (vorlesen)?“
 B. 22. Es steht nämlich geschrieben: «Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Magd und einen von der Freien. B. 23. Aber der eine ist von der Magd nach dem Fleisch geboren worden, der andere von der Freien durch die Verheißung». B. 24. Dies ist allegorisch gesagt. Diese bedeuten nämlich zwei Bundes-schließungen, eine vom Berge Sinai her, die zur Knechtschaft gebietet, die Hagar ist. B. 25. Denn Hagar bedeutet den Berg Sinai in Arabien; sie entspricht aber dem jetzigen Jerusalem, denn dieses lebt mit seinen Kindern in Knechtschaft. B. 26. Das obere Jerusalem aber ist frei, welches unsere Mutter ist. B. 27. Denn es steht geschrieben: «Freue dich, du Unfruchtbare, die nicht gebiert, brich aus und rufe, die du keine Wehen hast, denn die Kinder der Einsamen sind viel zahlreicher, als die derjenigen, die den Mann hat.» B. 28. Ihr aber, Brüder, seid Izaak gemäß Kinder der Verheißung. B. 29. Aber wie damals der nach dem Fleisch Geborene den nach dem Geist (Geborenen) verfolgte, so geht es auch jetzt. B. 30. Aber was sagt die Schrift? «Wirf die Magd hinaus und ihren Sohn, denn nicht soll der Sohn der Magd mit dem Sohn der Freien erben.» B. 31. Darum, Brüder, seid wir nicht der Magd Kinder, sondern der Freien. R. 5, 1. In der Freiheit, die uns Christus brachte, bestehet und laßt euch nicht wiederum im Joch der Knechtschaft festhalten. B. 2. Siehe, ich Paulus sage euch, daß, wenn ihr euch beschneiden laßt, Christus euch nichts nützen wird. B. 3. Ich bezeuge aber wiederum jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, daß er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu thun. B. 24. Ihr seid von Christus losgetrennt, die ihr im Gesetz gerechtfertigt werdet (= werden wollt), ihr seid aus der Gnade herausgefallen. B. 5. Denn wir erwarten durch den Geist aus Glaube die Hoffnung auf Gerechtigkeit. B. 6. Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung, noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, der durch Liebe wirksam ist.“

Paulus nimmt 5, 4. 5 δικαιώω und δικαιόσθην in dem Sinn, der unter 3, 15—19 bestimmt wurde; besonders 5, 5 ist die Erwartung eines göttlichen Urteils ausgesprochen.

Er deutet in dem vorliegenden Abschnitt die Geschichte der zwei Frauen Abrahams so, daß Sarah als die Freie in ihrer Nachkommenschaft die vom Gesetz Befreiten, also die Christen, Hagar aber als die Unfreie in ihrer Nachkommenschaft die dem Gesetz Unterworfenen, also die Juden repräsentiert. Diese gewaltsame Umkehrung der wirklichen Verhältnisse nimmt Paulus vor, um mit dem in B. 30 gebrachten Citat aus 1 Mos. 21, 10 die Juden recht schwer als die zu treffen, die an dem Erbe d. h. nach dem bis jetzt Gesagten an der Gotteskindschaft, an der Glaubensgerechtigkeit keinen Anteil haben sollen. Für die Christen, deren Typus Izaak ist, geziemt sich Freiheit vom Gesetz d. h. von ihm in seiner früher geschilderten Ausbildung, bei ihnen erscheint ein Zurücktreten unter die Gesetzesherrschaft wie das Wiederaufnehmen eines drückenden Joches der Knechtschaft. Wer nun gar die Beschneidung annimmt, die als die eigentliche Weihe des Juden galt, verpflichtet sich damit, weil er sich als wirklichen Juden bekannt hat, zur Haltung des ganzen Gesetzes (cf. 5, 9), hat also keinen Nutzen von Christi Werk, und die, welche im Gesetz ihre Rechtfertigung d. h. den Weg zu der vor Gott geltenden sittlichen Rechtschaffenheit suchen (denn nicht von wirklicher Rechtfertigung ist δικαιόσθης zu verstehen), sind von Christus losgelöst, aus dem Gnadenstand d. h. dem Zustand der sittlichen Rechtschaffenheit, herausgetreten. Das muß jeder zugestehen, denn ein Christ erhofft, über die Wertlegung auf Sinnliches d. h. Gesetzeswerke erhaben (πνεύματι: B. 5 cf. 3, 3), die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die hier als ein Stehen in der Gnade Gottes dargestellt wird, sofern die Hoffnung auf die rechtfertigende Kraft des Gesetzes ein Herausfallen aus der Gnade genannt wird. Zugleich wird damit die Gerechtigkeit aus dem Glauben als eine Gabe der freien Liebe Gottes bezeichnet, die jene dem Menschen zuspricht.

Im Verhältnis zu Christus gelten Außerlichkeiten nichts, sondern nur Glaube, der dann auch zu thätiger Liebe hinführt (cf. 1 Kor. 7, 19). Davon später.

5) Röm. 1, 16. 17.

„Denn ich schäme mich des Evangeliums (Jesu Christi) nicht, denn es ist eine Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt, für den Juden vornehmlich und für den Heiden, denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm enthüllt aus Glaube zu Glaube, wie geschrieben steht: «Der Glaubensgerechte wird leben».“

Paulus redet von der δικαιοσύνη θεοῦ Gottesgerechtigkeit d. h. eigentlich von der Gerechtigkeit, die von Gott herrührt, also von dem Zustand sittlicher Rechtbeschaffenheit, der durch das Rechtfertigungsurteil, durch die Gerechterklärung Gottes dem Gläubigen zugesprochen wird. (cf. δικαιώσαι παρὰ τῷ θεῷ Gal. 3, 11; auch Röm. 3, 20).

Er meint, das Evangelium d. h. die Botschaft von dem Weltheiland Jesus Christus ohne jegliche Spur von Beschämung gegenüber den Lehren menschlicher Weisheit predigen zu können, denn er ist fest überzeugt, daß Gott durch dieselbe zum ewigen Heile aller derer wirkt, die sie vertrauensvoll aufnehmen, in erster Linie zwar der Juden als Angehörigen des Bundesvolkes, doch dann auch der ganzen Heidenwelt, da die oben bestimmte Gottesgerechtigkeit in ihm enthüllt d. h. die Möglichkeit, vor Gott als gerecht zu gelten, in ihm der Menschheit erst bekannt wird. Diese Möglichkeit liegt für jedermann im Glauben an Jesus Christus, der, wenn er sich als Quelle der Gottesgerechtigkeit bewährt hat, das ihm zu Grund liegende Vertrauen auf Gott und Christus immer mehr aufrufen, das religiöse Leben immer weiter ausgestalten wird (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν).

Was die Benutzung des Citates aus Hab. 2, 4 betrifft, so verweise ich auf das zu Gal. 3, 1—14 Gesagte.

6) Röm. 3, 19—30.

V. 19. „Wir wissen aber, daß das Gesetz alles, was es sagt, denen sagt, die im Gesetz sind, damit jeder Mund verstopft werde und die ganze Welt Gott straffällig sei, V. 20. weil aus Gesetzeswerken durchaus kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden wird, denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde. V. 21. So aber ist ohne Vermittelung des Gesetzes Gottesgerechtigkeit offenbar gemacht worden, die (jedoch schon) bezeugt wird von dem Gesetz und den Propheten, V. 22. Gottesgerechtigkeit aber durch den Glauben an Jesus Christus auf alle hin und für alle, die glauben. V. 23. Denn es ist kein Unterschied, sie sündigten nämlich alle und mangeln der Gottesehre, V. 24. indem sie geschenktweise gerechtfertigt werden durch seine Gnade vermittelt der Erlösung in Christo Jesu, V. 25. welchen sich Gott öffentlich hinstellte als Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen des Durchlassens der vorher geschehenen Sünden auf Grund der Nachsicht Gottes, V. 26. zum Erweis der Gerechtigkeit vor ihm in der jetzigen Zeit, damit er selbst gerecht sei und den Gläubigen rechtfertige. V. 27. Wo (bleibt) nun das Rühmen? Es wurde ausgeschlossen. Durch welche Art von Gesetz? (Etwa) der Werke? Nein, sondern durch ein Gesetz des Glaubens. V. 28. Wir halten demnach dafür, daß ein Mensch durch Glaube ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt werde. V. 29. Oder ist Gott nur der Juden Gott? nicht auch der Heiden? Freilich auch der Heiden, V. 30. da ja (ἐπεὶ περ) ein Gott ist, der die Beschnittenen aus Glaube und die Unbeschnittenen durch den Glauben rechtfertigen wird.“

Die Vorstellung liegt hier vor, daß Gott alle Menschen als ihr Herr richten, jedem seinen Wert zusprechen wird.

Paulus behauptet, daß die mit V. 10 anhebenden Citate aus dem Alten Testamente, indem sie sich auf die Ungerechten im Judentum beziehen, das Wesen der Juden überhaupt schildern, da alles im Gesetz Gesagte den Juden gelte; dies müsse notwendigerweise angenommen werden, da zu beweisen sei, daß alle Menschen Gott gegenüber verschuldet seien. Letzteres müsse der Fall sein, da wirklich kein Mensch durch Gesetzeswerke seine Gerechterklärung vonseiten Gottes erlangen könne; durch das Gesetz komme nur Erkenntnis der Sünde, aber keine Rettung von derselben. Da sich dies herausgestellt habe, so habe Gott

einen neuen Weg eröffnet, auf dem eine vor ihm geltende Gerechtigkeit zustande kommen könnte. Paulus sieht sie schon im Alten Testamente bezeugt (cf. das Beispiel Abrahams in Kap. 4 und die 10, 6 ff. angegebenen Schriftstellen). Sie ruht auf dem Glauben an Jesus Christus, in dem Vertrauen auf die durch sein Blut zustande gekommene Versöhnung des gerechten Gottes, der nachsichtig viele Sünden hatte ungestraft hingehen lassen, aber doch seiner Gerechtigkeit gegenüber den Sündern eine Sühne schuldig war, so daß also Jesus am Kreuze, mit seinem Blut bedeckt, gleichsam ein öffentlich ausgesetzter Gnadenstuhl war, der übrigens die göttliche Gnadengegenwart nur dem verbürgt, der an Christi Sterben als Versöhnungsoffer glaubt. Die Gerechtereklärung der Menschen durch Gott gründet sich keineswegs auf deren Werk-tüchtigkeit, sondern nur auf Gottes Gnade. Mithin ist aller menschliche Selbstruhm betreffs Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott unmöglich gemacht. Es ist in der πίστις, dem Glauben an Christus, gleichsam ein neuer νόμος, ein neuer Maßstab für die Schätzung menschlicher Gerechtigkeit zur Geltung gelangt, die Werke geben ihn nicht mehr ab, sondern nur das Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo Jesu und zwar gilt das für Juden und Heiden gleicherweise (cf. εἰς πάντα καὶ ἐπὶ πάντα τοὺς πιστεύοντας in B. 22). Es erscheint besonders bemerkenswert, daß nach dem Zusammenhang mit τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ in B. 25 nur die Strafgerechtigkeit Gottes gegenüber den Sündern, in B. 26 aber nur die Gottesgerechtigkeit des Menschen gemeint sein kann, was meines Erachtens auch durch die Nebeneinanderstellung von δικαίον und δικαιοσύνη bezüglich Gottes klar wird, deren erstes auf B. 25, deren zweites auf B. 26 zu beziehen ist.

Ἰαστήριον in B. 25 als „Sühnopfer“ zu fassen erscheint nicht zulässig, da es in diesem Sinn nicht in der Bibel gebraucht wird. Freilich übersetzen LXX Exod. 25, 17 Ἰαστήριον ἰατὶδεμα, aber Hebr. 9, 5 ist für den Deckel der Bundeslade, den Luther „Gnadenstuhl“ nennt, Ἰαστήριον allein gebraucht. So muß das Wort auch hier genommen werden, zumal der Ausdruck προσέδωτο dafür spricht. Denn während die Bundeslade, an welcher sich für den Juden die Vorstellung der besonderen göttlichen Gnadengegenwart knüpfte, im Allerheiligsten des Tempels verborgen war, so schwebte Christus am Kreuz sichtbar für alle, die ihn sehen wollten, so verbürgte er die Gottesgnade allen, die an den Gekreuzigten glauben. Er wird dann als das Opfer, welches das Blut gab, und als Hoherpriester zugleich gedacht. Die Vorstellung vom Gang des Hohenpriesters in das Allerheiligste scheint auch 5, 2 vorzuliegen.

7) Röm. 3, 31—4, 25.

B. 31. „Haben wir also das Gesetz auf durch den Glauben? Mit nichten, wir sichern (vielmehr) den Bestand des Gesetzes. R. 4, 1. Was also sollen wir sagen, daß unser Vater Abraham nach dem Fleisch gefunden habe? B. 2. Denn, wenn Abraham aus den Werken gerechtfertigt wurde, so hat er Grund, sich zu rühmen, aber nicht in Bezug auf Gott. B. 3. Denn was sagt die Schrift? «Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.» B. 4. Dem, der mit Werken umgeht, wird aber der Lohn nicht nach dem Maßstab der Gnade, sondern der Schuldbigkeit zugerechnet, B. 5. dem aber, der nicht mit Werken umgeht, sondern glaubt an den, der den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, B. 6. wie ja auch David die Seligpreisung des Menschen ausspricht, dem Gott, abgesehen von Werken, Gerechtigkeit zurechnet: B. 7. «Selig sind die, deren Übertretungen vergeben und deren Sünden bedeckt wurden; B. 8, selig ist der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht zurechnet.» B. 9. Geht nun diese Seligpreisung auf die Beschnittenen oder auch auf die Unbeschnittenen? Wir behaupten nämlich, daß dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. B. 10. Wie wurde er ihm nun angerechnet?, als er beschnitten oder als er unbeschnitten war? Nicht beschnitten, sondern unbeschnitten. B. 11. Und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen er als Unbeschnittener hatte, damit er ein Vater aller derer sei, welche trotz ihrer Unbeschnitteneheit glauben, damit auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde, B. 12. und ein Vater der Beschnittenen, nämlich für die, welche nicht nur beschnitten sind, sondern auch wandeln in den Fußtapfen des Glaubens unsres Vaters Abraham, den er als Unbeschnittener bewies. B. 13. Denn nicht durch das Gesetz wurde dem Abraham oder seinen Nachkommen die Verheißung, daß er der Erbe der Welt sein

solle, sondern durch Glaubensgerechtigkeit. V. 14. Denn, wenn die aus dem Gesetz Erben sind, ist der Glaube leer und die Verheißung hinfällig geworden. V. 15. Denn das Gesetz bewirkt Zorn (Gottes); wo nämlich kein Gesetz ist, ist auch keine Übertretung. V. 16. Darum (sind die) aus dem Glauben (die Erben), damit sie es der Gnade verdanken, auf daß die Verheißung für alle Nachkommen gesichert sei, nicht nur für die aus dem Gesetz, sondern auch für die aus dem Glauben Abrahams, welcher unser aller Vater ist, V. 17. wie geschrieben steht: «Ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht», vor Gott, vor dem er gläubig war, der die Toten lebendig macht und das Nichtvorhandene ruft wie Vorhandenes, V. 18. welcher (= Abraham nach V. 16) gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte, daß er ein Vater vieler Völker werde nach dem Spruch: «Also wird dein Same sein», V. 19. und, da er nicht schwach im Glauben war, seinen abgelebten Leib nicht ansah, obgleich er etwa 100 Jahre alt war, noch auch die Erstorbenheit des Mutterleibes der Sarah. V. 20. Gegenüber der Verheißung Gottes aber hat er nicht im Unglauben gezweifelt, sondern er wurde stark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab, V. 21. fest überzeugt, daß er, was er verheißt habe, auch zu erfüllen mächtig sei. V. 22. Deshalb wurde es (das Glauben) ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. V. 23. Es wurde aber nicht nur um seinetwillen geschrieben, daß es ihm angerechnet wurde, V. 24. sondern auch um unsertwillen, denen es angerechnet werden soll, wenn wir glauben an den, der unsern Herrn Jesum von den Toten auferweckt hat, V. 25. der um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt wurde.“

Da der christliche Glaube hier mit dem Glauben Abrahams verglichen wird, der ihm auf Grund eines göttlichen Urteils zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, so ist auch bezüglich der Glaubensgerechtigkeit der Christen, die hier von ihnen behauptet wird, ein solches vorgestellt.

Paulus will zeigen, daß der Glaube als die Vorbedingung zur Rechtfertigung schon durch das alte Testament erwiesen werde, (dessen Bezeichnung als „Gesetz“ um des für seine Darstellung notwendigen Gegensatzes willen ihm sehr passend ist, während es sich doch um etwas Geschichtliches handelt), denn es erzähle, daß dem Abraham sein Glaube d. h. sein festes Vertrauen auf die Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung, er werde ein Vater vieler Völker werden, zur Gerechtigkeit angerechnet worden sei und zwar schon vor seiner Beschneidung, so daß also die Vaterchaft des Abraham nicht auf die Beschnittenen, die Juden, beschränkt sei, sondern sich auch auf die Unbeschnittenen, die Heiden, erstrecke, sofern sie durch ihr Vertrauen auf die ihnen durch den gestorbenen und wiedererstandenen Christus gewordene Versicherung der Gottesgnade in ein direktes Verhältnis zu Abraham treten könnten, wonach jeder „Gläubige“ d. h. jeder, der sein Heil von der Gottesgnade durch Christum herleite, gleichsam ein Nachkomme Abrahams werde und somit die Anwartschaft darauf besitze, daß auch ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde d. h. hier als gleichwertig mit dem Zustand sittlicher Rechtbeschaffenheit vor Gott. Über die Verwandtschaft von Abrahams Glauben mit dem Christenglauben ist bereits zu Gal. 8, 6 gesprochen worden.

Das Citat aus Pf. 32, 1. 2 in V. 7. 8 ist nicht dazu geeignet, Abrahams Glaubensgerechtigkeit näher zu beleuchten, sondern könnte scheinbar auf V. 5a bezogen werden, denn von einer Vergebung von Abrahams Sünden ist nicht die Rede, aber auch mit 5a deckt es sich dem Sinn nach nicht, denn das *δικαίωσιν τὸν ἄσπετον* vonseiten Gottes ist vom alttestamentlichen Standpunkt aus undenkbar, wie die oben wörtlich angeführten Stellen 2 Mos. 23, 7. 1 Kön. 8, 32 beweisen. Das Nähere hierüber werde ich später sagen.

Die *δικαιοσύνη* in V. 25 ist der Art des *δικαίου* selbst.

8) Röm. 5, 1—11.

V. 1. „Da wir nun gerechtfertigt sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, V. 2. durch welchen wir auch den Zutritt erlangt haben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes. V. 3. Dies aber nicht allein,

sondern wir rühmen uns auch der Drangsale, da wir wissen, daß Drangsal Beharrlichkeit bewirkt, V. 4. die Beharrlichkeit aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, V. 5. die Hoffnung aber nicht zu schanden werden läßt. Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen worden in unsre Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. V. 6. Denn Christus ist, da wir noch kraftlos waren, zu rechter Zeit für Gottlose gestorben. V. 7. Denn kaum wird jemand für einen Gerechten sterben, für den Guten freilich möchte vielleicht jemand zu sterben wagen. V. 8. Gott aber beweist seine eigene Liebe gegen uns, weil damals, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist. V. 9. Vielmehr also werden wir, da wir durch sein Blut gerechtfertigt sind, durch ihn von dem Zorn gerettet werden. V. 10. Denn, wenn wir, da wir Feinde waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir noch vielmehr als Versöhnte gerettet worden in seinem Leben. V. 11. Das aber nicht allein, sondern auch als solche, die sich Gottes rühmen durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.“

Durch *ὅτι* in V. 1 wird angedeutet, daß *δικαιοσύνης* in dem vorher gangbaren Sinn von der Gerechtfertigung durch Gott auch in diesem Abschnitt zu fassen sei.

Die Rechtfertigung aus dem Glauben wird hier als die Vorbedingung zum Frieden mit Gott, Christus als derjenige bezeichnet, durch welchen die Menschen Zutritt zur göttlichen Gnade erlangt haben. Da er zugleich auch der Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens ist, so erscheint er als der Führer zum höchsten inneren Glück, denn wer könnte sich glücklich fühlen, der nicht Frieden mit Gott hätte, sich nicht als Gegenstand der göttlichen Gnade wüßte? Jeder Christ hofft auf den Eingang in die Herrlichkeit Gottes, welche der wahren d. h. der in Treue bewährten Glieder des Messiasreiches wartet, und das um so mehr, als das stets gegenwärtige Bewußtsein der Gottesliebe ihm das Eintreten des Gehofften verbürgt. Diese Gottesliebe trat hervor in dem von Gott angeordneten Sterben Jesu für Gottlose. Das war etwas Großes; für einen Gerechten möchte kaum jemand sterben, am ersten noch für „den Guten“, d. h. für Christi Sache, was ja damals wirklich oft vorkam, aber daß einer sich für Gottlose dahin gab, das war etwas Außerordentliches. Sah aber der Glaube, der nach V. 1 hier selbstverständlich hinzu zu denken ist, in Jesu Sterben das Unterpfand unsrer Versöhnung mit Gott und wurde er als solcher der Anlaß zu unsrer Rechtfertigung, wie viel mehr erwartet er die Errettung vom göttlichen Zorn bei dem einstigen Gericht, da die versöhnende Kraft des Sterbens Jesu durch seine Erhebung zu höherem Leben erst bestätigt worden ist!

9) Röm. 5, 12—21.

V. 12. „Deswegen also, (weil wir nämlich durch Christus die Versöhnung und die Versicherung ewigen Heiles empfangen haben), wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hereinkam und durch die Sünde der Tod und also der Tod zu allen Menschen hindurchdrang auf Grund dessen, daß sie alle sündigten. V. 13. Denn bis auf das Gesetz war Sünde in der Welt, Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist. V. 14. Doch herrschte der Tod von Adam bis auf Moses auch über die, die nicht gesündigt hatten nach der Gleichartigkeit der Übertretung Adams, welcher ein Vorbild des zukünftigen (Adam cf. 1 Kor. 15, 45) ist. V. 15. Aber nicht steht es, wie mit der Sünde, so mit der Gnadengabe. Denn wenn durch die Sünde des einen die vielen gestorben sind, so hat sich noch vielmehr die Gnade Gottes und die Gabe in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf viele hin reichlich ausgebreitet. V. 16. Und nicht wie durch einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk. Denn das Urteil ist von einem einzigen aus zum Verdammungsurteil (geworden), die Gnadengabe aber von vielen aus zum Rechtfertigungsurteil. V. 17. Denn, wenn auf Grund einer Sünde der Tod geherrscht hat durch den einen, so werden vielmehr die, welche die überreiche Fülle der Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit empfangen haben, herrschen im Leben durch den einen, Jesus Christus. V. 18. Demnach also, wie es durch eine Sünde für alle Menschen zum Verdammungsurteil (kam), so auch durch ein Rechtfertigungsurteil für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. V. 19. Denn, gleichwie durch den

Ungehorsam des einen Menschen die vielen als Sünder hingestellt wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen als Gerechte hingestellt werden. V. 20. Das Gesetz aber kam dazwischen ein, damit die Sünde sich häufte. Da aber, wo die Sünde sich häufte, häufte sich die Gnade noch viel mehr, V. 21. damit, wie die Sünde herrschte mittelst des Todes, also auch die Gnade herrsche mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn."

Durch den in unserm Abschnitt auftretenden Gegensatz zwischen *κατάκριμα* und *δικαιοσύνη* wird die Vorstellung eines Urteils Gottes bei dem *δικαίον* und verwandten Begriffen bestätigt.

Paulus teilt hier die Entwicklung der Menschheit in zwei Perioden; an die Spitze einer jeden stellt er eine Person, Adam — Christus. Doch ist die Art der Einwirkung des einen auf den Gang der Menschheitsentwicklung sehr verschieden von der des andern. Durch Adams eine Sünde kam Sünde und Tod in der Menschheit zur Herrschaft, durch seinen Ungehorsam wurde die Reihe vieler Sünden eröffnet, welche das gleiche Verdammungsurteil traf, als jene erste, durch Christus aber kam aus den vielen Sünden heraus ein Rechtfertigungsurteil Gottes zustande, insofern durch Christus die göttliche Gnade in Wirksamkeit trat. Sie spricht nämlich den Menschen die sittliche Rechtbeschaffenheit zu und versetzt sie so in ein Verhältnis zu Gott, welches seine Fortsetzung und Vollendung in der künftigen Welt finden wird.

Es könnte auffallen, daß Paulus hier den Begriff des Glaubens gar nicht herbeizieht. Doch es kam ihm hier nicht darauf an, die Aneignung der Gottesgnade durch den Christen darzustellen, sondern die Einführung derselben als eines neuen Prinzips in die Stellung Gottes zu den Menschen durch Christus. Daß die Gerechtigkeit von Gott nur durch die Gnade d. h. bei dem Gläubigen zustande kommt, hat Paulus schon früher so nachdrücklich hervorgehoben (3, 24. 4, 4. 16), daß er es jetzt wohl nicht befürchten mußte, mißverstanden zu werden. *δικαιοσύνη* ist das Urteil Gottes selbst, in dem das *δικαίον* seinen Ausdruck findet.

10) Röm. 8, 28—39.

V. 28. „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten mitwirkt, denen, die nach einem Voratz berufen sind. V. 29. Denn, welche er zuvor erkannte, die bestimmte er auch vorher zu Gleichgestellten des Bildes seines Sohnes, so daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist. V. 30. Welche er aber vorherbestimmte, die berief er auch, und welche er berief, die rechtfertigte er auch, welche er aber rechtfertigte, die verherrlichte er auch. V. 31. Was sollen wir nun hierauf sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? V. 32. Welcher auch seines eignen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn für uns alle dahingab, wie soll er uns nicht auch alles mit ihm schenken? V. 33. Wer wird wider die Auserwählten Gottes Klage erheben? Gott ist der Rechtfertiger. V. 34. Wer ist der Verdammer? Christus ist der Gestorbene, vielmehr aber auch Erweckte, welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher sich auch für uns verwendet. V. 35. Wer wird uns scheiden von der Liebe zu Christus? Trübsal oder Drangsal oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?, V. 36. wie geschrieben steht: «Deinetwegen werden wir den ganzen Tag gemordet, wurden wir wie Schlachtfische angesehen». V. 37. Aber in diesem allem überwinden wir weit wegen dessen, der uns geliebt hat, V. 38. denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Mächte, V. 39. weder Höhe noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf uns wird scheiden können von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn."

Die Vorstellung eines göttlichen Urteils tritt hier so deutlich hervor, daß sich der Sinn des *δικαίον* von selbst versteht.

Paulus hat in R. 8 bisher erklärt, daß der Christ nicht in der Verdammnis ist, weil er frei ist vom Sündengesetz, wozu ihm jedoch das mosaische Gesetz nicht helfen konnte, sondern nur Gott durch Christus, daß er aber nun ein Leben im Geist, nicht im Fleisch führen müsse, weil dieses zum Tod, jenes aber zur künftigen Herrlichkeit der Kinder Gottes hinleite, und giebt dann die Gründe an, welche die Christen zum Leiden um des Evangeliums willen, das gleichsam ein Leiden um Christi willen sei, er-

mutigen könnten. Der dritte derselben ist in V. 28—30 ausgesprochen, daß nämlich überhaupt alles denen, die Gott lieben, zum Besten dienen müsse. Er nennt die wahren Christen nicht nur solche, die Gott lieben, sondern auch solche, die Gott, weil er sie zur Herrlichkeit, deren Christus bereits teilhaftig ist, vorherbestimmte, nun auf einer ganz sicheren Bahn zu derselben einführt. Dieselbe wird bezeichnet durch die *κλησις* und die *δικαιωσις*, die Berufung und die Rechtfertigung. Gott ruft die Menschen und erklärt die, welche sich rufen lassen, d. h. an Christus glauben, für gerechte d. h. sittlich rechtbeschaffene.

V. 31—39 ziehen nun die Folge für den Christen aus der ihm in V. 29, 30 gegebenen Gewißheit und zwar in einer so begeisterten Weise, daß Erasmus von Rotterdam mit Recht im Hinblick auf diesen Abschnitt sagt: „Quid unquam Cicero dixit grandiloquentius?“ In sieghaftem Ton fragt Paulus: „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?“ und sucht in der Hingabe des Gottessohnes zu unserem Heil die Bürgschaft dafür, daß Gott uns nach dieser höchsten Gnadengabe alle andern selbstverständlich verleihen werde.

Die Einteilung der Sätze in V. 33, 34 ist für den Sinn wichtig. Stellen wir nämlich die Worte so zusammen: „Wer wird wider die Auserwählten Gottes Anklage erheben? Gott ist der Rechtfertiger, wer der Verdammer?“, so erscheint dann die Erwähnung des Todes und der Erhöhung Christi in V. 34 b und 35 ff. nur dazu geschehen zu sein, auf die Christen einen moralischen Eindruck zu machen, sie an ihre Verpflichtung zu erinnern, treu bei Christus auszuhalten. Das will aber der Apostel doch keineswegs. Darum müssen wir im Hinblick auf bereits besprochene Stellen, in denen er die Rechtfertigung in nächste Beziehung mit Christi Blut bringt, so abteilen, wie es oben geschehen ist. Der Sinn ist dann folgender: Wer die Auserwählten Gottes, die gläubigen Christen, bei Gott verklagen wollte, würde damit nichts erreichen, denn Gott erklärt sie für gerecht; wer ihnen nun dem gegenüber doch noch die Gerechtigkeit absprechen wollte, der vergäße, daß Christus für sie gestorben ist und sie bei Gott vertritt. Paulus will offenbar dadurch, daß er ein etwaiges *ἐγκαλέειν* durch den Hinweis auf die Rechtfertigung durch Gott, ein etwaiges *κατακρίνειν* durch den Hinweis auf Christi Sterben und Erhöhung zurückweist, zeigen, wie gerade das Erlösungswerk Christi die Grundlage bildet für die Rechtfertigung durch Gott, die natürlich nur Auserwählten d. h. solchen, die dem göttlichen Ruf folgen, an Christus als den Heiland glauben, zu teil wird.

Von V. 35 an wird der Dank der Christen für diese hohe Gnade Gottes in Jesu Christo dargestellt in der Schilderung der für die Christen bestehenden Unmöglichkeit, von der Liebe zu Christo, ihrem Heiland, und zu Gott abzulassen.

Daß in dem Satz V. 35a *τις ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; τοῦ Χριστοῦ* genit. obj. und nicht subj. ist, wie letzteres die meisten Ausleger behaupten, wird meines Erachtens klar durch das Citat aus Ps. 44, 22 in V. 36. „Denn um deinetwillen werden wir den ganzen Tag gemordet, wurden wir wie Schlachtschafe angesehen“, welches davon spricht, was die Christen aus Liebe zu ihrem Heiland erleiden, und durch den Ausdruck V. 37 „aber in diesem überwinden wir weit wegen dessen, der uns geliebt hat“. Hier kehrt also das „um deinetwillen“ aus V. 36 verstärkt wieder. Die Liebe zu Christus beseelt demnach die Christen so sehr, daß sie alles besiegen, was sie von dem Meister der Liebe trennen möchte. Dieselbe Überzeugung von der Überwindung alles dessen, was sie etwa von der Liebe zu Gott trennen möchte, spricht dann Paulus in gleichfalls begeisterten Worten aus und begründet sie durch den Hinweis auf Jesus Christus, in dessen Sendung und Hingabe der Hauptbeweggrund für die Christen liegt, Gott zu lieben. *τοῦ Θεοῦ* in V. 39 fasse ich auch als genit. obj. parallel zu *τοῦ Χριστοῦ* V. 35a.

11) Röm. 9, 30—33.

V. 30. „Was sollen wir nun sagen (bezüglich der Erfüllung der vorhergehenden prophetischen Worte)? Die Heiden, die nicht nach der Gerechtigkeit trachteten, erlangten Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben, V. 31. Israel dagegen, welches nach der Gerechtigkeit trachtete, gelangte

nicht zum Gerechtigkeitsgesetz. V. 32. Warum? — weil sie nicht aus dem Glauben, sondern aus Gesetzeswerken (nach der Gerechtigkeit trachteten), denn sie stießen sich an dem Stein des Anstoßes, V. 33. wie geschrieben steht: «Siehe, ich lege zu Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Argernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden.»

Da in V. 33 eine göttliche Veranstaltung angeführt ist, so ist auch hier die Vorstellung eines göttlichen Urteils über die Menschen anzunehmen.

Den Heiden war nach dieser Stelle die Idee der sittlichen Rechtbeschaffenheit vor Gott fremd, den Juden aber bekannt; diese suchten dieselbe durch den gesetzlichen Dienst zu verwirklichen, freilich vergebens. Hätten sie sich Jesu im Glauben angeschlossen, so hätten sie die Gerechtigkeit vor Gott erreicht. Die Heiden kamen sonach durch ihren Glauben an Jesus Christus den Juden voraus, sofern sie der Glaubensgerechtigkeit teilhaftig wurden.

Der νόμος δικαιοσύνης bestand nur in der Vorstellung der Juden, denn einen solchen giebt es nicht; nur, wer an Christus glaubt, wird nicht zu schanden werden, V. 33b.

12) Röm. 10, 1—13.

V. 1. „Brüder, die Zuneigung meines Herzens und das Gebet zu Gott zielt für sie (die Juden) auf Heil ab. V. 2. Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht auf Grund richtiger Erkenntnis. V. 3. Denn da sie die Gottesgerechtigkeit nicht kannten und die eigene Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen suchten, ordneten sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht unter. V. 4. Denn das Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt. V. 5. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz: «Der Mensch, der solches thut, wird auf Grund desselben leben». V. 6. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so: «Sprich nicht in deinem Herzen: wer wird in den Himmel hinaufgehen? Das heißt Christus herabholen V. 7. oder: wer wird in den Abgrund hinabgehen? Das heißt Christus von den Toten heraufführen», V. 8. sondern was sagt sie? «Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, das ist das Wort des Glaubens, welches wir predigen». V. 9. Denn, wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesus bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden. V. 10. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekennst man zum Heil. V. 11. Denn die Schrift sagt: «Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden.»

Durch den Gegensatz von Gottesgerechtigkeit und eigener Gerechtigkeit wird die Vorstellung eines göttlichen Urteils angezeigt, denn nur Gott kann beide von einander unterscheiden.

Paulus wünscht den Juden die Erlangung des Heiles, ja er muß ihnen einen großen religiösen Eifer zugestehen, doch konnte dieser sie nicht an das gewünschte Ziel bringen, denn sie strebten nach einer auf ihrem gesetzlichen Thun gegründeten Gerechtigkeit, nicht nach der Gottesgerechtigkeit, die aus dem Glauben stammt. Diese ist durch Christi Werk die Grundlage geworden, auf der sich das Heil der Menschen aufbauen kann. Auf dem gesetzlichen Standpunkt, wie ihn Moses wenigstens der Grundlage nach schuf, war die Losung: „Thue das Gesetz, erfülle seine Satzungen, so wirst du ein glückliches, von Gott gesegnetes Leben haben“, auf dem Standpunkt der christlichen Religion aber als dem der Glaubensgerechtigkeit lautet sie: „Zweifle nicht an den Hauptthaten, auf denen die Erlösung der Menschen beruht, daran nämlich, daß Jesus vom Himmel d. h. von Gott kam, noch daran, daß er von den Toten auferstand.“

Wenn es hiernach scheinen möchte, als ob Paulus den Begriff des Glaubens hier äußerlicher faßte, als sonst, etwa im Sinne von Hebr. 11, 1b als zweifellose Annahme von solchem, was man nicht sehen kann, so ist zu bedenken, daß der Apostel hier nur die zwei Punkte erwähnen wollte, deren Annahme als die Vorbedingung des Glaubens an Christi Erlösungswerk, welches die Gnade Gottes verbürgt, anzusehen ist d. h. seine Sendung von Gott und seine Auferstehung, welche seinen Tod zur Voraussetzung hat und dessen Opferwert bestätigt.

Zu bemerken ist noch, daß, während nach B. 9 δικαιώσθαι und σώζεσθαι als identisch erscheinen könnten, Paulus in B. 10 beide Begriffe ausdrücklich trennt, so daß das σώζεσθαι das δικαιώσθαι in sich schließt, nicht aber umgekehrt, wie auch das Bekennen mit dem Munde das Glauben einschließt, nicht aber das Umgekehrte der Fall ist. σωτηρία bedeutet das volle Messiasheil, die Erlösung von allem Übel und den Eintritt in die Seligkeit. Immerhin zeigt die Stelle, daß der allgemeinere Begriff des σώζεσθαι διὰ πίστεως von Paulus selbst nahe gelegt wurde.

13) 1 Kor. 1, 30.

„Von ihm (Gott) aus seid ihr aber in Christo Jesu, welcher uns zur Weisheit von Seiten Gottes wurde, zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung.“ Gott ist demnach der Urheber ihrer Gemeinschaft mit Jesu Christo und zugleich des reichen Segens, der ihnen durch Christus zu teil d. h. vermittelt wurde. Das ἀπὸ θεοῦ ist nachdrucksvoll zu δε ἐγενήθη σοφία ἡμῖν gestellt, um die Weisheit, die Christus als Lehrer brachte, im Gegensatz zu der vorher erwähnten heidnischen Weisheit als eine göttliche, als die wahre darzustellen. Die δικαιοσύνη ist die Gerechtigkeit aus dem Glauben, denn die Person, welche das ἐγενήθη δικαιοσύνη veranstaltete, ist Gott; sofern der Glaube an Christus rechtfertigt, ist dieser für uns Vermittler der Gerechtigkeit vor Gott geworden. Ebenso hat er die Gottgeweiheit unsres Lebens vermittelt, insofern er uns zum Anschluß an ihn selbst ermahnte, und, sofern er sich als λότρον für unsre Sünden dahingab, auch unsre Erlösung d. h. die Befreiung vom Jorn Gottes.

14) 1 Kor. 6, 11.

„Und solche Elemente waret ihr teilweise, aber ihr wuschet euch ab, ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt in dem Namen des Herrn Jesu Christi und in dem Geiste unsres Gottes.“

„Ihr wuschet euch ab“ ist nicht gleichbedeutend mit „ihr wurdet getauft“. Die mediale Form widerstrebt dieser Auffassung, insofern βαπτίζω von der christlichen Taufe nie im Medium, sondern im Passiv gebraucht wird, um anzudeuten, daß die Taufe etwas Empfangenes, nicht aber etwas ist, was sich der Mensch selbst leisten kann. Nach dem Inhalt der vorhergehenden Verse, die mancherlei Ausbrüche sittlicher Unreinigkeit nennen, kann hier nur an das Ablegen dieser letzteren gedacht werden, wobei nicht zu leugnen ist, daß Paulus diesen Vorgang für gleichzeitig mit der Taufe eintretend schildern will und darum gerade vom „Abwaschen“ anstatt etwa vom „Ablegen“ der Unreinigkeit spricht. Damit war ihre Heiligung, die Weihe ihres Lebens von Gott prinzipiell vollzogen. Daß mit ἐδικαιώθητε die Gerechtereklärung durch Gott gemeint ist, ist daraus zu schließen, daß vorher vom Richterurteil des Gottesreiches vonseiten der sittlich Unreinen die Rede ist, welches ein göttliches Urteil voraussetzt. Die Christen werden im Gegensatz zu ihnen für sittlich rechtbeschaffen erklärt. Daß dies auf Grund des Glaubens stattfindet, wird durch den Zusatz „in dem Namen des Herrn Jesu und in dem Geist unsres Gottes“ deutlich, denn der Name Jesu wird nur für den bedeutungsvoll, der an ihn glaubt, und Gal. 3, 2. 5 wird die Gerechtereklärung mit der Mitteilung des Gottesgeistes identifiziert, wie oben nachgewiesen wurde.

15) 2 Kor. 5, 21.

„Den, der Sünde nicht kannte, machte er für uns zur Sünde, damit wir würden Gottesgerechtigkeit in ihm.“

Der Apostel redet von B. 15 an zunächst von der moralischen Einwirkung, welche der Hinblick auf Jesu Sterben bei den Christen hervorbringen sollte, und erklärt, daß der Christ durch seine innige Gemeinschaft mit Christus ein neues Geschöpf werde. Diese hohe Wohlthat leitet er von Gott her, der durch Christus die Welt mit sich selbst versöhnte und das christliche Predigtamt als ein solches aufgefaßt wissen will, welches den Menschen den Segen dieser Versöhnung fortwährend zuwendet. In B. 21 kehrt er aber nun nicht zurück zu den vorher entwickelten Gedanken, sondern erklärt das Wesen und den Zweck der Versöhnung, insofern er sagt, daß nach Gottes Anordnung Christus, der Sündlose, die Strafe für die Sünde ertrug, die eigentlich die Menschen hätten erleiden müssen, damit es Gott möglich wurde, diese

als vor ihm sittlich rechtbeschaffene anzusehen. Die Erwähnung der göttlichen Absicht bei der Hingabe Jesu in den Tod als Strafe der Sünde, die Menschen zu rechtfertigen, schließt die Vorstellung eines göttlichen Urteils zu deren Gunsten ein. ἐν αὐτῷ „in ihm“ setzt der Apostel nachdrücklich hinzu, um zu zeigen, wie unsre Gerechtigkeit auf Christi Opfer beruhe, sofern wir an dessen Gültigkeit und Wert glauben. Mit dem Ausdruck: „damit wir Gottesgerechtigkeit in ihm würden“ will Paulus andeuten, daß dieselbe das ganze Wesen der Christen kennzeichnet.

Eph. 2, 4—9 (nur mittelbar zu verwerten).

„Gott aber, der reich ist an Barmherzigkeit, hat uns um seiner großen Liebe willen, mit der er uns liebte B. 5. und da wir in den Sünden tot waren, lebendig gemacht mit Christus — durch Gnade seid ihr gerettet worden — B. 6. und hat uns mitaufgeweckt und mitversezt in den Himmel in Christo Jesu, B. 7. damit er in den kommenden Zeitläufen bewiese den überschwänglichen Reichtum seiner Gnade in Güte gegen uns in Christus Jesu, B. 8. denn durch die Gnade seid ihr gerettet worden mittelst des Glaubens und zwar nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, B. 9. nicht aus Werken, damit nicht Jemand sich rühme.“

Der barmherzige Gott hat die Bekenner Jesu die wichtigen Vorgänge in des Heilandes Leben geistig an sich erfahren lassen, er hat sie aufgeweckt aus ihren Sünden und in die innigste Gemeinschaft mit sich gebracht, deren Christus durch seine Erhöhung theilhaftig geworden ist. Durch Gottes Gnade sind sie gerettet, er spricht ihnen die Seligkeit nicht etwa um ihrer Werke, sondern um ihres Glaubens willen zu, damit sich Niemand rühme; sie ist ein Geschenk Gottes. Sofern in unsrer Stelle sich die verschiedenen Momente vereinigen, die uns seither bei der Besprechung der Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus begegnet sind, sofern Paulus, wie wir bei der Stelle Röm. 10, 9, 10 sahen, die Rechtfertigung aus dem Glauben in der σωτηρία eingeschlossen erklärt, so fasse ich die vorliegenden Verse als eine mittelbare Stütze der paulinischen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit.

16) Phil. 3, 8, 9.

„Aber ich bin nun der Ansicht, daß alles Schaden sei wegen des Vorzugs der Erkenntnis Jesu Christi, meines Herrn, wegen dessen ich in allen Beziehungen geschädigt wurde, und bin der Ansicht, daß es Unrat sei, damit ich Christus gewinne B. 9. und in ihm als ein solcher erfunden werde, der ich nicht eigene Gerechtigkeit habe, nämlich die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens.“

„Daß ich erfunden werde als Einer, der Gerechtigkeit hat“ heißt soviel, als „daß mich Gott für gerecht erklärt“. Nur Gott kann die Art der vorhandenen Gerechtigkeit feststellen.

Alle Vorzüge, auf die der Apostel als Jude stolz war, haben für ihn als Christen ihren Wert verloren; sie können ihm ja doch nichts helfen, wenn er sich bestrebt, Christum zu gewinnen, sich den Heiland geistig ganz anzueignen. Denn dazu gehört ein gänzlicher Verzicht auf eigene Gerechtigkeit, wie sie aus dem Gesetzesdienst abgeleitet wird, und zugleich ein fester Glaube an die Bedeutung Jesu Christi als des Erlösers, welcher von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wird.

17) 2 Tim. 4, 7, 8.

„Den schönen Kampf habe ich ausgekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. B. 8. Hinfort ist mir bereit gelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, geben wird, nicht allein aber mir, sondern auch allen, die seine Erscheinung liebgewonnen haben.“

Man könnte zweifelhaft sein, ob die Krone der Gerechtigkeit die der Glaubensgerechtigkeit sei, oder ob Paulus hier an die von ihm bewiesene Gerechtigkeit d. h. sittliche Rechtbeschaffenheit denke. Gegen jene spricht nicht etwa der Umstand, daß Paulus die Verleihung der Krone der Gerechtigkeit erst in der Zukunft erwartet (cf. Gal. 5, 5), eher der Umstand, daß er auch von seinen Leistungen spricht, von der Durchführung des Kampfes, der Vollendung des Laufes (cf. 1 Kor. 9, 24) d. h. des Ringens nach der Seligkeit und daß πίστις hier als „Treue“ gegen Christus aufgefaßt werden könnte. Doch da die Verleihung der Krone der Gerechtigkeit den Gedanken von Röm. 8, 30 ausspricht: οὗς δὲ ἐδικαιώσεν, τοὺς οὕτως καὶ

ἐδόξασε „welche er aber rechtfertigte, die verherrlichte er auch“ d. h. die bestimmte er auch zur Herrlichkeit, und der Apostel nie den Gedanken faßte, daß eigene Gerechtigkeit ihm eine Krone vonseiten Gottes eintragen würde, so faßte ich die Gerechtklärung durch Gott auf Grund seines Glaubens als die ihm verliehene Krone selbst. Denn da die Verleihung des Siegespreises bei den Spielen, an die Paulus offenbar denkt (cf. 1 Kor. 9, 24), von dem Urteil der Kampfrichter abhing, so ist auch hier die Vorstellung eines göttlichen Urteils vorhanden. Glaube ist hier in schöner Weise als gleichbedeutend dargestellt mit der Liebe, die Jemand zu Christi Erscheinung gefaßt hat.

18) Tit. 3, 3-7.

„Denn auch wir waren einst unverständig, ungehorsam, irrend, mancherlei Begierden und Lüsten dienend, in Bosheit und Neid dahinlebend, gehaßt, einander hassend. V. 4. Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsers Erretters, erschien, V. 5. hat er uns errettet nicht um der Werke willen, die wir in Gerechtigkeit (etwa) gethan hätten, sondern vermöge seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, V. 6. welchen er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesum Christum, unsern Erreter, damit wir, gerechtfertigt durch jenes Gnade, der Hoffnung nach Erben würden des ewigen Lebens.“

Paulus sagt, daß die Christen aus dem gottentfremdeten Wesen durch Gottes Guld errettet worden seien, daß nicht etwa wegen gerechter Handlungen Gott sich ihrer angenommen habe, sondern nur aus Barmherzigkeit. Diese habe er durch die der Taufe folgende Geistesmitteilung bewiesen, die durch Christus vermittelt worden sei. Die Gnade Gottes rechtfertige sie d. h. veranlasse Gott, ein Rechtfertigungsurteil über sie zu sprechen, und eröffne ihnen so die Aussicht auf das ewige Leben. Der Glaube an Christus ist hier sehr leicht zu ergänzen, insofern die Taufe ohne Bekenntniß des Glaubens an Christus undenkbar war und die Gnade als Voraussetzung der Rechtfertigung auf Seiten Gottes besonders betont wird. Die Rechtfertigung erscheint auch hier in dem Begriff der σωτηρία eingeschlossen. Daß in V. 6 nicht an Gerechtmachung zu denken ist, sondern nur an Gerechtklärung, geht daraus hervor, daß von einer Hoffnung auf das ewige Leben geredet wird, welche bei einem gerecht Gemachten nicht mehr notwendig wäre. Auch erinnert diese Stelle wegen der besonderen Betonung der Geistesmitteilung bei Besprechung der δικαιοσύνη an Gal. 3, 2, 5, wo beide geradezu identifiziert werden (cf. 1 Kor. 6, 11).

Blicken wir uns alle seither behandelten Stellen darauf hin an, ob in ihnen δικαιοσύνη auch im Sinne von „gerecht machen“ d. h. von der wirklichen Überführung des menschlichen Wesens aus dem Zustand der Ungerechtigkeit in den der sittlichen Rechtbeschaffenheit durch Gott verstanden werden könnte, so spricht schon einfach der Gedanke dagegen, daß in diesem Fall Gott nicht einen Act der Gnade, sondern der Allmacht, also ein Wunder verrichtete, was aber nirgends behauptet ist, ganz entschieden aber auch der Sprachgebrauch. Daß δικαιοσύνη rechtfertigen im Alten Testament, von Gott gebraucht, nur im Sinne einer Gerechtklärung vonseiten Gottes steht, habe ich früher gezeigt (cf. auch die von Paulus Röm. 3, 4 citierte Stelle Ps. 51, 6 in LXX); die betreffenden Stellen aus den paulinischen Briefen bestätigen dies, was wir uns durch die Zusammenstellung der Ausdrücke nochmals vergegenwärtigen wollen.

Röm. 2, 13 sagt Paulus οἱ ποιῶντες νόμον δικαιοῦσονται „die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“. Das kann doch nur heißen, „sie werden für gerecht d. h. sittlich rechtbeschaffen erklärt werden“, denn einen wirklichen Thäter des Gesetzes müßte Gott nicht erst gerecht machen, er wäre gerecht durch seine eignen Leistungen. In demselben Vers steht dann δικαιοῦσονται parallel δικαιοὶ παρὰ τῷ θεῷ (ἔσονται) „sie werden gerecht sein bei Gott“, cf. Gal. 3, 11, wofür anderwärts, so Röm. 3, 20 ἐνώπιον θεοῦ „vor Gott“ vorkommt. Damit ist angedeutet, daß der Gerechtfertigte als sittlich rechtbeschaffen nur bei Gott, nur nach Gottes Urteil gilt. Von hier aus fällt das rechte Licht auf die Zusammenstellung δικαιοσύνη θεοῦ Gottesgerechtigkeit Röm. 1, 17, 3, 21, 22. (αὐτοῦ) Röm. 3, 26. τοῦ θεοῦ Röm. 10, 3. Es ist das die Gerechtigkeit, die sittliche Rechtbeschaffenheit, die

eigentlich von Gott her stammt d. h. dem Menschen von Gott zugesprochen wird (cf. Röm. 3, 23 *ὅλα θεῶν*), also ein Geschenk, eine Gnadengabe Gottes Röm. 3, 24, 4, 16, 5, 2, 17, 21, 11, 6, nicht zu erreichen durch Gesetzeswerke Röm. 3, 28, 4, 6, 13, 14, 9, 31, das Gegenteil von eigener Gerechtigkeit Röm. 10, 3, Phil. 3, 9. Sie kommt dadurch zu Stande, daß Gott den Glauben an Jesus Christus, den Erlöser der Menschen Röm. 3, 22, 5, 1, 2 u. a., als sittliche Rechtbeschaffenheit anrechnet, die ihm, sofern sie in der vollkommenen Beobachtung des göttlichen Sittengesetzes bestehen sollte, factisch fehlt. So entsteht die dem Alten Testament entnommene Redeweise *λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* „der Glaube wird als Gerechtigkeit angerechnet“ Röm. 4, 5, 9, 22, 23, 24. (cf. über die rechte Fassung des *λογίζεσθαι τι εἰς τι* Röm. 2, 26, 9, 8). *δικαίωμα* ist die göttliche Thätigkeit der Gerechterklärung selbst, wofür auch *δικαιώσις* steht; *δικαίωμα* ist das Urteil Gottes, in dem diese ausgesprochen gedacht wird, *δικαιοσύνη* ist der Zustand dessen, der sich jener nicht einmal nur erfreut hat, sondern an jedem Zeitpunkt, an dem Gott ein Urteil über ihn fällen wollte, als ein *δικαίος*, als ein sittlich Rechtbeschaffener vor Gott erscheinen würde.

Wenn nun auch Paulus den Begriff der Gerechtigkeit im Sinne der sittlichen Rechtbeschaffenheit aus dem Alten Testament herübergenommen hat, wenn er auch auf die Erklärung über Abraham (1 Mos. 15, 6), daß ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet worden sei, Röm. 4, 3, Gal. 3, 6 hinweist, um das Vorhandensein der Rechtfertigung aus dem Glauben schon in der alttestamentlichen Religionsanschauung nachzuweisen, so hat er doch in Wirklichkeit etwas ganz anderes gelehrt, als das Alte Testament und die außerbiblischen Gesetzeschriften.

Denn dem Juden war die Rechtfertigung durch Gott die Anerkennung wirklich vorhandener sittlicher Rechtbeschaffenheit d. h. einer Rechtbeschaffenheit seines Verhaltens, die nach dem Maßstab des für das Bundesvolk geltenden Sittengesetzes ihm zuerkannt werden mußte, sie war also ein Act der göttlichen Gerechtigkeit in dem früher geschilderten Sinn, eine, wenn auch nur relative, Notwendigkeit für Gott als Bundesgott.

Paulus aber sagt Röm. 4, 5, daß Gott *τὸν ἀσεβῆ* den „Gottlosen“ für gerecht erkläre, und spricht damit gerade das Gegenteil der früher angeführten Stellen 2 Mos. 23, 7, 1 Kön. 8, 32 aus, ja er schreibt Gott etwas zu, das der alttestamentliche Fromme, wenn es von Menschen geschieht, einen Greuel des Herrn nennt Spr. Sal. 17, 15, er drückt sich hier in einer Weise aus, die einem Juden als eine Umkehrung aller bis dahin bestandenen sittlichen Anschauung erscheinen, ihn aufs äußerste reizen mußte.

Das Gesetz gilt nicht mehr als die Norm, nach der die sittliche Rechtbeschaffenheit eines Menschen von Gott bestimmt wird. Gott hat einen neuen *νόμος*, einen neuen Maßstab der Beurteilung der Menschen im Gegensatz zum *νόμος ἐργῶν* angenommen Röm. 3, 27, denn der *ἀσεβής* Röm. 4, 5 ist im vollen Sinn ein *μὴ ἐργαζόμενος*, einer, der die *ἔργα νόμου*, die vom Gesetz verlangten Werke nicht thut, sondern etwa der Schilderung 1 Kor. 6, 9b, 10 entspricht; Gott hat eine neue (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*) Form seiner Gerechtigkeit geoffenbart Röm. 3, 25, 26, sofern er den für sittlich rechtbeschaffen erklärt, der Glaube an Jesus, *πίστις* hat.

Dieser Glaube an Christus ist aber nicht das Bekenntniß zu ihm, äußerlich gefaßt, sondern er ist das Bekenntniß zu Jesu, sofern es gegründet ist in dem festen Vertrauen auf den hohen Wert seines ganzen Werkes, insonderheit auf die versöhnende Kraft seines Leidens und Sterbens, auf die Bedeutung seines Todes als eines Opfers für die sündige Menschheit.

Der auf diesem Grunde ruhende Anschluß eines Menschen an Christus, selbst eines *ἀσεβής*, veranlaßt Gott, ihn nach seiner durch Christi Tod verbürgten Gnade für einen *δικαίος*, sittlich rechtbeschaffenen zu erklären, ihm einen sittlichen Wert zuzusprechen, den er vermöge seiner Stellung zum göttlichen Sittengesetz nicht hat.

Aus diesem Grund geht es nicht wohl an, die Rechtfertigung durch den Glauben für gleich-

bedeutend mit Sündenvergebung zu fassen. Daß Gott einem $\psi\psi\eta$, $\alpha\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$, Gottlosen seine Sünden vergebe, war, wie wir sahen, eine dem Alten Testament, abgesehen von Hes. 18, 23, 32, 33, 11, fremde Vorstellung; Gott vergab danach nur denen die Sünde, deren Leben doch im Ganzen als ein im Dienste Gottes geführtes erschien. Zu beachten ist, daß Paulus Röm. 4, 7, 8 ein Citat bringt, welches, wie auch andre, gar nicht beweist, was er beweisen will. Denn er sagt V. 6: „wie ja auch David die Seligpreisung des Menschen ausspricht, dem Gott, abgesehen von Werken, Gerechtigkeit zurechnet“. V. 7. u. 8 aber sagen: „Selig sind die, deren Übertretungen vergeben und deren Sünden bedeckt wurden; selig ist der Mann, dem der Herr seine Sünden nicht zurechnet“. Wie würde sich diese Erklärung auf Abraham anwenden lassen, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde? Wo ist die Rede von einer Sündenvergebung, die dem Abraham zu teil geworden sei? Er galt Gott nach der Ansicht Paulus als gerecht, weil er ihm vertraute, d. h. sein Vertrauen auf Gott wog in dessen Augen alle ihm als Pflicht obliegenden sittlichen Leistungen auf.

Aber auch auf ihren Inhalt betrachtet decken sich Sündenvergebung und Gerechterklärung um des Glaubens willen nicht.

Gott vergibt die Sünden heißt doch: Gott sieht die begangenen Sünden als ungeschehen an, er gedenkt derselben nicht wegen der wahrhaft bußfertigen Gesinnung, die der Mensch beweist, er sifirt das Urtheil über den Wert der Person bis auf weiteres, spricht ihr keinen bestimmten sittlichen Wert für den Augenblick zu. Letzteres geschieht aber bei der Rechtfertigung durch den Glauben. Gott schenkt dem, der an Christus glaubt d. h. sein Vertrauen auf Gottes Gnade in Christus setzt, fest überzeugt ist, daß Gott und die Menschheit durch Christus wirklich versöhnt sind, nicht nur seine Schuld, sondern erklärt ihn um dieses seines Glaubens willen für einen sittlich Rechtbeschaffenen. Der Gerechtfertigte hat gegenüber dem, dem seine Sünden vergeben sind, etwas voraus, die Rechtfertigung schließt die Sündenvergebung selbstverständlich in sich, bedeutet aber zugleich die Zuerkennung des sittlichen Zustandes, der Gott recht ist, ja der Gotteskindschaft selbst. cf. Gal. 3, 26, 4, 5.

Nun könnte sich jemand darüber wundern, daß Paulus dem an Jesus Glaubenden gerade eine solche überaus große Bethätigung der Gottesgnade in Aussicht stelle, und erklären, daß dies eine Theorie sei, die Paulus aus reiner Opposition gegen die Juden in so schroffer Gestalt aufgestellt habe, die aber gar keinen Werth für die Stellung des Christen zu Gott besitze.

Diese Einwürfe widerlegen wir am besten dadurch, daß wir auf den tieferen Grund in des Apostels innerem Leben zurückgehen, dort die Ursachen für seine Auffassung auffuchen und deren Consequenzen aussprechen.

Wer des großen Apostels Briefe kennt, muß es bemerken, daß derselbe eine überaus große Abneigung gegen den sogenannten sittlichen Hochmuth besitzt d. h. gegen die Gesinnung des Menschen, welche ihn seine sittlichen Leistungen als besondere ansehen und hinstellen, ein Verdienst seiner eignen Person Gott gegenüber constatieren läßt. Wie verhaßt ist ihm doch das Sichselbststrühmen der Menschen! Das beweisen Stellen, wie Gal. 6, 4, 1 Kor. 1, 29, 4, 7, 2 Kor. 5, 12, 10, 17, 12, 5, Röm. 3, 27, 4, 2, Ephes. 2, 9. Diese Gesinnung aber wurde erweckt und genährt durch die früher geschilderte Art des gesellichen Lebens der Juden, welches als die Erfüllung der Bedingungen, die das Rechtsverhältnis zwischen Gott und dem Bundesvolk geschaffen hatte, als die Grundlage für Rechtsforderungen gegenüber Gott aufgefaßt wurde. Insofern dieses Leben eine Reihe von gesellichen Werken war, erschienen diese als die Vorbedingung für die Rechtfertigung d. h. für die Anerkennung wirklich vorhandener sittlicher Rechtbeschaffenheit durch Gott.

Wollte nun Paulus den aus dieser Anschauung hervordachsenden sittlichen Dünkel des Gesetzesdieners als unberechtigt, als ganz verkehrt hinstellen, so mußte er ihm erklären, daß ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Menschen undenkbar sei, daß der Mensch durch eigne Leistungen Gerechtigkeit

d. h. eine vor Gott geltende sittliche Rechtbeschaffenheit überhaupt nicht zustande bringen könne, daß vielmehr zwischen Gott und Menschen nur ein Verhältnis der Gnade, sofern sie von jenem geschenkt, von diesem empfangen werde, bestehe, daß sie nur von dem empfangen, nur dem zu teil werde, der beim Hinblick auf seine Sünden sich derselben getröste, sofern sie durch Christi Opfer verbürgt sei, also nur dem gläubigen Christen d. h. also, daß dem Menschen Gott gegenüber nur die Gesinnung der Demut, das Gegenteil des sittlichen Hochmuts, gezieme.

Daher begegnen wir folgenden Aussprüchen bei dem Apostel, der in rechter Demut den Namen „Paulus“ d. h. „der Geringe“ angenommen hatte: „Von ihm (Gott) her seid ihr in Christus Jesus, der uns wurde Weisheit von Gott her, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung, damit (es geschehe), wie geschrieben steht: «Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn» d. h. der rühme sich seiner Vorzüge als eines durch Christum vermittelten Werkes Gottes.“ 1 Kor. 1, 30, 31. „Wer unterscheidet (bevorzugt) dich denn? Was hast du aber, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich als Einer, der es nicht empfangen hätte? 1 Kor. 4, 7. „Denn es ist kein Unterschied; sie sündigten alle und mangeln der Gottesehre, indem sie geschenktweise gerechtfertigt werden durch seine Gnade vermittelt der Erlösung in Christus Jesus, welchen Gott sich öffentlich hinstellte als Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit wegen des Durchlassens der vorher geschehenen Sünden auf Grund der Nachsicht Gottes zum Erweis der Gerechtigkeit vor ihm in der jetzigen Zeit, damit er selbst gerecht sei und den Gläubigen rechtfertige. Wo bleibt nun das Rühmen? Es wurde ausgeschlossen.“ Röm. 3, 22b–27a. „Denn wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, so hat er Grund sich zu rühmen, aber nicht in Bezug auf Gott.“ Röm. 4, 2. „Denn durch die Gnade seid ihr gerettet worden mittelst des Glaubens und dies nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken, damit sich Niemand rühme.“ Ephes. 2, 9.

Ja, der Apostel erklärt dem Wortlaut nach, unser Gott habe es selbst angeordnet, daß sich das Gesetz als unzulänglich für die Menschen darstelle zur Erlangung wirklicher sittlicher Rechtbeschaffenheit in seinem Dienst, denn er sagt: „Aber die Schrift hat alles beschlossen (d. h. unterworfen erklärt) unter die Sünde, damit die Verheißung aus Glaube an Jesus Christus den Gläubigen gegeben werde.“ Gal. 3, 22. „Denn Gott hat alle zum Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme.“ Röm. 11, 32. „Das Gesetz aber kam dazwischen ein, damit die Sünde sich häufte. Da aber, wo die Sünde sich häufte, häufte sich die Gnade noch viel mehr, damit, wie die Sünde herrschte mittelst des Todes, also auch die Gnade herrsche mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ Röm. 5, 20, 21 [cf. Gal. 3, 1–14 u. Gal. 3, 19 τῶν παραβάσεων χάριν προστέθη (ὁ νόμος)].

Durch diese Aussprüche, die manchem anstößig erscheinen möchten, will Paulus nicht etwa den Glanz der göttlichen Heiligkeit trüben, — das sage ich für solche, die die erhabene Religionsanschauung desselben nicht genau kennen, — sondern er will auf Grund seines festen Vorsehungsglaubens damit sagen, wie die ganze Menschheitsentwicklung, bei der doch der freie Wille bedeutend in Anschlag zu bringen ist, dazu beigetragen habe, den Menschen die Unmöglichkeit eigener Gerechtigkeit zu beweisen und sie ganz auf die Gnade Gottes zu verweisen, durch deren Walten allein menschliche Gerechtigkeit zu Stande kommen könnte. Den Höhepunkt dieses Waltens der Gnade Gottes sieht er in der Annahme des Opfers, welches Jesus Christus in seinem Sterben für die sündige Menschheit gebracht hat. Darum begegnen wir so oft der Entgegensetzung von Gottes Gnade in Christo, welche mit dem Glauben ergriffen werden muß, und dem Dienst des Gesetzes, der des Menschen Errettung von seiner eignen Kraft erwarten läßt, d. h. der Forderung der Demut von demjenigen, der vor Gott als sittlich rechtbeschaffen gelten will, und der Verwerfung des sittlichen Hochmutes.

Daß die Demut die eigentliche Wurzel des Glaubens an Christus und somit auch der Rechtfertigung ist, läßt sich leicht darthun.

Der Grund dafür, daß der Sünder überhaupt nach einer Gerechterklärung durch Gott verlangt, sich sehnt, liegt in der offenen Anerkennung seiner Sündhaftigkeit, seiner sittlichen Niedrigkeit gegenüber dem heiligen Gott, also in seiner Demut. Wenn nämlich ein Sünder aus dem ihn bedrückenden, Gott mißfälligen Zustand in einen solchen der sittlichen Rechtbeschaffenheit vor Gott gelangen möchte, kann er einen doppelten Weg einschlagen. Er kann sein Vertrauen entweder auf die eigene, nun ganz aufzuwendende Kraft setzen und nach einer auf seine nach der Norm des Sittengesetzes vollbrachten Leistungen gegründeten sittlichen Rechtbeschaffenheit vor Gott ringen oder im Vertrauen auf Gottes Gnade nach der Zuerkennung einer nur vor Gott geltenden sittlichen Rechtbeschaffenheit vonseiten Gottes streben. Den ersten Weg gibt der Mensch erst auf, wenn er eingesehen hat, daß derselbe ihn nicht an das gewünschte Ziel bringen wird. Diese Einsicht, die zeitlich und sachlich zusammenfällt mit der Brechung des sittlichen Hochmutes, wird sich aber nur bei dem einstellen, der die Macht der Sünde an sich selbst erfahren hat, denn nur er erkennt sein Unvermögen, Wertgerechtigkeit zu erlangen. Wenn er nun in wahrer Demut das Selbstvertrauen verloren hat, bleibt ihm nur noch das Vertrauen auf Gottes Gnade als Quelle seiner Rechtfertigung übrig. Gottes Gnade aber ist ihm verbürgt durch das Erlösungswerk Jesu Christi. Folglich schließt er sich, um gerechtfertigt zu werden, im Glauben an Jesum an d. h. in der festen Überzeugung, daß in Jesus der wirkliche Verföhner, der Heiland der Menschheit erschienen ist.

Durch diesen Gedanken verliert auch der Ausdruck Röm. 4, 5, daß Gott den Gottlosen rechtfertige (*δικαιοῦνται τὸν ἀσέβητον*), den Charakter des Unfaßlichen, den er für die Juden an sich trug. Wenn sich bei dem Gottlosen d. h., wie zu Röm. 4 5 gesagt wurde, bei dem, der mit Gesetzeswerken nicht umgeht, die rechte Demut d. h. das Bewußtsein seiner sittlichen Niedrigkeit einstellt und ihn zum gläubigen Anschluß an Jesus Christus, den Bürgen der Gottesgnade, hintreibt, so wird ihn Gott für sittlich rechtbeschaffen erklären, denn jeder ist Gott recht, der sein Heil bei Christus sucht. Den Übergang aus der *ἀσέβεια* in die *δικαιοσύνη* schildert 1 Kor. 6, 11. Mit *τῶν* in V. 11 ist auf Sklaven der *ἀσέβεια* in verächtlichem Ton hingewiesen, die in V. 9b. 10 näher bezeichnet werden. Das *ἐδικαιώθητε* vollzog sich gleichzeitig mit *ἀπελοβοσασθε* und *ἠγιασθητε*; es tritt also die Rechtfertigung bei dem ein, der eine völlige Änderung seines Lebensprinzips im Anschluß an Christus vollzogen hat.

Hier ist nun der rechte Ort, um denen zu begegnen, welche die Betonung der Gottesgnade als der einzigen Zuflucht für den Heilsbedürftigen als eine Anleitung zu sittlicher Trägheit, zu einem süßen Nichtsthun verlästern und verhöhnen, wozu sie sich allerdings veranlaßt fühlen könnten, weil bei vielen Darstellungen der Rechtfertigungslehre kein rechter innerlicher Zusammenhang zwischen der rechtfertigenden und der zur Sittlichkeit hindrängenden Kraft des Glaubens an Christus hergestellt wird. Ich will mich nicht darauf beschränken, ihnen zu sagen, daß die Entwertung der göttlichen Gnade ein Zeichen von Verflachung der religiösen Anschauungen der Christen ist, daß sie nur von solchen versucht wird, denen es nie rechter Ernst war mit ihrer sittlichen Rechtbeschaffenheit vor Gott, die den Begriff der Sünde und der Schuld auf dem Grund möglichst großer Toleranz gegen sich und andere formulieren, nein ich will ihnen zeigen, daß die Demut, die zur Rechtfertigung durch den Glauben führt, auch allein der Ausgangspunkt wahrer Sittlichkeit ist.

Die Demut ist nicht denkbar ohne gleichzeitig vorhandene Achtung vor dem Guten d. h. Anerkennung der Notwendigkeit sittlich guter Gesinnung und Handlungsweise. Derjenige, dem das sittlich gute Denken, Reden und Thun nicht als eine für jeden Menschen bestehende heilige Verpflichtung erscheint, dem also die Achtung vor der Idee des Guten fehlt, wird sich nie selbst mißfallen, keine Demut in sich tragen. Je höher diese Achtung vor dem Guten in einer Person ist, um so strenger wird sie in der Selbstbeurteilung, um so geneigter zum Zugeständniß des eignen sittlichen Unwertes sein, um so nachdrücklicher sich auf Gottes Gnade angewiesen fühlen. Es wäre jedoch undenkbar, daß die Achtung vor dem Guten sich ausschließlich in der Schätzung des jeweiligen, eignen

sittlichen Wertes, bezw. Unwertes bekundete und zum Vertrauen auf Gottes Gnade hinführte nicht aber zugleich mit aller Macht dazu hindrängte, das sittlich Gute nach Vermögen zu verwirklichen. Es wäre undenkbar, daß ein Sünder, der die Person Jesu allein für wertvoll genug ansieht, um durch ihre Hingabe in den Tod die menschliche Schuld zu sühnen, die Anweisung Jesu zu einem frommen Lebenswandel als der Beachtung unwert anfähe und wirklich unbeachtet ließe, daß das Vertrauen auf die Bedeutung der Wirksamkeit Jesu sich nicht zugleich auf dessen Sittenlehre erstreckte. Gewißlich ist der wahrhaft Demütige zugleich der eigentlich Strebende, wie ja auch in andern Verhältnissen der seine Kraft am meisten zur Erreichung des Könnens anspannen wird, der sich seines Nichtkönnens bei vorhandener Lust am Können am stärksten bewußt ist. Und gerade darum, weil der Demütige die Aussicht auf die Gnade Gottes als seinen einzigen Trost empfindet, wird er sich vor dem Mißbrauch derselben hüten d. h. sich scheuen, weniger nach dem von Gott durch Jesus geforderten Grad sittlicher Rechtschaffenheit zu ringen, als ihm dies durch die ihm nach Gottes Güte gewordene christliche d. h. auf der erhabenen Sittenlehre des sündenreinen Heilands ruhende Erziehung und Beeinflussung vonseiten der christlichen Gemeinde möglich gemacht worden ist, und wird sich scheuen, irgend eine der ihm von dem guten Gott verliehenen Kräfte dem Dienste desselben zu entziehen.

Weil aber die Gnade Gottes, der der demütige Christ seine Rechtfertigung verdankt, eine Äußerung der Liebe Gottes ist, die ganz besonders in der Sendung Jesu Christi ihr segnendes Walten offenbarte, so fühlt sich der Demütige, der sich im Glauben an Jesum angeschlossen hat, mächtig getrieben, die Liebe Gottes nach seiner Bestimmung zur Gottähnlichkeit im Wirken seiner eignen Person nachzubilden d. h. in der Nachfolge Christi die Liebe zu den Menschen als den Hauptbeweis der Liebe zu Gott in den Mittelpunkt seines äußeren und inneren Lebens zu stellen, wie das der Apostel Paulus Gal. 5, 6 fordert: „Denn in Christus gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, der durch Liebe wirksam ist.“

Die Demut des Christen, die ihn zum Glauben an Christus und damit zur Rechtfertigung vor Gott hinführt, bietet also allein die Bürgschaft dafür, daß er nach dem Erweis seiner Unterordnung unter Gottes heiligen Willen, wie er ihn durch Christus geoffenbart hat, in Sinn und Wandel ringen wird, denn der Inbegriff alles dessen, was Gott will, ist nach 1 Tim. 1, 5: „Liebe von reinem Herzen, und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben“. Aus dieser Liebe, die der Apostel im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes in hoher Begeisterung gepriesen hat, geht dann die Erfüllung der vielen ernstern Ermahnungen, die seine Briefe enthalten, als reife Frucht hervor. Ja, in der Voraussetzung, daß sich ein Christ auf dem Grunde der zum rechtfertigenden Glauben und zur Bethätigung wahrer Liebe hinführenden Demut hält, steht der Apostel nicht an, von aktiver Gerechtigkeit zu reden d. h. von sittlicher Rechtschaffenheit seiner Lebensführung, nach Dr. Mitschl von einer „selbsterworbenen moralischen Qualität“. II. S. 330.

Er sagt Röm. 14, 7: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem heiligen Geist“. Damit will er offenbar sagen, daß es sich im Gottesreich nicht um Speiseverbote handelt, die er als Vertreter der unzähligen jüdischen Satzungen anführt, sondern um die Bewahrung wirklicher sittlicher Rechtschaffenheit. (An Glaubensgerechtigkeit ist nicht zu denken.)

Auch schon Röm. 6, 13. 16. 18. 19. 20 bedeutet δικαιοσύνη die aktive Gerechtigkeit, denn es steht im Gegensatz zur „Sünde“, nicht zu „Gesetzeswerken“. Röm. 6, 7 heißt δεδικαιώται nicht „er ist gerechtfertigt = für gerecht erklärt worden“, sondern „er ist zur Gerechtigkeit hingeführt worden“ (cf. die Seite 5 angeführten Stellen Jes. 53, 11b. Dan. 12, 3); um die Sache deutlicher zu machen, setzt Paulus hinzu: ἀπὸ ἀμαρτίας „von der Sünde weg“. Fragen wir, wodurch dies geschehen ist, so lautet die Antwort: „durch die Kraft des Evangeliums“.

2 Kor. 6, 7 erklärt er: „(Indem wir uns als Gottes Diener empfehlen cf. B. 4) durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken“. Da diese Erklärung mitten unter lauter Bestimmungen der

Persönlichkeit des Apostels in ihrer Wirksamkeit für Gottes Reich steht, ist es nicht möglich, hier an Glaubensgerechtigkeit zu denken; auch weiß ich mir nichts unter „Waffen der Glaubensgerechtigkeit“ zu denken, während die Beweise einer nach christlichen Begriffen gerechten Gesinnung nach allen Seiten hin wohl geeignet erscheinen, einen Diener Gottes zu empfehlen und seine Feinde zum Schweigen zu bringen. cf. Röm. 6, 13.

2 Kor. 6, 14 ist gesagt: „Nehmet nicht teil an fremdartigen Bestrebungen der Ungläubigen (Heiden), denn welche Gemeinschaft hat Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit?“ Hier an die Glaubensgerechtigkeit zu denken, erscheint durchaus verfehlt, denn der Gegensatz zur δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ist nicht die ἀνομία, sondern die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου. Hier handelt es sich gerade um die Unbekanntschaft der Heiden mit dem νόμος und der daraus folgenden Unfittlichkeit. Der Gegensatz derselben kann nur aktive Gerechtigkeit sein.

2 Kor. 9, 10 sagt Paulus unter offener Erinnerung an Jes. 55, 10: „Der (Gott) aber, der Samen den Säenden reicht und Brot zum Essen, wird euren Samen (d. h. Mittel zu euren Wohlthaten) gewähren und mehren und wird wachsen lassen die Früchte eurer Gerechtigkeit“ d. h. „Gott wird den Segen eurer sittlichen Rechtbeschaffenheit, die sich hier in der Mildthätigkeit zeigt, immer größer werden lassen“.

2 Kor. 11, 15 meint der Apostel: „Nicht absonderlich ist es, wenn auch seine (des Teufels) Diener sich umgestalten wie Diener der Gerechtigkeit.“ Das Gegenteil von Teufelsdienern, die durch ihre Ungerechtigkeit (B. 13 δόλοιοι = voll Lug und Trug) charakterisiert sind, sind „gerechte Diener“ d. h. solche, die sind, wie sie sein sollen. Einen andern Sinn kann διάκονοι δικαιοσύνης nicht haben. An Glaubensgerechtigkeit ist darum nicht zu denken, weil hier von der Art geredet wird, in der Paulus sein Amt bei den Korinthern verwaltete, also von seiner sittlichen Rechtbeschaffenheit als Diener am Wort.

Ephes. 4, 24 lautet das letzte Glied der in B. 22 anfangenden Ermahnung zur Buße: „und daß ihr anziehen sollt den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ d. h. in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die Gottähnlichkeit des neuen Menschen kann sich nur in aktiver Gerechtigkeit bezeugen; und eine Betonung der Wahrhaftigkeit der Glaubensgerechtigkeit ist nicht denkbar, weil sie auf dem untrüglichen Urteil Gottes beruht.

In Ephes. 5, 8b. 9: „Wandelt wie die Kinder des Lichtes. Denn die Frucht des Lichtes besteht in aller Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“ bildet die Gerechtigkeit eine Seite des christlichen Wandels, ist also nur als aktive Gerechtigkeit aufzufassen.

Ein Gleiches gilt von Ephes. 6, 14, wo der Apostel beim Hinweis auf die Waffen zur Bekämpfung des Bösen sagt: „So steht nun (d. h. so lebt nun als Christen), umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angezogen mit dem Panzer der Gerechtigkeit.“

Phil. 1, 10b. 11 heißt es: „Damit ihr lauter seid und unanständig auf den Tag Christi, erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesum Christum ist, zur Ehre und zum Preise Gottes.“ Wenn sittliche Lauterkeit und Unanständigkeit mit der Frucht der Gerechtigkeit d. h. mit der Gerechtigkeit, welche selbst die Frucht ist, gleich gesetzt wird, so ist nur an aktive Gerechtigkeit zu denken. Sie ist aber eine „Gerechtigkeit durch Jesum Christum“, sofern der Christ die Anleitung zu derselben dem Wort und Beispiel Christi verdankt.

Die Zusammenstellung in 1 Tim. 6, 11: „Jage aber nach der Gerechtigkeit, der Gottseligkeit, der Treue, der Liebe, der Beharrlichkeit, der Sanftmut“ läßt natürlich auch nur an aktive Gerechtigkeit denken.

Dasselbe gilt von 2 Tim. 2, 22: „Fliehe die Lüfte der Jugend, jage aber nach der Gerechtigkeit, der Treue, der Liebe, dem Frieden mit allen, die den Herrn anrufen mit reinem Herzen“, und 2 Tim. 3, 16: „Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit.“

Ja, der Apostel redet auch von „guten Werken“. Röm. 2, 7 bezeichnet er sie als unerläßlich für die, welche nach dem ewigen Leben trachten. 4 Kor. 9, 8 sind „gute Werke“ der Christen eine Folge der göttlichen Gnadenwirksamkeit an ihnen. Ephes. 2, 10 ist der Wandel in „guten Werken“ als die Bestimmung des Christen bezeichnet. Kol. 1, 10 wünscht Paulus, daß die Christen fruchtbar seien in allen „guten Werken“.

Als Maßstab für Gottes Urteil bei dem einstigen Gericht über die Menschen nimmt Paulus deren Werke an Gal. 6, 7—9. 1 Kor. 3, 13. 2 Kor. 11, 15. Röm. 2, 6. Ephes. 6, 8.

Ich habe hier Stellen aus den früheren und späteren Briefen zusammengestellt, in welchen von der aktiven Gerechtigkeit und den Werken des Christen die Rede ist, um zu zeigen, daß die Anschauung des Apostels hierüber sich wesentlich gleich geblieben ist.

Es ist selbstverständlich, aber überaus wichtig, daß, wie ich schon vorhin sagte, nur das Thun des Christen als ein gerechtes d. h. sittlich rechtbeschaffenes angesehen werden kann, welches dem Boden der zum rechtfertigenden Glauben hinführenden Demut entsprossen ist. Weicht der Christ auch nur im geringsten von demselben ab, so ist natürlich von aktiver Gerechtigkeit bei ihm ebensowenig mehr die Rede, als von Glaubensgerechtigkeit. Darum ist ihm in dieser Beziehung die größte Vorsicht geboten.

Daraus erkläre ich mir auch die Verschiedenheit der Darstellung des Paulus in betreff des Zeitpunktes der Rechtfertigung und des Besizes der Glaubensgerechtigkeit.

Er stellt die Rechtfertigung an den Anfang des Christenlebens, wie das ja auch leicht begreiflich ist, denn mit der Ausbildung des rechten Glaubens an Christus im menschlichen Inneren tritt jene vonseiten Gottes ein.

Aber er stellt die Glaubensgerechtigkeit d. h. nach S. 28 den sittlichen Zustand, in dem der *δικαιωσις* steht, auch als Gegenstand der Hoffnung an das Ende des Christenlebens Gal. 5, 5: „Denn wir erwarten durch den Geist aus Glaube die Hoffnung auf Gerechtigkeit“. Das soll die Christen vor dem Wahn warnen, als ob die Beschaffenheit ihres Glaubens an Jesum Christum, die ihnen einmal die Gerechterklärung durch den gnädigen Gott verbürgt habe, nun auch selbstverständlich so bis an ihr Ende bestehen müsse. Er sagt in B. 4, daß die Christen, die den Boden der Demut verlassen und ihre Rechtfertigung aus eignen Werken erstreben, aus der Gnade fallen, d. h. des Standes der Glaubensgerechtigkeit verlustig gehen, er sagt in B. 6, daß der Glaube seine Lebenskraft in der Bethätigung der Liebe bezeugen müsse, die, wie früher gezeigt wurde, auch in letzter Linie aus der Demut stammt. Auch 2 Tim. 4, 8 sagt er: „die Krone der Gerechtigkeit liegt mir bereit“, nicht, wie Luther übersetzt hat, „ist mir beigelegt“. Die Gewißheit, daß er im Stand der Glaubensgerechtigkeit bis an sein Ende geblieben sei, erwartet er erst von dem großen Gerichtstag des Herrn.

Das möge sich jeder Christ wohl merken: So wie sich der Zustand seines Inneren in der Weise ändert, daß er sich etwas einbildet auf seine sittlichen Leistungen, das Bewußtsein seiner Unvollkommenheit und steten Gnadenbedürftigkeit aufgibt, daß der sittliche Hochmut sich in ihm regt, dann ist er Gott im höchsten Grade mißfällig, dann ist nichts, was er thut, **sittlich rechtbeschaffen**.

Damit, daß der Apostel den Begriff der aktiven Gerechtigkeit, den ihm das Alte Testament darbot, in seine Lehre aufnahm, aber natürlich auf christlicher Grundlage aufgebaut und mit christlichem Inhalt erfüllt, zeigt er, daß er die Auswüchse des Strebens nach Gerechtigkeit, wie sie das Thun und Treiben der Pharisäer und ihrer Anhänger im Judentum aufwies, nicht als ein unvermeidliches Geleite desselben ansah.

Eine Warnung für die Christen vor dem Rückfall in hochmütig machenden Gesetzesdienst enthält auch der Ausdruck *ὑπακοή πιστεως* Glaubensgehorsam Röm. 1, 5. 16, 26 (cf. 15, 18. 2 Kor. 10, 5). Er zeigt, daß mit dem Glauben des Christen ein sittliches Thun eng verbunden sei. Dasselbe muß selbstverständlich immer zu dem Charakter passen, der dem Christen durch seinen Glauben gegeben ist, es muß geschehen in dem Bewußtsein, daß des Menschen Gerechtigkeit auf dem Walten der Gnade Gottes in Jesus Christus ruht, d. h. in Demut.

Aus dem seither Gesagten wird uns aber auch klar, daß die Rechtfertigung durch den Glauben keinerlei Schein von Willkür auf Gottes Walten wirft, keinerlei Zweifel an der unbedingten Folge-

richtigkeit seines Thuns gegenüber seinem ganzen Wesen begründet, denn, indem Gott den Menschen wegen seines Glaubens an Jesum Christum gleich bei der Entfaltung dieses Glaubens, ehe er noch irgend etwas Gutes nach außen hin gewirkt hat, für gerecht erklärt, schätzt er um Christi willen den Keim zukünftiger aktiver Gerechtigkeit schon, wie diese selbst. Eine unendliche Gnadenerweisung Gottes, eine nicht hoch genug zu schätzende Quelle des Seelenfriedens bleibt diese Thatsache für den Christen stets ebenso gewiß, als eine Quelle ernststen sittlichen Strebens, des demütigen Bewußtseins: „durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin“.

Gegenüber der dargelegten Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben und ihres durch die gemeinsame Wurzel dargestellten Zusammenhangs mit der aktiven Gerechtigkeit, welche uns in das tiefinnerste Wesen des einzelnen Christen zu schauen anweist, können nun die Sätze von Dr. Ritschl, die sich in erster Linie auf die Lehre des Paulus beziehen: „Die Gemeinde der Gläubigen, so wie sie unter Jesus Christus, ihrem Herrn, verbunden ist, ist als das Korrelat der ἀπολογία und der δικαιοσύνη gedacht, nicht die vielen einzelnen als einzelne“ (Vb. II, S. 160) und „die Rechtfertigung aus dem Glauben ist demnach das Grundverhältnis, in welches die christliche Gemeinde zu Gott gesetzt ist“ (Vb. II, S. 338), zunächst nur überraschend wirken.*) Was sollen diese Behauptungen überhaupt? so fragt sich wohl jeder, der sie zum erstenmal hört oder liest; sind sie nicht rein theoretischer Natur und nur dazu bestimmt, das religiöse Leben des Individuums zu entwerfen? Die Bedeutung des Mannes, der sie aufgestellt hat, bürgt dafür, daß dies nicht der Fall ist. Sie scheinen dem berechtigten Streben entsprungen zu sein, durch das Herausstellen eines seither unbeachteten Momentes in der Lehre des Apostels die evangelischen Christen davor zu warnen, daß sie über sich selbst als Einzelpersonen das Ganze nicht vergessen, dem sie als Christen angehören. Das müssen wir ja zugeben, daß bei uns Evangelischen das Individuum der religiösen Gemeinschaft gegenüber seine Bedeutung vielleicht zu sehr betont, während bei den Katholiken die Wucht des Ganzen alles Individuelle zu Boden drückt und niederhält; beides ist offenbar verkehrt.

Übrigens kann ich die angeführten Behauptungen Dr. Ritschls nicht ohne Änderung annehmen und auch, soweit die Lehre des Paulus hier zunächst allein in Betracht kommt, nur die zweite.

Die Stellung zu denselben wird meines Erachtens ausschließlich bestimmt durch die Fassung des darin gebrauchten Ausdrucks: „Gemeinde der Gläubigen“.

Pressen wir den Begriff „gläubig“ und nehmen auf Grund des Unterschiedes, den die altkirchlichen Dogmatiker zwischen der ecclesia invisibilis und visibilis, der unsichtbaren und sichtbaren d. h. der idealen und realen Kirche machten, hier die „Gemeinde der Gläubigen“ als die erste von beiden, als die Gemeinschaft derer, die wirklich im Besiz des rechtfertigenden Glaubens sind, so können wir von Gemeinde-Rechtfertigung nicht sprechen, denn in dem Augenblick, da des Menschen Glaube an Christus der rechte, der wahre geworden ist, wird er erst ein Glied der Gemeinde, wird er aber auch gerade von Gott für gerecht erklärt; seine Rechtfertigung und sein Eintritt in die Gemeinde der Gläubigen fallen also zeitlich völlig zusammen.

Bei dieser Fassung kann ich dem zweiten Satz Dr. Ritschl's nur zustimmen, nachdem für „Rechtfertigung aus dem Glauben“ „Gerechtigkeit aus dem Glauben“ (cf. die S. 28 festgestellte Unterscheidung dieser Begriffe) eingestellt worden ist. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben ist dann wirklich das Grundverhältnis, in welches die christliche Gemeinde zu Gott gesetzt ist.

Verstehen wir dagegen unter der „Gemeinde der Gläubigen“ die sichtbare, die reale Kirche d. h. die Gesamtheit aller derer, die sich zu Christus bekennen, ohne zugleich den rechten, nämlich den rechtfertigenden Glauben zu besitzen, so können wir allerdings von Gemeinde-Rechtfertigung in dem Sinn

*) S. die Abhandlung Dr. Weiffenbach's über „Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung“ in der Denkschrift des evang. Predigerseminars zu Friedberg, herausgegeben von Dr. J. G. Diegel, Friedberg 1886, Commission von R. Bindernagel.

sprechen, daß der einzelne nur durch seine Zugehörigkeit zur Gemeinde allmählich zu der Beschaffenheit seines Glaubens gelangen wird, welche Gottes Rechtfertigungsurteil für ihn zur Folge hat. Immerhin bleibt auch hier zu bedenken, daß es von der sittlichen Energie, mit der der einzelne die Wirksamkeit der Kirche zu seinem Heil verwendet, abhängig bleibt, daß ihn dieselbe bis zum rechtfertigenden Glauben hinführen kann.

Bei dieser Fassung könnte ich dem Satz Dr. Kittschls, soweit er sich auf die *δικαιοσύνη* bezieht, nur in der Umgestaltung zustimmen: „Als Korrelat der Rechtfertigung sind die einzelnen nicht als einzelne gedacht, sondern in ihrer Zugehörigkeit zu der Gemeinde der Gläubigen.“

Aus den Briefen des Paulus finde ich jedoch nur den vorigen Satz in der von mir vorgeschlagenen Änderung nachweisbar, da er unter der *ἐκκλησία* die Gesamtheit der *πιστεύοντες* als *κλητοί* im eigentlichen Sinn verstand, deren Rechtfertigung ihm nach Röm. 8, 30 selbstverständlich war; gehören doch auch nach unserem Urteil die noch nicht zur Gemeinde der wahrhaft gläubigen Christen, die ihr Heil nicht ausschließlich von der durch Christus verbürgten Gottesgnade ableiten und erwarten!

Der zweite neutestamentliche Schriftsteller, der die Begriffe „Glaube“ *πίστις* und „rechtfertigen“ *δικαίωσιν* in ursächliche Beziehung zu einander setzt, ist Jakobus.

In seinem Briefe kommt *πίστις* vor in der Bedeutung von „Gottvertrauen“ 1, 6 (cf. 5, 15), von „Bekennnis zu Jesu“ 2, 1, von „Überzeugungstreue“ 2, 5 (1, 3?). Für unsere Frage hat die Stelle 2, 14–26 allein Wert.

V. 14. „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand erklärt, Glaube zu haben, Werke aber nicht hat?“

Der Glaube kann ihn doch nicht selig (eigtl. der *σωτηρία*, des Heils teilhaftig) machen? V. 15. Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester nackt sind und der für einen Tag erforderlichen Nahrung ermangeln V. 16. und jemand unter euch ihnen sagt: «Gehet hin in Frieden, wärmet euch und sättiget euch», ihnen aber nicht die Bedürfnisse des Leibes giebt, was nützt das? V. 17. Ebenso ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot an sich selbst. V. 18. Aber es wird jemand sagen: «Du hast Glaube und ich habe Werke; zeige mir deinen Glauben ohne deine Werke und ich werde dir aus meinen Werken heraus den Glauben zeigen. V. 19. Du glaubst, daß ein Gott ist? Du thust wohl daran; auch die Dämonen glauben (es?) und schaudern. V. 20. Willst du aber erkennen, du hohler Mensch, daß der Glaube ohne die Werke müßig (d. h. gehaltlos) ist? V. 21. Wurde Abraham, unser Vater, nicht aus Werken gerechtfertigt, da er Isaak, seinen Sohn, auf dem Altar (zum Opfer) hinauftrug? V. 22. Du siehst, daß der Glaube, mit seinen Werken zusammenwirkte und der Glaube aus den Werken vervollständigt wurde V. 23. und daß (so) die Schrift erfüllt wurde, die sagt: «Es glaubte aber Abraham Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet und er Gottes Freund genannt.» V. 24. Ihr seht also, daß aus Werken ein Mensch gerechtfertigt wird und nicht aus Glaube allein. V. 25. Wurde aber gleicherweise nicht auch die Hure Rahab aus Werken gerechtfertigt, da sie die Boten aufnahm und auf einem andern Weg hinaus schaffte? V. 26. Denn, wie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke tot.“

Diese vielbesprochene Stelle läßt darauf schließen, daß dem Apostel Gelegenheit geboten war, viel äußerliches Christentum kennen zu lernen, Christen, die sich im Besitz eines äußerlichen Glaubens fälschlich für vollendete Persönlichkeiten (2, 22) hielten. Er tadelt 1, 6 den Zweifel an der Wirkung des Gebetes, 1, 9 den Hochmut gegenüber Glaubensbrüdern, 1, 13 die Behauptung, Gott versuche den Menschen, 2, 1–13 das Ansehen der Person und die Unbarmherzigkeit, 5, 1–6 die Härtherzigkeit reicher Leute, er warnt in R. 3 vor Zungensünden, in R. 4 vor Neid und fleischlicher Sicherheit, 1, 19 vor Übereilung im Reden und vor rascher Zornesauswallung, er ermahnt 1, 22 das Wort christlicher Lehre nicht allein zu hören, sondern auch zu betätigen. Da er 1, 22 den Lesern seines Briefes das Zugeständnis macht, daß sie „Hörer des Wortes“ seien, so können wir im gleichzeitigen Hinblick auf 2, 2 annehmen, daß sie sich nach der Seite des äußeren Bekenntnisses zu Jesu als eifrige Christen darstellten.

Daß dieses äußere Bekenntnis unter πίστις „Glaube“ zunächst gemeint sei, erhellt deutlich aus B. 15. 16, von denen man zur Erklärung des ganzen Abschnittes ausgehen muß. In denselben will Jakobus die verneinende Antwort geben auf die Frage in B. 14: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand erklärt, Glaube zu haben, Werke aber nicht hat? Der Glaube kann ihn doch nicht selig machen?“ und führt zu diesem Zweck ein Beispiel an, daß nämlich ein Christ armen Glaubensgenossen die salbungsvollen Worte zuspricht: „Gehet hin in Frieden“ d. h. „Gott sei mit euch“ und dann sehr trocken beifügt: „wärmet euch und sättiget euch“, also ein Gefühl für ihre Not verrät, aber nicht das echte, welches zu freundlichen Werken und zu freundlichen Thaten hinführt.

B. 17 lautet nun: „Ebenso (ὁὗτως) ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot an sich selbst“. Dieses „ebenso“ verpflichtet uns, B. 17 genau nach B. 15. 16 zu erklären. Dann aber ergibt sich folgender Sinn: Demnach ist auch das Bekenntnis zu Christus, welches sich nur äußerlich d. h. in Worten, nicht aber auch in Werken bezeugt, nicht das richtige, ihm fehlt die notwendige Ergänzung zur Vollständigkeit.

Hieraus wird uns deutlich, daß der Apostel die zwei Seiten des religiösen Lebens einander gegenüberstellt mit der Behauptung, daß sie notwendig zusammengehören, nämlich den „Glauben“ als die theoretische Seite, die im Bekenntnis der religiösen Überzeugung mit Worten ihren Ausdruck findet, und die „Werke“ als die praktische Seite des Bekenntnisses zu Christus, die in der Ausübung frommer Thaten auf Grund der christlich-sittlichen Überzeugung ihr Wesen hat, wofür wir jedoch weiterhin meist die Ausdrücke des Textes „Glaube“ und „Werke“ beibehalten wollen.

In B. 18a läßt der Apostel im Widerspruch zu der in B. 17b betonten Zusammengehörigkeit des Glaubens und der Werke durch einen Vertreter seiner eignen Anschauung, nicht etwa durch einen unparteiischen vir sapiens, wie Meyer meint, einen Einwand in der Art aussprechen, daß er diesem gegenüber einem Christen, der auf entgegengesetztem Standpunkt steht, die Worte in den Mund legt: „Du hast den Glauben und ich habe Werke“ d. h. du betonst den Glauben besonders, ich die Werke; das scheint zulässig zu sein, aber es scheint auch nur so, denn (B. 18b) du mußt sofort einsehen, daß ich mich dir gegenüber bedeutend im Vorteil befinde, denn du hast zwar den Glauben, auf den du so großen Wert legst, aber auch nur ihn, für mich liegt dagegen schon in den Werken, die ich besonders betone, der Beweis dafür, daß ich Glauben habe, denn sie können nur von dem gethan werden, bei dem Glaube an Christus, das Bekenntnis zu ihm vorhanden ist. Im Bewußtsein seiner Überlegenheit schreitet nun der Sprecher (τίς), dessen Worte von B. 18—23 zu hören sind, zu einem sehr gereizten Ausfall gegen den gedachten Gegner und verwirft die B. 18 angenommene Möglichkeit: „Du hast den Glauben, zeige mir deinen Glauben ohne die Werke“ durch die Behauptung, daß jemand die theoretische Seite der Religion, den Glauben, sich aneignen und dabei doch ein Ausbund von Bosheit sein könne, da ja die Dämonen auch religiöser Einsicht sich nicht verschließen können, zugleich aber im Bewußtsein ihrer Gottesfeindschaft, dem geraden Gegenteil gottwohlgefälliger Werkthätigkeit, zusammenschauern. In B. 20 ereifert er sich so sehr, daß er seinen Gegner einen „hohlen Menschen“ nennt und ihm ankündigt, er werde ihn jetzt zu der Erkenntnis zwingen, daß der Glaube ohne Werke tot sei.

Dies soll ihm dadurch gelingen, daß er B. 21—23 auf den Erzvater Abraham hinweist, der darum von Gott für gerecht angesehen worden sei, weil er seinen Sohn Isaak als Opfer auf den Altar gebracht, also sich dem an ihn ergangenen Gottesbefehl 1 Mos. 22, 2 ff. gehorsam gezeigt habe. Bei dieser Leistung war allerdings nach B. 22 die theoretische Seite des religiösen Lebens Abrahams, sein Glaube, stark beteiligt (ἡ πίστις συνήρχει τοῖς ἔργοις), denn, wenn er nicht von Gottes Wahrhaftigkeit überzeugt gewesen wäre, hätte er, der durch Isaak ein Vater vieler Nachkommen werden sollte, diesen Gottesbefehl nicht erfüllt (bezw. zu erfüllen begonnen), aber sein Glaube an Gott allein hätte ihn, wenn er nicht zu einem so starken Beweis des Gehorsams gegen Gott fähig gewesen wäre, nicht als einen Gerechten erscheinen lassen (ἐκ τῶν ἔργων ἢ πίστεως ἐτελειώθη). Darin sieht der Sprecher nach B. 23

merkwürdigerweise die Erfüllung des Schriftwortes: „Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und er wurde Gottes Freund genannt.“

Nach dem Zusammenhang der Stelle ist nämlich hier keine andre Ansicht des Jakobus zu suchen, als die, daß der Glaube dem Abraham nur deshalb zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, weil er durch die erwähnte That des Gehorsams ergänzt wurde, d. h. weil Abrahams Religiosität als eine richtige, vollendete erschien. V. 24 darf nun Jakobus selbst, der, wie das „Ihr“ gegenüber dem seither angewandten „Du“ zeigt, hier wieder redet, das Facit aus den Worten des Sprechers ziehen, daß eine Gerechtereklärung des Christen durch Gott auf seinen Glauben allein hier nicht angenommen werden könne, daß die Werke neben der religiösen Überzeugung bei jener durchaus nötig seien.

Das *μόνον* „nur“ bezeichnet offenbar eine Modifikation der Anschauung, die der Apostel in V. 14 aussprach in der Frage: „Kann auch der Glaube ihn selig machen?“, welche auf die Achtung vor dem Schriftwort in V. 23 gegründet erscheint. In V. 25 führt Jakobus noch wenig glücklich die Hure Rahab als Beweis für seine Behauptung an, der nur auf einer sehr gezwungenen Fassung des *ἐδικαιώθη* beruht, denn dieses soll die Verschönerung der Rahab bei der Zerstörung der Stadt Jericho durch die Israeliten, die als Gottesgericht angesehen wird, andeuten (Jof. 2. 6). Nun fühlt er sich berechtigt, in V. 26 die Erklärung abzugeben: „Gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke tot“, welche dem bereits V. 17 ausgesprochenen Gedanken durch die Anwendung eines Bildes noch mehr Nachdruck geben soll. „Wie der Leib ohne Geist tot ist“ d. h. wie nur durch das Hinzutreten des Geistes zum leiblichen Organismus das natürliche Leben entsteht, so entsteht auch nur religiöses Leben, wenn zur theoretischen Seite desselben die praktische hinzutritt, d. h. beide Seiten des religiösen Lebens müssen vorhanden sein, wenn es als ein wahres, echtes gelten soll.

Eigentümlich ist es, daß Dr. Weiß in seinem „Lehrbuch der biblischen Theologie des Alten Testaments“ S. 181 über diesen Vers sagt: „Er (Jakobus) vergleicht nicht den Glauben mit dem Leibe, die Werke mit dem Geiste, was sehr unpassend wäre, da der Geist das Unsichtbare und Belebende ist, was beides die Werke nicht sind. Er sagt vielmehr nur, daß es dem Glauben, der ohne Werke ist, an der Lebenskraft fehlt, die notwendig Lebensäußerungen, wie es die Werke sind, hervorbringen müßte, daß er also tot ist, wie der Leichnam, dem es an der Lebensquelle, dem Geiste, fehlt.“ Der zweite Satz, der die Sache richtig stellen soll, gebraucht das Bild, welches im ersten als unpassend verworfen wird, nur mit erläuternden Zusätzen.

Der Apostel vergleicht allerdings den Glauben mit dem Leibe, die Werke mit dem Geiste, er sieht davon, daß der Geist unsichtbar ist, ab, wie ja überhaupt bei einem Vergleich nicht alle möglichen Vergleichungsmomente herbeigezogen werden müssen, und sieht ihn nur darauf an, daß er das ist, was zum leiblichen Organismus hinzukommen muß, wenn sich natürliches Leben zeigen soll. Ihm erscheint eben der Glaube als eine religiöse Theorie, zu der die Werke notwendig hinzukommen müssen, damit religiöses Leben zur Erscheinung kommt, die Zusammengehörigkeit beider ist das, was er durch seine Abhandlung als unerläßlich für den Christen darstellen will.

Es entsteht jetzt für uns die Frage, wie sich etwa die Anschauung des Jakobus mit der des Paulus vereinigen läßt, ob das überhaupt möglich ist oder ob hier vielleicht sogar eine Bekämpfung des paulinischen Standpunktes zu suchen ist? Die Beantwortung will ich möglichst kurz fassen.

Zunächst müssen wir das feststellen, daß zwischen dem „Glauben“ des Paulus in den von der Rechtfertigung handelnden, oben betrachteten Stellen und dem „Glauben“ des Jakobus in der gleichen Verbindung ein großer Unterschied besteht. Bei Paulus ist er das Bekenntnis zu Christus, welches in dem unbedingten Vertrauen auf die Verbürgung der Gottesgnade durch Christi Werk seinen Grund hat und, weil der Demut entsprossen, zur Bethätigung einer gottwohlgefälligen Gesinnung notwendig hinführt, wie früher gezeigt wurde, bei Petrus ist er die eine Seite des religiösen Lebens, (sofern dies nämlich Sache des Intellekts ist), welche so lose neben der andern Seite des religiösen Lebens, (sofern dieses Sache des Willens ist), steht, daß jedes in seiner Selbständigkeit denkbar erscheint und das

Zusammensein beider in einer Person als etwas Erstrebenswertes erst besonders betont werden muß.

Danach kann es auch nicht auffallen, daß Jakobus den Satz bestreitet, der Mensch werde durch den Glauben allein gerechtfertigt, weil das eben nach seiner Fassung dieses Begriffes undenkbar wäre; für den Gott der Vollkommenheit ist es doch unmöglich, religiöse Halbheit anzuerkennen. Wir müssen ihm darin nach seinem Standpunkt Recht geben, wenn wir nicht gerade die so schwer zu bestimmende dogmatische Korrektheit für den Inbegriff christlicher Religiosität halten.

Aber auch der Begriff der Rechtfertigung weicht von dem des Paulus ab. Bei diesem ist sie die Gerechterklärung des Menschen auf Grund seines Glaubens an die in Christi Werk verbürgte Gottesgnade, erfolgt also abgesehen von Werken Gal. 2, 16. Röm. 3, 28. 4, 5. Bei Jakobus begründet dagegen das Bekenntnis zu Christus durch Wort und That zusammen die Gerechterklärung; diese nähert sich demnach der von den Juden geglaubten, die wir früher schilderten, also der Anerkennung vorhandener Werkgerechtigkeit in auffallender Weise. Und wenn Jakobus unter diesen „Werken“ auch thätliche Beweise einer echt christlichen Gesinnung versteht, so macht er es durch die Herbeiziehung der Werke doch unmöglich, ihn als Lehrer der Rechtfertigung durch den Glauben neben Paulus zu stellen. Dessen Ausdrücke „wir sind geschenktweise gerechtfertigt“, „aus Gnade gerechtfertigt“ könnten in des Jakobus' Erklärungen nicht untergebracht werden.

Es bleibt nur übrig anzunehmen, daß Jakobus, der den paulinischen „Glauben“ als Bedingung der Rechtfertigung des Sünders nicht richtig auffaßte, der paulinischen Anschauung eine Berichtigung in der Stelle 2, 14—26 zugebracht hatte, die diese jedoch wegen der verschiedenen Fassung des „Glaubens“ gar nicht trifft. Daß aber Jakobus überhaupt die paulinische Anschauung treffen und berichtigen wollte, ist mir sehr wahrscheinlich.

Das gute Einvernehmen, welches zwischen den „Säulen“ der Gemeinde zu Jerusalem Jakobus, Petrus, Johannes (Gal. 2, 9) und Paulus nach den Worten Gal. 2, 6: „Denn die in Ansehen Stehenden teilten mir nichts Berichtigendes mit“ bestand, mußte schwinden, als die Auffassung des Christentums durch Paulus in ihrer Eigenartigkeit mehr und mehr bekannt wurde.

Daß diese, soweit sie die Rechtfertigung betraf, eine Anknüpfung für Mißverständnisse bot, erklärt Paulus selbst Röm. 6, 1: „Sollen wir bei der Sünde verharren, damit die Gnade sich mehre?“ (cf. in anderer Beziehung Röm. 3, 8.) Daß die Kunde von der Art, in der Paulus die Rechtfertigung des Sünders durch Gott lehrte, den Jakobus reizen mußte, leuchtet uns ein, da er das Christentum ganz direkt als ein Gesetz, als ein nach der sittlichen Seite hin vervollkommnetes Judentum (*νόμος τέλειος* 1, 25) auffaßte, als ein Gesetz der Freiheit (*νόμος τῆς ἐλευθερίας* 1, 25) zwar, aber immerhin als ein „Gesetz“ und dessen Erfüllung auch als die Bedingung zur Seligkeit 1, 25 hinstellt. Wenn er nun erfuhr, daß Paulus die Rechtfertigung des Sünders von dessen Glauben abhängig mache, so mußte ihm diese Tatsache bei seiner Fassung des Glaubens als eine Gefahr für die wahre christliche Religiosität erscheinen, die er nicht unbekämpft lassen wollte.

Anfänglich tritt er mit der Behauptung auf: „Der Glaube kann nicht selig machen“ B. 14, um dem paulinischen Standpunkt möglichst schroff entgegenzutreten; das nachhinkende „allein“ in B. 24 (welches es meines Erachtens wahrscheinlich macht, daß Paulus gepredigt hat, der Mensch werde gerechtfertigt nur durch den Glauben, was ich besonders Katholiken bezüglich Röm. 3, 28 zu bedenken gebe cf. Gal. 2, 16): „So sehet ihr nun, daß der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein“ ist ein kleines Zugeständnis, welches er angesichts der biblischen Erklärung macht, daß Abraham glaubte und ihm dies zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Die ganze Art, wie er diese Geschichte dreht, ist nur die Folge der Verlegenheit, in die ihn dieses Schriftwort brachte.

Aber wie kommt er darauf, gerade den Abraham als Beispiel für die Rechtfertigung durch die Werke anzuführen, während die Schrift 1 Mos. 15, 6 ihn als einen durch seinen Glauben Gerechtfertigten

darstellt? Soll das keine Polemik gegen Paulus sein? (cf. Gal. 3, 6. Röm. 4, 3.) Wie kommt es, daß er das fernliegende Beispiel der Rahab für seinen Zweck herbeizieht? Soll das nicht eine Kontroverse sein gegen den von einem Pauliner verfaßten Hebräerbrief, der 11, 31 sagt, daß Rahab ihrem Glauben ihre Rettung bei dem Untergang der Ungläubigen verdankt habe, sofern sie nämlich im Vertrauen auf die dem Volk Israel von Gott gegebene Verheißung seiner Herrschaft über Kanaan die Kundschafter aufnahm? Und klingt nicht der Ausdruck in B. 22 ἡ πίστις συνήργησε τοῖς ἔργοις wie ein absichtlicher Widerspruch gegen Gal. 5, 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (τι ἰσχυθεῖ), indem dort die πίστις zur Nebensache gemacht wird, während sie bei Paulus die Hauptsache ist?

Dem sei, wie ihm wolle, der besprochene Abschnitt des Jakobusbriefes behält seine große Bedeutung gegenüber der Überschätzung einer religiösen Theorie, indem sie den Christen ihre Verpflichtung zu Thatbeweisen ihrer religiösen Gesinnung vorhält (cf. Jesu Wort, Mt. 7, 21), aber die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben widerlegt und korrigiert er nicht, denn er stellt beide Begriffe mit einem Inhalt erfüllt dar, den sie bei Paulus nicht haben, und verrät einen engen Zusammenhang mit der jüdischen Rechtfertigungslehre, während Paulus deren gerades Gegenteil lehrt.

Es möchte jetzt fast scheinen, als ob die Lehre des Paulus bezüglich der Rechtfertigung durch den Glauben von der altchristlichen abweiche, da sie nicht einmal an der Anschauung des neutestamentlichen Schriftstellers eine Stütze finde, der allein außer ihm die Begriffe „Glaube“ und „Rechtfertigung“ auf einander bezieht. Wenn letzteres auch richtig ist, so ist doch das Recht des eben geäußerten Bedenkens damit nicht erwiesen. Wir werden uns nun davon überzeugen, daß die Lehre des Heilandes der paulinischen als Grundlage diene.

Unser Blick richtet sich zunächst auf die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner Luk. 18, 9—14. Gegenüber dem selbstgerechten Pharisäer, der Gott seine Leistungen aufzählt und ihm dafür dankt, daß er nicht so schlecht sei, als andere Leute, sich also nach einem ganz falschen Maße beurteilt, und darum selbst gefällt, zeigt er uns in dem Zöllner, der gesenkten Hauptes, mit der Hand seine Brust schlagend vor dem Höchsten steht und nur die Worte spricht: „Gott sei mir Sünder gnädig“ das Bild und zugleich Vorbild wahrer Demut. Und von diesem demütigen Sünder sagt er weiter: „Dieser ging hinab gerechtfertigt vor jenem, denn, wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrigt werden und, wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden“.

Daß δικαιοσύνη hier nur im Sinn der Gerechterklärung vonseiten Gottes gebraucht wird, ist durch die ganze Situation klar, welche ein Urteil Gottes, vor dem beide Personen erschienen, bedingt; B. 14 drückt ja auch ganz bestimmt aus, daß es sich hier um eine Änderung des Wertes der Person vor Gott, nicht etwa durch Gott handelt (cf. über δικαιοσύνη Mt. 12, 37. Luk. 16, 15, wo es auch nur „für gerecht erklären“ heißen kann). Es handelt sich aber hier nicht etwa um eine Rechtfertigung in dem früher geschilderten Sinn, den die Juden damit verbanden, also nicht um die Anerkennung wirklich vorhandener Gerechtigkeit durch den gerechten Bundesgott, denn der Zöllner redet nicht von seiner Gerechtigkeit (cf. Ps. 18, 21. 22. 7, 9), auch nicht von Gottes Gerechtigkeit (cf. Ps. 35, 24), auch von keinem besonderen, auf seiner Seite liegenden Beweggrund für Gott, ihm zu vergeben (cf. Ps. 51, 5. 7), sondern er bezeichnet sich schlechthin, ohne jeden Rückhalt als „Sünder“ und empfiehlt sich nur der Gnade Gottes, nur von ihr, nur von Gottes freier Liebe erwartet er die Vergebung. Und nicht nur diese wurde ihm zu teil, sondern Gott erklärte ihn auch für einen Gerechten, weil er in solch großer Demut nur von seiner Gnade sein Heil erwartet hatte; er rechnete ihm das aus der Demut hervorstachsende Vertrauen auf seine Gnade allein als wirkliche Gerechtigkeit an. Oder sollte sein Vertrauen auf Gottes Gnade weniger gelten, weil es noch nicht durch den Glauben an Christi Erlösungswerk gestützt ist? Sollten wir uns daran stoßen, daß seine Rechtfertigung auf sein demütiges Vertrauen auf Gottes Gnade schlechthin gegründet wird? Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß der rechtfertigende Glaube des Paulus die Demut zur notwendigen Voraussetzung hat. Was ein Mensch an

demütigem Vertrauen auf Gottes Gnade vor dem Versöhnungstod Christi aufweisen konnte, das treffen wir bei dem Zöllner an. Daß Paulus in weiterer Fortbildung der hier von Christus gebotenen Anschauung das Vertrauen auf Gottes Gnade schlechthin in den Glauben an Christus als den sichersten Bürgen der Gottesgnade verwandelt, ist in strengster Konsequenz geschehen d. h. er hat zu der hier von Christus vorgetragenen Rechtfertigungslehre die durch die Vollenbung des Heilswerkes Christi notwendig gewordene Ergänzung nachgebracht.

Für das richtige Verhältnis der Lehre des Paulus zu der des Heilandes spricht besonders der Umstand, daß der Heiland der einzigen Person, deren Gerechtereklärung durch Gott er ausspricht, gerade einen Pharisäer, also einen Vertreter der Geistesrichtung entgegenstellt, welcher die Werke des Menschen, besonders die vom Zeremonialgesetz vorgeschriebenen, als Grund der Gerechtigkeit vor Gott gelten, was Paulus im Galater- und Römerbrief aufs entschiedenste verwirft, und daß Paulus die Rechtfertigungslehre nicht als eine bloße Theorie darstellt, sondern als die Hauptfrage der christlichen Praxis, daß er durch dieselbe die Demut gegenüber dem sittlichen Hochmut ins hellste Licht rücken will, wie ja auch der Heiland seine Rechtfertigungslehre in durchaus praktischem Interesse vortrug, denn es heißt Luk. 18, 9: „Er sagte aber zu etlichen, die sich selbst vermaßen, gerecht zu sein, und die übrigen verachteten, dieses Gleichnis.“

Bedeutungsvoll, wenn auch für unsern Zweck nicht direkt beweisend, sind noch andere Aussprüche des Heilandes.

Mt. 5, 3: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr“, ist eine Verherrlichung der (rechtfertigenden) Demut oder was könnten wir sonst verstehen unter der geistlichen Armut, die für ein hohes Glück gehalten wird, die die Anwartschaft auf die Zugehörigkeit zum Himmelreich verleiht? Wenn ein geistlich Armer, ein solcher, der sich arm fühlt an den sittlichen Leistungen, welche ein Mensch eigentlich aufzeigen müßte, trotzdem, ja gerade deshalb die Aussicht hat, ins Himmelreich aufgenommen zu werden, so kann doch nur ein Gnadenakt Gottes im Hintergrund stehen, dessen Vollzug jener vertrauensvoll entgegensehen soll.

Auch, was der Heiland Mt. 18, 3. 4 sagt, daß nur der in das Himmelreich kommen kann, der sich erniedrigt wie ein Kind, berührt sich nahe mit dem eben behandelten Gleichnis und dem Spruch Mt. 5, 3. Das Wesen der Demut des Kindes besteht doch darin, daß es nichts von sich hält. Der Christ, der, von gleicher Gesinnung erfüllt, doch in das Himmelreich zu gelangen hoffen darf, sieht sich dann notwendigerweise zum Vertrauen auf Gottes Gnade angewiesen.

Und dürfte hier die herrliche Erzählung vom verlorenen Sohn unerwähnt bleiben? Die Aufnahme, die er bei dem Vater fand, ist das Gegenbild der Rechtfertigung, die Illustration zu dem paulinischen *δικαιοσύνη τὸν ἀσεβῆ* Röm. 4, 5. Zu Grund lag ihr auf Seiten des Vaters die Gnade, die Liebe, die vergessen und vergeben kann, auf Seiten des Sohnes das Vertrauen auf diese Gesinnung des Vaters, hervorgegangen aus der Erkenntnis des Sohnes, daß er nicht das mindeste Recht gegenüber seinem Vater geltend machen könnte, also aus seiner Demut. Der Vater aber vergab ihm nicht nur die Sünden der Vergangenheit, sondern er setzte ihn sofort wieder in seine Stellung als Sohn des Hauses ein d. h. auf unser Thema bezogen: die Rechtfertigung durch den Glauben bedeutet mehr, als Sündenvergebung, sie bedeutet, wie ich früher behauptete, die Anrechnung des demütigen Vertrauens auf Gottes Gnade als wirkliche Gerechtigkeit. Ich verweise hier nochmals auf den oben erwähnten Abschnitt Gal. 3, 15—29, besonders B. 23—27, wo Gerechtigkeit aus dem Glauben und Gotteskindschaft gleichgesetzt sind.

Sollte es befremdlich erscheinen, daß nicht sogleich nach Luk. 18, 9—14 solche Stellen der Evangelien herbeigezogen wurden, in denen der Heiland einer Person sagt: „dein Glaube hat dir geholfen“ *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*, so ist darauf hinzuweisen, daß in den Stellen Mt. 8, 10. 9, 2. 22. 29. 15, 28. Mt. 2, 5. 4, 40. 5, 34. 10, 52. Mk. 5, 20. 7, 9. 8, 25. 48. 17, 19. 18, 42 *πίστις*, „Glaube“, das Vertrauen auf Jesu Wunderhilfe bedeutet.

Was Dr. Weiß in seiner biblischen Theologie S. 94 sagt: „diesen Glauben (an das Gekommensein der Heilszeit oder des Gottesreiches, welchen das Vertrauen auf Jesu Wunderhilfe bereits involvierte,) aber, wie unklar und unvollkommen er auch sein mochte, mußte Jesus als Bedingung für seine Wunderhilfe fordern, weil die Güter des Gottesreiches, zu denen auch die Heilswunder gehören, nur den Reichsgenossen zu teil werden können“, läßt sich aus den von ihm angeführten Schriftstellen nicht beweisen.

Mt. 9, 28 scheint allerdings die Frage Jesu an die Blinden: „Glaubet ihr, daß ich euch solches thun kann?“ einiges Gewicht zu erhalten durch die Anrede, „du Sohn Davids“, die sie Jesu gegenüber gebraucht hatten, wie dies auch Mt. 10, 48 und Mt. 18, 38 bezeugt ist (die drei Stellen reden offenbar über dasselbe Ereignis), aber es scheint auch nur so. Wie wenig der Ausdruck „Sohn Davids“ der Masse des Volkes wirklich bedeutete, zeigt uns der Umstand, daß sich die Geheilten bzw. der Geheilte nicht an Jesum angeschlossen, denn während es Mt. 18, 43 heißt: „Und alsobald ward er sehend und folgte ihm nach“, sagt Mt. 10, 52: „Und alsobald ward er sehend und folgte ihm nach auf dem Wege“. Es wäre doch wohl das einzig Natürliche gewesen, daß die Geheilten in allen Fällen Jesu als Gläubige gefolgt wären, wenn der von Dr. Weiß angenommene Glaube an das Gekommensein des Gottesreiches wirklich bei ihnen vorhanden gewesen wäre.

Wenn auch Jesus Mt. 2, 5 dem Sichtbrüchigen sagt: „dir sind deine Sünden vergeben“, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß der Kranke nicht Sündenvergebung, sondern körperliche Heilung gesucht hatte, daß Jesus vielmehr durch die Erwähnung der Sünden das Gewissen desselben erst wecken und damit auf sein inneres Leben erst einwirken wollte. Überhaupt ist daran festzuhalten, daß Jesus bei seinen Wundern den Zweck verfolgte, den Blick der Juden erst auf ihn als den Messias hinzurichten (daher *συναγωγῶν*), und daß er im weiteren Verkehr mit ihnen dann beweisen wollte, wie die Abstellung körperlichen Leidens durch Jesus nur ein Vorbild der Bekämpfung des seelischen Übels der Sünde sei, an dem alle litten, und also in der Formel „dein Glaube hat dir geholfen“ den Leidenden ein Fingerzeig gegeben werde, daß sie dieselbe Heilung von Jesu erfahren, wenn sie ihm ihr krankes inneres Leben anvertrauten, als nun, da sie ihn als Helfer aus Leiblicher Not aussuchten.

Im Johannesevangelium, dessen Würdigung durch Dr. Beshlag in seinem „Leben Jesu“ mir als die rechte erscheint, kommt weder diese, noch eine ähnliche Formel vor, wohl aber ist uns darin erzählt, daß Menschen unter dem Eindruck eines Wunders Jesu sich an diesen angeschlossen, so der Königische bei der Heilung seines Sohnes Joh. 4, 53, Martha in Bethanien und auch Juden in ihrer Umgebung bei der Auferweckung des Lazarus Joh. 11, 27. 45.

Geradezu gegen die oben erwähnte Annahme von Dr. Weiß, die freilich zunächst nur für die synoptischen Evangelien gelten soll, spricht die Geschichte vom Blindgeborenen Joh. 9, der selbst durch seine Heilung gar nicht auf den Gedanken kam, daß Jesus der Messias sein könne, sondern ihn nach V. 17 einfach für einen Propheten hielt. Auf die Frage Jesu: „Glaubst du an den Sohn Gottes?“ stellt er die Gegenfrage: „Herr, wer ist es, auf daß auch ich an ihn glaube?“ Erst als Jesus sich selbst ihm als Messias bezeichnete, sprach er: „Herr, ich glaube“. Ebenso wenig, als dieser, sind wohl die übrigen bei Jesu Hilfe Suchenden vor der Erscheinung der Hilfe als „Reichsgenossen“ zu bezeichnen. Auch der Glaube des Hauptmanns von Kapernaum Mt. 8, 5—13 war nur ein gesteigerter Wunderglaube.

Nur in der Erzählung Mt. 7, 36—50 bedeuten die Worte: „Dein Glaube hat dir geholfen“ mehr, als anderwärts, denn das Weib, dem sie galten, suchte wirklich etwas anderes bei Jesu, als die große Masse, sie suchte Erquickung für ihre bedrückte Seele. Sie hatte eine Ahnung davon, daß Jesus der Sünderheiland sei, sie liebte ihn in dem Bewußtsein, Trost und Erhebung für ihr zerschlagenes Herz bei ihm gefunden zu haben. An sie gerichtet bedeutet daher jener Ausspruch allerdings: „Dein Vertrauen auf die Gnade Gottes, die ich vertrete, hat sich gelohnt, dir sind deine Sünden vergeben“; sie kann wohl als „Reichsgenossin“ gelten.

Aber streng genommen gehört diese Stelle ebensowenig in diese Abhandlung herein, als die andern,

in denen gesagt ist „dein Glaube hat dir geholfen“, denn ich suche nach Stellen, in denen es heißt, daß der Glaube das rechtfertigende Urteil Gottes nach sich zieht. Ich habe sie nur erwähnt, weil biblische Theologen sie anzuziehen pflegen. Es ist ja nicht zu leugnen, daß sie mittelbar für die rechtfertigende Kraft des Glaubens sprechen, sofern kein Ungerechter der σωτηρια, des Heils in Christus, teilhaftig werden soll, und sofern sie eine Wertschätzung der Werke im Sinn der Juden ausschließen.

Wie entschieden der Herr die Demut als Grundstimmung des Christen forderte, zeigt ganz besonders sein Ausspruch Mt. 17, 10: „Wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: «Wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren.»“ Sittlicher Hochmut wäre danach nur begreiflich, wenn jemand mehr leistete, als alle göttlichen Gebote zusammen (nicht etwa nur eine Auswahl derselben, wie sie die Katholiken durch die Unterscheidung der mandata oder praecepta und der consilia evangelica getroffen haben) von ihm forderten. Wer aber vermöchte dies? Dieses Wort ist ein Beleg für das Recht der Frage des Paulus Röm. 3, 27: „Wo bleibt nun das Rühmen?“ und für alle Aussprüche, in denen er den jüdischen Gerechtigkeitsbündel bekämpft hat.

Übrigens bestätigt der Herr auch darin die Richtigkeit der vorhin festgestellten Anschauung des Paulus, daß er die Möglichkeit aktiver Gerechtigkeit ausspricht. Wer das leugnen wollte, müßte viele Aussprüche des Herrn beiseite lassen oder gewaltsam drehen und wenden, damit er das Wort „Gerechtigkeit“, wo es ihm auch in den Reden des Heilandes begegnen mag, als Gerechtigkeit auffaßte, die ihm um seines Glaubens willen angerechnet worden sei. Der Herr nahm den Begriff „Gerechtigkeit“, der gleichbedeutend ist mit „sittlicher Rechtschaffenheit“ aus dem A. T. herüber (cf. Mt. 21, 32) und geht bei der Entwicklung seines Inhaltes von dem Alten Testamente aus, denn die Gerechtigkeit, die er den Seinigen zur Erwerbung empfiehlt in dem Worte Mt. 6, 33: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“ ist von ihm selbst auf das Alte Testament gegründet worden. Er sagt in der Bergpredigt ausdrücklich: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist“, und entwickelt, beginnend mit der Erklärung: „Ich aber sage euch“, von der alttestamentlichen Sägung aus die Darstellung der Gerechtigkeit, die bei den Christen vorhanden sein soll.

Daß der Heiland die Anleitung zur sittlichen Rechtschaffenheit, die das Alte Testament bietet, hoch stellte, beweisen verschiedene seiner Worte.

Dem reichen Jüngling sagt er Mt. 19: „Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote“ B. 17, und als dieser fragte: „Welche?“, antwortete ihm Jesus B. 18, 19: „Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht falsches Zeugnis geben. Ehre Vater und Mutter. Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ Er hält also die alttestamentlichen Gebote für einen Weg zum Leben d. h. zur Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, welches den Eintritt in die Seligkeit in Aussicht stellt.

An den Schriftgelehrten, dem Jesus die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählte, richtet er auf seine Frage: „Meister, was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe?“ (Mt. 10, 25), die Gegenfrage: „Wie stehet im Gesetz geschrieben, wie liesest du?“ Und als dieser das alttestamentliche Gebot (3 Mos. 19, 18) citierte: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüte und deinen Nächsten als dich selbst“, da erklärte Jesus: „Du hast recht geantwortet, thue das, so wirst du leben.“ Und in der Erzählung vom „reichen Mann und armen Lazarus“ legt Jesus dem Abraham den Ausspruch in den Mund: „Sie haben Moses und die Propheten, laß sie dieselbigen hören“ Mt. 16, 29, wodurch deren Wert als Wegweiser zur Seligkeit anerkannt wurde.

Freilich galt dies alles für die Zeit, ehe Jesus in der Welt wirkte. Jesus erklärte die alttestamentliche Gerechtigkeit für eine unvollkommene, denn er sagt Mt. 5, 17: „Ich bin gekommen, das Gesetz zu erfüllen“ d. h. dem bei den Juden vorhandenen Sittengesetz den Inhalt zu geben, den es gegenüber den Ansprüchen der höchsten Sittlichkeit in sich tragen muß, d. h. biblisch ausgedrückt, wenn die darauf gegründete Gerechtigkeit vor Gott gelten soll. Das, was der Heiland an der

Anschauung der Juden über die Gerechtigkeit rügt, ist die Verflachung derselben durch die von den Pharisäern eingeführte Wertlegung auf die nur buchstäbliche Erfüllung der Gebote, auf die Ausführung der Bestimmungen des Zeremonialgesetzes, wie er denn Mt. 5 den vollen Inhalt, der aus den schlichten Geboten geschöpft werden kann, an einigen Beispielen darlegt, nachdem er B. 20 gesagt hatte: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“, und Mt. 23, 23 den Pharisäern vorwirft, daß sie in äußeren Gesetzeswerken Großes leisteten, das Schwerste aber im Gesetz: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue dahinten ließen.

Daß er nun auch auf Grund der von ihm selbst gegebenen vollkommenen Anweisung zur Sittlichkeit die Darstellung von Gerechtigkeit d. h. den Beweis sittlicher Rechtschaffenheit für möglich hielt, zeigt das Gleichnis vom „Unkraut unter dem Weizen“ Mt. 13, 43, wo „die Gerechten“ den „Kindern des Reiches“ gleichgestellt werden B. 38. 49, die Beschreibung der Zukunft des Menschenjohnes Mt. 25, wo B. 27. 46 diejenigen „die Gerechten“ genannt werden, die wahre Menschenliebe geübt haben, und das Wort Mt. 5, 6: „Selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden“, worin Jesus das eifrige Streben nach sittlicher Rechtschaffenheit preist mit der Erklärung, daß es keine Befriedigung in sittlichem Thun finden wird, wie es dann die Bergpredigt in reicher Fülle schildert.

Unter der aktiven Gerechtigkeit versteht der Herr, wie auch Paulus, selbstverständlich nur eine relative, denn er sagt dem reichen Jüngling: „Niemand ist gut, denn der alleinige Gott“ Mt. 19, 17. Der Begriff „gut“ deckt sich nach der Frage des Jünglings B. 16: „Was soll ich Gutes thun, damit ich das ewige Leben haben möge?“, mit dem Begriff „gerecht“, denn nach Mt. 13, 43 bedingt die Gerechtigkeit auch den Eintritt in des Vaters Reich, dessen Angehörigen allein das ewige Leben zufällt. Mithin spricht der Herr allen Menschen die Fähigkeit ab, wirklich durchaus sittlich rechtschaffen zu sein, und verweist sie darauf, daß sie „erst in der Anerkennung durch Gott den wertgebenden Abschluß ihrer persönlichen Qualität als Gerechter zu erwarten haben“, wie Dr. Mitsch II. S. 273 zu Mt. 6, 33 bemerkt, nachdem er darauf aufmerksam gemacht hat, daß es im griechischen Text heißt: *ἡγεῖται πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*, „seiner Gerechtigkeit“ sich also auf Gott, nicht auf das Gottesreich bezieht.

Das ist aber eine Ermahnung zur Demut, wenn den Menschen gesagt wird, daß ihre persönliche Qualität als Gerechter nur durch die Anerkennung vonseiten Gottes Wert erhält, wie auch das erste Wort der Bergpredigt, in der die Formen der aktiven Gerechtigkeit des Christen entwickelt werden, zur Demut auffordert: „Selig sind, die da geistlich arm sind.“ Damit erklärt der Herr, daß die Demut die Grundstimmung des Christen in all seinem sittlichen Ringen und Schaffen sein muß, damit wird aber auch völlig bestätigt, daß sich Paulus in seiner Rechtfertigungslehre auf dem von dem Heiland angewiesenen Boden hält, denn ich habe oben gezeigt, wie Paulus sich kein gerechtes Wirken eines Christen ohne Demut denken kann.

Es bedarf jetzt nur noch eines Nachweises, daß der Heiland sein Sterben als ein Opfer angesehen habe, um zu zeigen, daß auch in dieser Beziehung Paulus nicht neue Lehren aufbrachte, sondern an das von Christus Gelehrte anknüpfte.

Christus sagt Mt. 10, 45. Mt. 20, 28: „Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben als Lösegeld für viele.“

Ein Lösegeld wird für einen andern gegeben, damit dieser aus dem Zustand der Strafverhaftung befreit wird; es soll gut machen, was ein anderer gefehlt hat; es ist zugleich eine Leistung, die dieser nicht selbst ausführen kann. Dadurch wird die Auffassung des Sterbens Jesu als eines Schuldopfers nahe gelegt, sofern die Gutmachung (Satisfaktion), zu der die blutige Sühne mitwirkte, die Hauptsache im Schuldopfer war (S. 11). Jesus will sagen, daß durch die Hingabe seines Lebens in den wirklichen Tod die Seelen vieler losgekauft, befreit wurden von ihrer Strafverhaftung gegenüber Gott, indem er selbst der göttlichen Straferechtigkeit genug thue.

Joh. 17, 19 spricht der Herr im hohenpriesterlichen Gebet: „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.“ ἀγιάζω entspricht וְקִדְּשֵׁנִי 3 Mos. 22, 2. 5 Mos. 15, 19 und heißt „als heiliges Opfer darbringen“. Jesus opferte sich also zum Besten seiner Jünger, insofern er sie durch seinen Tod heiligte d. h. durch die Sühnkraft desselben alle mit der wahren Weihe an Gott unverträgliche Schuldbefleckung tilgte (cf. 15, 13). Dieser Ausspruch hat keine bestimmte Opferart als Hintergrund; übrigens „enthalten alle blutigen Opfer das integrierende Moment der Sühne“ (Deliksch).

Bei der Einsetzung des h. Abendmahls spricht der Herr Mt. 14, 24 nach der Darreichung des Kelches zu seinen Jüngern: „Das ist mein Blut des Neuen Testaments (Bundes), das für viele vergossen wird“; Mt. 26, 28 sind noch die Worte beigelegt: „zur Vergebung der Sünden“. Lk. 22, 20 heißt es: „Das ist der Kelch, das Neue Testament (der neue Bund) in meinem Blute, der für euch ausgegossen wird“ (es steht nicht da τῷ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον mit Beziehung auf ἐν τῷ ἁματι μου, sondern τὸ ἐκχυννόμενον mit Beziehung auf τὸ ποτήριον). Paulus bringt 1 Kor. 11, 25 die Formel: „Dieser Kelch ist das Neue Testament (der neue Bund) in meinem Blute; dieses thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis.“

Mag auch die andre Lesart bei Markus und Matthäus: „Das ist mein Blut des Bundes“ richtig sein, so steht doch bei allen Abweichungen der vier Berichte über die Einsetzungsworte das fest, daß der Herr sein Blut mit einer Bundesschließung in Beziehung gebracht hat; διὰ τὴν ἰσχυρὰν wird nämlich richtiger mit „Bund“, als mit „Testament“ übersetzt. Dabei ist jedenfalls an die Schließung des „neuen Bundes“ zu denken, von dem der Prophet Jeremias K. 31, 31—34 redet. Der Herr stellte demnach sein blutiges Sterben in Parallele zu der Darbringung des Opfers, welches beim Schließen des „alten Bundes“ am Sinai stattfand.

Dieses Opfer ist 2 Mos. 24, 5—8 beschrieben. Es wird, nachdem in V. 4 die Errichtung des Altars erwähnt ist, in V. 5 erzählt, daß Moses Jünglinge aus den Kindern Israel hinfandte, „damit sie Brandopfer אֵלֶּךָ darauf opferten und Dankopfer וְדָבָר שְׂמֵחִים dem Herrn von Farren.“ Wollten wir nun im Hinblick auf diese beiden Opferarten den Sinn des neuen Bundesopfers feststellen, so würden wir fehlgehen, denn „die Idee des Brandopfers liegt nicht im Blute, sondern in der Gabe und zwar der ganz in Feuer aufgehenden“ (Deliksch) und nur 3 Mos. 1, 4 wird dem Brandopfer Sühnkraft zugesprochen und bei dem Dankopfer (besser: Friedopfer) „beschränkte sich das Verfahren mit dem Blute auf die Ausschwenkung, denn Sühne ist nicht Zweck dieser Opfer, sondern nur Vorbedingung der durch sie bezweckten Gemeinschaft (mit Gott)“ (Deliksch). Durch die weitere Schilderung in 2 Mos. 24, 8: „Da nahm Moses das Blut und sprengte das Volk damit und sprach: «Sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen diesen Worten»,“ wird gezeigt, daß Moses beim Bundesopfer der Idee der Reinigung des Volkes von seinen Sünden einen besonderen Nachdruck geben wollte, „denn des Leibes Leben ist im Blut und ich habe es euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden. Denn das Blut ist die Versöhnung fürs Leben“ heißt es 3 Mos. 17, 11.

Indem Christus das Vergießen seines Blutes bei der Stiftung des neuen Bundes ganz ausdrücklich erwähnt, will er zeigen, daß er das Opfer des neuen Bundes aufgefaßt wissen will als Sündopfer“, bei dem, wie schon S. 11 gesagt wurde, das Verfahren mit dem Blute im Vordergrund stand, und dessen Endzweck die expiatorische Tilgung der Sünde, die blutige Sühne selber war. Die sühnende Wirkung wird auch ganz besonders durch das an sich selbstverständliche ὑπὲρ ὑμῶν, ὑπὲρ πολλῶν „für euch“, „für viele“ betont und hat zu der Beifügung εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν „zur Vergebung der Sünden“ bei Matthäus geführt.

So stimmt also Paulus auch bezüglich der Auffassung des Sterbens Jesu als eines Opfers mit dem Herrn selbst überein. Wenn jedoch vielleicht manchem die Berechtigung des Apostels, Jesu Sterben auch als ein Schuldopfer anzusehen, als eine zu schwach begründete erscheint, so mag er bedenken, daß Paulus damit dem hohen Wert der Person Jesu, den dieser sich selbst zuspricht, nur gebührend Rechnung getragen hat (s. S. 11).

Außer Paulus hat nun kein Schriftsteller des Neuen Testaments den Satz ausgesprochen, daß der Mensch um seines Glaubens willen von Gott für gerecht erklärt werde. Wenn es sogar bezweifelt wird, daß der Heiland in der Geschichte vom Pharisäer und Zöllner das Wort *δεδικαιωμένος* gebraucht habe, und gesagt wird, daß dasselbe von dem Pauliner Lukas dem Heiland in den Mund gelegt worden sei, so möchte ich das für Lukas geltend machen, daß, wenn er wirklich seinen Standpunkt als Pauliner höher geachtet hätte, als die ihm bekannte Wahrheit, er Act. 16, 31 den echt paulinischen Ausdruck *δικαιοσύνη* anstatt *σωτήριον* gesetzt haben würde.

Darüber, daß durch Jesus d. h. durch den Glauben an ihn, den Anschluß an ihn den Menschen die Erlangung des Heiles *σωτηρία* gewiß sei, besteht ja im ganzen Neuen Testament kein Zweifel, wie viele Stellen auch außerhalb der paulinischen Briefe beweisen, aber dabei waltet die Vorstellung ob, daß der Einfluß des Christentums sich durch die Neugestaltung des ganzen Menschen bewährt haben muß, um dem Gläubigen die Aussicht auf die gnädige Annahme durch Gott zu eröffnen.

Bei Paulus jedoch gilt das christliche Leben in seinen ersten Anfängen, die durch die demütige Erwartung des Heiles allein von der durch Christus verbürgten Gottesgnade bezeichnet werden, bereits als der Zustand sittlicher Rechtbeschaffenheit vor Gott.

So fest diese Anschauung auch in der Lehre Jesu gegründet war, so wenig konnten die Apostel außer Paulus sich dieselbe aneignen, was ich mir daraus nur erklären kann, daß keiner von ihnen, soweit sie uns durch Schriften bekannt sind, dem Judentum, in dessen Boden ihr religiöses Denken und Fühlen wurzelte, prinzipiell so entschieden absagen konnte, als es der energische Paulus, Gottes auserwähltes Rüstzeug, vermochte. Je mehr später die Gefahr des durch jüdische Gesetzeswerke veranlaßten sittlichen Hochmutes durch die Gründung rein heidnischer Christengemeinden zu schwinden schien, um so mehr mußte den christlichen Schriftstellern und Predigern die Lehre von der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* „Glaubensgerechtigkeit“ entbehrlich und die Lehre von dem durch den Glauben an Christus d. h. durch die völlige Hingabe der Person an Christus zu erlangenden Heil *σωτηρία* ausreichend erscheinen.

Wer aber weiß, daß auch innerhalb der Christenheit, die sich rein aus Heiden zusammensetzte, im Mittelalter der stets vorhandene sittliche Dünkel (d. h. Selbstgerechtigkeit) durch die Behauptung der Möglichkeit verdienstlicher Werke seine Befriedigung fand und auch zugleich zu stetem Wachstum gereizt wurde, der kann es nur bedauern, daß die paulinische Rechtfertigungslehre vergessen wurde, der kann es aber auch vollständig begreifen, daß der Gottesmann Dr. Martin Luther in den Briefen des großen Heidenapostels die Hauptwaffe sah, mit der er den mittelalterlichen Katholizismus bekämpfen mußte.

Daß die Anhänger der reformatorischen Kirchen auch heute noch diese Waffen führen müssen, hat darin seinen Grund, daß der heutige Katholizismus sich als die konsequente Fortsetzung des mittelalterlichen darstellt.

Wer ferner weiß, daß sich die Vorstellung verdienstlicher Werke außer bei den Katholiken auch bei evangelischen Christen findet, ohne daß diesen dazu in der Lehre ihrer Kirchen auch nur im geringsten ein Anhalt geboten ist, daß auch Evangelische die hohe Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht kennen oder verkennen, der fühlt sich getrieben, für dieselbe einzutreten und Zeugnis abzulegen, denn, wenn sie verdunkelt oder gar vergessen würde, so bedeutete dies eine unheilbare Schädigung der evangelisch-christlichen d. h. der wahren Frömmigkeit. Dem evangelischen Christen heißt eben „fromm sein“ nichts anderes, als in demütigem Vertrauen allein auf die Gnade Gottes in Christo Jesu als dessen treuer Jünger trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Darmstadt, im Februar 1888.

Rudolf Trümpert.