

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 10 (1954)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Das Gesetz des Glaubens Röm. 3, 27.  
**Autor:** Friedrich, Gerhard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877477>

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 21.01.2026

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

# Theologische Zeitschrift

10. Jahrgang

Heft 6

November/Dezember 1954

## Das Gesetz des Glaubens Röm. 3,27.

### I.

Gesetz und Glauben stehen sich sonst ausschließend gegenüber: Röm. 4, 13 ff.; Gal. 2, 16; 3, 2. 21—22. Was meint Paulus, wenn er Röm. 3, 27 vom Gesetz des Glaubens spricht? Der Ausdruck bereitet den Exegeten Schwierigkeiten. Im ganzen Abschnitt Röm. 3, 21 ff. wird immer wieder gesagt  $\chi\omega\rho\iota\varsigma\; \nu\omega\mu\omega\varsigma$ .  $\nu\omega\mu\omega\varsigma$  ist fast gleichbedeutend mit Werk. Wie kann Paulus da vom Gesetz des Glaubens reden? Der Ausdruck ist deshalb so schwer deutbar, weil er sich sonst bei Paulus nicht findet. Ist  $\nu\omega\mu\omega\varsigma$  hier im eigentlich paulinischen Sinne gemeint, so daß an die Thora zu denken ist, oder hat  $\nu\omega\mu\omega\varsigma$  eine allgemeinere Bedeutung? Wenn man die Kommentare aufschlägt, so sieht man, daß sich die meisten für den letzten Vorschlag entscheiden. Es gibt bei ihnen einige Unterschiede, aber im Grunde sind sie sich darin einig, daß  $\nu\omega\mu\omega\varsigma$  Röm. 3, 27 nicht das mosaische Gesetz bezeichnen kann. Die Thora ist wohl ein  $\nu\omega\mu\omega\varsigma\; \tau\omega\eta\varsigma\omega\eta\varsigma$ , aber nicht ein  $\nu\omega\mu\omega\varsigma\; \pi\iota\sigma\tau\omega\varsigma$ .

Einige Exegeten versuchen, der Wendung  $\nu\omega\mu\omega\varsigma\; \pi\iota\sigma\tau\omega\varsigma$  das Anstößige zu nehmen, indem sie erklären, es sei nicht ein theologisch gefüllter Ausdruck, sondern ein im Augenblick paradox formuliertes, geistreiches Wort, das mehr der Rhetorik als theologischer Reflexion seinen Ursprung verdankt. So sagt Lietzmann<sup>1</sup>, Paulus spreche «aus stilistischem Parallelismus» vom  $\nu\omega\mu\omega\varsigma\; \pi\iota\sigma\tau\omega\varsigma$ . Dibelius<sup>2</sup> erklärt, die Formulierung sei unter rhetorischem Zwange erfolgt, um eine Antithese zu der alten Lebensordnung des Gesetzes zu prägen. Auf jeden Fall kommt dem Begriff  $\nu\omega\mu\omega\varsigma$  keine eigentliche Bedeutung zu. Paulus hätte hier auch von der  $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$  allein sprechen können, wie er es

<sup>1</sup> H. Lietzmann, An die Römer, Handbuch zum NT VIII<sup>3</sup> (1928).

<sup>2</sup> M. Dibelius, Theologische Blätter (1924) 62.

V. 28 und sonst tut, ohne daß sich inhaltlich an der Aussage etwas geändert hätte. Das Gesetz des Glaubens ist «der christliche Glaube im Vollsinn des Wortes mit all seinen Erkenntnissen und der Erfüllung seiner Gebote».<sup>3</sup>

Diese Ausführungen wirken zunächst bestechend, überzeugen aber doch nicht gänzlich. Wenn man den V. 27 genauer betrachtet, so zeigt es sich, daß die Wendung *νόμος πίστεως* nicht eine Verlegenheitsformulierung ist, die Paulus gewissermaßen gegen seine bessere theologische Meinung entschlüpft ist, sondern Paulus spricht hier bewußt und mit Absicht vom *νόμος πίστεως*. Wenn er fragt, *διὰ ποίου νόμου*, dann muß die Antwort eine Aussage über einen *νόμος* enthalten, und sie heißt: nicht *νόμος τῶν ἔργων*, sondern *νόμος πίστεως*. So ist die Wendung *νόμος πίστεως* nicht eine ungewollte Zufallsformulierung, sondern sie stand schon fest, als Paulus die Frage *διὰ ποίου νόμου* bildete. Paulus gebraucht diesen Ausdruck also mit voller Absicht.

Die am weitesten verbreitete Ansicht ist, daß *νόμος* Röm. 3, 27 als Norm, Satzung, Regel, System, Ordnung zu verstehen sei. Nach Beck<sup>4</sup> hat *νόμος* ohne Artikel eine allgemeine Bedeutung und heißt so viel wie «die sittliche Norm». «*νόμος τῶν ἔργων* ist ein Gesetz, das als sittliche Norm Werke vorschreibt ...; *νόμος πίστεως* ist da, wo Glaube als sittliche Norm vorgeschrieben ... wird.» Ganz ähnlich schreibt Meinertz in seiner Theologie, *νόμος* sei «die Norm, die Regel, die das Handeln bestimmt».<sup>5</sup> Schlatter<sup>6</sup> gibt *νόμος* als «göttliche Satzung» wieder. Im International Critical Commentary umschreibt Sanday-Headlam<sup>7</sup> *νόμος* mit System. Es ist die «festgelegte Ordnung der Dinge». In den meisten deutschen Kommentaren wird *νόμος πίστεως* als die neue «Heilsordnung» erklärt. Der *νόμος τῶν ἔργων* ist die alte Heilsordnung, die Werke verlangte, wie sie im Mosegesetz gefordert wurden, der *νόμος πίστεως* dagegen ist

<sup>3</sup> J. Sickenberger, Die Briefe des Hl. Paulus an die Korinther und Römer, in «Die Heilige Schrift des NT», hrsg. von F. Tillmann VI<sup>4</sup> (1932).

<sup>4</sup> J. T. Beck, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer (1884).

<sup>5</sup> M. Meinertz, Theologie des NT II (1950) 46.

<sup>6</sup> A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit (1935).

<sup>7</sup> W. Sanday and A. C. Headlam, Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans<sup>5</sup> (1950).

die «neue Ordnung»<sup>8</sup>, die «neue Heilsordnung»<sup>9</sup>, die «Neuordnung des Heilsweges»<sup>10</sup>, die «Ordnung des neuen Lebens»<sup>11</sup>, «die höhere Ordnung des Glaubens»<sup>12</sup>, die Glauben verlangt<sup>13</sup>, bzw. die alles auf den Glauben stellt.<sup>14</sup>

Ohne Zweifel kann *vόμος* auch Norm, Regel, Ordnung bedeuten. Diesen Sinn hat das Wort Röm. 7. Paulus spricht dort V. 21 von dem *vόμος*, «der ich das Gute tun will, daß mir das Böse nahe liegt». Er unterscheidet zwischen *vόμος τοῦ θεοῦ* V. 22 und dem *ἔτερος νόμος* V. 23, zwischen dem *vόμος τοῦ νοός* und dem *vόμος τῆς ἀμαρτίας* V. 23, zwischen dem *vόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* und dem *vόμος τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* 8, 2. Wann hat *vόμος* die Bedeutung Thora, und wann ist das Wort anders zu verstehen? Beck<sup>15</sup>, B. Weiß<sup>16</sup>, Zahn<sup>17</sup> und andere legen großen Wert auf die Feststellung, daß Paulus *vόμος* gelegentlich mit, dann aber wieder auch ohne Artikel gebraucht. Der artikellose *vόμος* bezeichne nicht das mosaische Gesetz, sondern allgemein die von Gott gesetzte Ordnung, während mit *ὁ νόμος* das mosaische Gesetz gemeint ist. Diese Unterscheidung ist nicht durchführbar. Paulus kann in demselben Vers *vόμος* mit und ohne Artikel setzen, z.B. Röm. 2, 14; 2, 23. 27; 3, 21. Da es unwahrscheinlich ist, daß innerhalb eines Verses *vόμος* in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, ist es schon von dieser Beobachtung her nicht ratsam, eine sachliche Unterscheidung zwischen *vόμος* und *ὁ νόμος* zu sehen. Wenn man den Sprachgebrauch von *vόμος* in der LXX untersucht, so stellt

<sup>8</sup> J. Kürzinger, *Der Brief an die Römer*, in «Die Heilige Schrift in deutscher Uebersetzung», Echter Bibel, Das NT, hrsg. von K. Staab (1951).

<sup>9</sup> B. Weiß, *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, in «Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT» IV<sup>6</sup> (1881); R. A. Lipsius, *Die Briefe an die Gal., Röm., Phil.* in «Handcommentar zum NT»<sup>2</sup> (1893); H. Lietzmann a. a. O.; P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, in «Das NT deutsch».

<sup>10</sup> E. Kühl, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1913) 121.

<sup>11</sup> A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, in «Die Schriften des NT», hrsg. von J. Weiß<sup>2</sup> (1908).

<sup>12</sup> Th. Haering, *Der Römerbrief des Apostels Paulus* (1926).

<sup>13</sup> B. Weiß, H. Lietzmann, A. Schlatter.

<sup>14</sup> P. Althaus.

<sup>15</sup> J. T. Beck zu Röm. 3, 27.

<sup>16</sup> B. Weiß zu Röm. 3, 31.

<sup>17</sup> Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Kommentar zum NT<sup>2</sup> (1910) zu Röm. 3, 31.

man fest, daß dort an einer ganzen Reihe von Stellen das artikellose Wort das mosaische Gesetz bedeutet, z. B. Sap. 6, 4; Sir. 19, 24; 21, 11; 32, 15. 24; 33, 2; 34, 8; 35, 1. Bei Josephus kann *νόμος* ohne Artikel das göttliche Gesetz bezeichnen, allerdings ist dieser Sprachgebrauch für ihn nicht gerade charakteristisch.<sup>18</sup> Zur Zeit des Apostels Paulus war aber die Thora eine ganz bestimmte Größe, und das Wort hatte fast den Charakter eines Eigennamens angenommen, so daß es von den Rabbinen häufig ohne Artikel gebraucht wurde.<sup>19</sup> Diesen Sprachgebrauch finden wir auch bei Paulus. An einigen Stellen ist ganz deutlich, daß mit dem absolut gebrauchten *νόμος* das mosaische Gesetz gemeint ist, Röm. 2, 12—14. 17. 23. 25. 27; 3, 20 f.; 5, 13. 20; 10, 5. Dagegen meint Paulus mit dem determinierten *νόμος* Röm. 7, 21 ff. ganz sicher nicht die Thora. Aus dem Fehlen oder Vorhandensein des Artikels lassen sich auf die Bedeutung des *νόμος* keine Schlüsse ziehen. Wie die eingehende Untersuchung von Blaeser gezeigt hat, ist die Verwendung des Artikels beim Genetivgebrauch von *νόμος* davon abhängig, ob das Beziehungswort determiniert ist oder nicht. Hat das Substantiv, von dem *νόμος* abhängig ist, den Artikel, so führt ihn *νόμος* auch. Fehlt er dort, so läßt ihn Paulus ebenfalls weg. Auch wenn *νόμος* mit Präpositionen verbunden ist, läßt sich kein sachlicher Unterschied herausarbeiten; denn das ntliche Griechisch liebt es, bei Präpositionen den bestimmten Artikel wegzulassen, ohne daß der Sinn des Wortes verändert wird.<sup>20</sup>

Von diesen Beobachtungen her liegt kein Grund vor, *νόμος* Röm. 3, 27 im Sinne von Ordnung zu verstehen, und *νόμος τῶν ἔργων* als alte Heilsordnung zu bezeichnen, sondern *νόμος τῶν ἔργων* ist, wie Paulus *νόμος* auch sonst versteht, das mosaische Gesetz. Dementsprechend ist auch *νόμος πίστεως* nicht die neue Heilsordnung. In dem Abschnitt Röm. 3, 19—31 kommt *νόμος* 11- bzw. 12mal vor. Bis zum V. 27 ist *νόμος* ganz sicher die Thora, auch in den V. 28—31 ist damit das mosaische Gesetz

<sup>18</sup> W. Gutbrod, Artikel *νόμος*. ThWzNT IV 1043, 25 f. und A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus (1932) 64.

<sup>19</sup> P. Blaeser, Das Gesetz bei Paulus. Ntliche Abhandlungen 19, 1—2 (1941) 18 f.

<sup>20</sup> Blaeser, 10—17.

gemeint. Wie sollte Paulus dazu kommen, in V. 27 νόμος plötzlich einen andern Sinn zu geben?

In mehreren Kommentaren wird bei νόμος πίστεως auf Röm. 8, 2 hingewiesen, wo Paulus den νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς erwähnt, der durch Jesus Christus den Christen vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit hat, und auf Gal. 6, 2, wo vom νόμος Χριστοῦ gesprochen wird. Man sagt, daß alle Menschen ohne Unterschied unter einem Gesetz stehen. Die Juden haben das Sinaigesetz, die Heiden das ins Herz geschriebene Gesetz Röm. 2, 14 f.<sup>21</sup> Aber auch die Christen, die weder Juden noch Heiden sind, sind nicht ohne Gesetz. Bei Paulus ist vom Gesetz des Glaubens, dem Gesetz Christi, dem Gesetz des Geistes des Lebens die Rede. Paulus selbst nennt sich ἔννομος Χριστοῦ 1. Kor. 9, 21.<sup>22</sup> Dieses so verschiedenen umschriebene Gesetz, bei dem aber im Grunde immer dasselbe gemeint ist, ist etwas völlig anderes als das mosaische Gesetz. Da es sich bei ihm um Christus, den Glauben, die Liebe, den Geist handelt, ist das äußere «Du sollst» zu einem innerlich angeeigneten, völlig erfüllten Gesinnungstun geworden, so daß es sich «gar nicht mehr um Tun eines äußeren Gebotes, sondern um Ausübung eines inneren Dranges» handelt.<sup>23</sup> Die Bedeutung des Gesetzes Christi als eines neuen Gebotes ist so stark abgeschwächt, daß man eigentlich gar nicht mehr von einem Gesetz oder Gebot sprechen kann, sondern mehr von einer Regel, nach der sich das Leben des Christen gestaltet. «Das Gesetz Christi wirkt von innen, ist Kraftwirkung, Regel, nach der das Christenleben verläuft.»<sup>24</sup> «Es verkündigt nicht minder wie das mosaische Gesetz den für den Menschen gütigen Willen Gottes, aber nicht einen Willen Gottes, welchen der Mensch durch sein Tun ins Werk zu setzen hat, sondern vor allem den auf die Erlösung der Menschheit gerichteten und in Christus verwirklichten Willen Gottes.»<sup>25</sup> Da das Gesetz des Glaubens nicht nur leere Vorschrift, «sondern als Forderung zugleich auch übernatürliche Kraft und Stärke» ist, da es eine Forderung ist, «die in das

<sup>21</sup> Zahn zu Röm. 3, 27.

<sup>22</sup> E. Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*<sup>2</sup> (1927) 37.

<sup>23</sup> Sommerlath 38.

<sup>24</sup> Sommerlath 39.

<sup>25</sup> Zahn zu Röm. 3, 27.

Innere des Menschen eingeht und es umgestaltet»<sup>26</sup>, und es «mit der Forderung zugleich auch die Möglichkeit und die Kraft der Erfüllung gibt»<sup>27</sup>, hat man dieses Gesetz des Glaubens direkt als Evangelium bezeichnet.<sup>28</sup>

Was von den angeführten Autoren über das Gesetz des Glaubens bzw. über das Gesetz Christi gesagt ist, trifft zum großen Teil auf den Sinn der paulinischen Ermahnungen zu. Diese berühren sich tatsächlich mit dem Evangelium. Sie sind wirklich Forderung und Gabe. Aber Paulus nennt sie nirgendwo zusammenfassend *νόμος*. Abgesehen von Gal. 6, 2 vermeidet er es offensichtlich, in sog. paränetischen Stücken positiv vom *νόμος* zu sprechen. Nicht ein *νόμος* gestaltet und regelt das Leben des Christen, nicht in einem *νόμος* ist festgelegt, was der Christ zu tun hat, sondern Paulus spricht in seinen Ermahnungsstücken vom *θέλημα τοῦ θεοῦ* 1. Thess. 4, 3 und Röm. 12, 2.<sup>29</sup> Man darf *νόμος πίστεως* Röm. 3, 27, *νόμος τοῦ πνεύματος* Röm. 8, 2, *νόμος Χριστοῦ* Gal. 6, 2 und *ἔννομος Χριστοῦ* 1. Kor. 9, 21 nicht zusammenstellen und auf Grund dieser Aussagen eine paulinische Gesetzeslehre für das Christenleben entwickeln. Erst recht gehört Röm. 13, 8 nicht hierher. *ἔτερος* ist nicht zu *νόμος* zu ziehen, als ob das Gebot der Nächstenliebe *ἔτερος νόμος* im Sinne von *νόμος Χριστοῦ* Gal. 6, 2 ist<sup>30</sup>, sondern *ἔτερος* hat hier wie auch sonst oft im NT<sup>31</sup> die Bedeutung «der Nächste». Paulus spricht wohl Röm. 7, 23 vom *ἔτερος νόμος*. Aber dort hat die Aussage einen ganz anderen Sinn. Die eben angeführten Stellen Röm. 3, 27; 8, 2; Gal. 6, 2 und 1. Kor. 9, 21 haben nichts miteinander zu tun, bzw. sie enthalten keine grundsätzlichen Aussagen, die sich zu einem System zusammenfassen lassen, sondern es sind mehr oder weniger Augenblicksformulierungen. Dieses ist bei 1. Kor. 9, 21 und Röm. 8, 2 ganz offensichtlich. Paulus nennt sich 1. Kor. 9, 21 einen *ἔννομος Χριστοῦ*, um seine Aussage richtigzustellen, er sei *ώς ἄνομος*. Er ist

<sup>26</sup> Blaeser a. a. O. 239.

<sup>27</sup> Blaeser 240.

<sup>28</sup> Zahn zu Röm. 3, 27 und W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur<sup>4</sup> (1952) 985.

<sup>29</sup> P. Althaus, Gebot und Gesetz (1952) 9.

<sup>30</sup> W. Gutbrod, Artikel *νόμος*. ThWzNT IV 1069, 13 ff.

<sup>31</sup> H. W. Beyer, Artikel *ἔτερος*. ThWzNT II 701, 47 ff.

nicht gesetzlos wie die Heiden, so daß er nichts von Gott weiß und autonom handelt, sondern er ist an Christus gebunden. Sehr richtig hat schon J. Weiß<sup>32</sup> bemerkt: Es ist «doch recht fraglich, ob Paulus hier mit Bewußtsein an den νόμος Χριστοῦ gedacht hat ... Der Genetiv betont weit eher die Gebundenheit an die Person als an sein Gesetz». Es geht Paulus nicht darum, eine nova lex, die lex Christi, zu proklamieren, sondern er spricht von seiner Zugehörigkeit zu Christus und seiner Abhängigkeit von ihm. Ihm verdankt er sein Wissen um Gott, in ihm begegnet ihm der Wille Gottes. So ist der Ausdruck ἔννομος Χριστοῦ eine geistreiche Formulierung im Zusammenhang seiner Ausführungen über ὑπὸ νόμον und ἀνομος. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Aussage νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς Röm. 8, 2. Auch hier kommt dem Ausdruck keine grundsätzliche Bedeutung zu. Der Ton liegt nicht auf νόμος, sondern auf πνεύμα. Vom νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς spricht Paulus nur, weil er vorher vom νόμος τοῦ νοός und νόμος τῆς ἀμαρτίας geredet hat Röm. 7, 23, und er mit νόμος τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου Röm. 8, 2 die vorher gemachte Aussage vom νόμος ἀμαρτίας Röm. 7, 25 aufnimmt. «Die Gegenüberstellung ist ein Wortspiel ... Er meint vielmehr, daß der Geist des Lebens frei macht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Da aber beide nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit an ihm wirken, heißt er beide Gesetz.»<sup>33</sup> Am Sinn des Verses würde sich nichts ändern, wenn Paulus νόμος weglassen und nur vom πνεύμα τῆς ζωῆς sprechen würde.

Anders verhält es sich mit Gal. 6, 2. νόμος Χριστοῦ ist wahrscheinlich gar nicht eine eigene Formulierung des Apostels Paulus, sondern ein aus dem Urchristentum herkommender Terminus, der dem Apostel Paulus sonst nicht eigentümlich ist. Im Gal.-Brief verwendet er auch an andern Stellen Zitate aus der urchristlichen Tradition, z. B. Gal. 1, 4. Möglicherweise ist dieses auch 6, 2 der Fall. Es fällt auf, daß ἀναπληρών nur hier bei Paulus vom Erfüllen des Gesetzes gebraucht wird. Paulus kennt wohl das Verbum ἀναπληρών, aber er verwendet es in andern Zusammenhängen, z. B. 1. Thess. 2, 16: das Maß der

<sup>32</sup> J. Weiß, *Der erste Korintherbrief*, in Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT V<sup>9</sup> (1910).

<sup>33</sup> H. Asmussen, *Der Römerbrief* (1952).

Sünden voll machen; 1. Kor. 16, 17: einen Mangel ausfüllen. In Verbindung mit dem Gesetz gebraucht Paulus die Verben πληρόω Gal. 5, 14; ποιέω Gal. 5, 3; φυλάσσω Gal. 6, 13; πράσσω Röm. 2, 25; τελέω Röm. 2, 27; aber nicht ἀναπληρόω. Es liegt nahe anzunehmen, daß Paulus Gal. 6, 2 eine urchristliche Wendung zitiert. Jesus hatte das Doppelgebot der Liebe als das höchste Gebot bezeichnet Mark. 12, 29. Im Urchristentum ist die Anschauung von dem neuen Gebot, dem Gesetz Christi, weit verbreitet, Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 7; Herm. Sim. V 6, 3; VIII 3, 2; Ign. Magn. 2. Paulus erinnert demnach Gal. 6, 2 die Nomisten in Galatien, die sich auf das palästinensische Christentum berufen, in polemischer Antithese an das Gesetz Christi. Versteht man νόμος Χριστοῦ Gal. 6, 2 nicht als eine paulinische Formulierung, sondern als einen unpaulinischen, urchristlichen Ausdruck, so erhalten die Ausführungen des Apostels noch größere Plastik.

Von diesen Beobachtungen her ist es unwahrscheinlich, νόμος πίστεως Röm. 3, 27 als ein spezifisches Gesetz für die Christen anzusehen. Christus ist für Paulus wohl der Herr, der Befehle gibt und dem man gehorchen muß, aber er ist nirgendwo ein Gesetzgeber. Auch diejenigen, die νόμος πίστεως als Gesetz Christi ansehen, müssen den Ausdruck uminterpretieren. «Es tut sich hier ein solch großer Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetz, das für Paulus einfach das Gesetz war, und dem Gesetz Christi auf, daß man dieses Gesetz Christi nur im uneigentlichen Sinn ein Gesetz nennen kann ... Wie diese Knechtschaft Christi im Vergleich zu der Gesetzesknechtschaft eigentlich gar keine Knechtschaft ist, so ist im Vergleich zum mosaischen Gesetz das Gesetz Christi eigentlich gar kein Gesetz.»<sup>34</sup> Würde man νόμος πίστεως wirklich als νόμος verstehen, so würde die geforderte πίστις zum Werk werden, und zwischen νόμος πίστεως und νόμος τῶν ἔργων wäre kein Unterschied. Das würde zu einer Verkehrung des paulinischen Glaubensbegriffes führen und dem Gedankengang der Ausführungen von Röm. 3, 21 ff. widersprechen. Schlatter<sup>35</sup> sucht sich gegen diese Vorwürfe zu schützen, indem er mit Nachdruck betont, daß Glaube nicht eine Leistung und ein Verdienst des

<sup>34</sup> Blaeser a. a. O. 241.

<sup>35</sup> A. Schlatter, *Gottesgerechtigkeit, z. St.*

Menschen sei, sondern daß er aus der Botschaft Gottes kommt. Einfacher ist es, wenn man diese Exegese des Ausdrucks aufgibt und sich nach einer anderen Lösung umsieht, die diese Umdeutung unnötig macht.

Cremer-Kögel<sup>36</sup> hat ganz richtig erkannt, daß es sich sowohl beim νόμος τῶν ἔργων wie beim νόμος πίστεως um das Gesetz Israels handelt. Dieses Gesetz Moses will, wenn man es recht verstanden hat, in den Glauben hineinweisen, «indem es nichts anders übrig läßt, als auf ein Heil aus Gnaden χωρὶς ἔργων νόμου zu warten, so daß der νόμος unter diesem Gesichtspunkt ein Gesetz ist, das Glauben verlangt, νόμος πίστεως 3, 27, während Israel es nur auffaßt als Gesetz, das Werke verlangt, νόμος ἔργων». Obwohl Cremer-Kögel in diesem Zusammenhang Gal. 3, 24 nicht erwähnt, scheint er doch Röm. 3, 27 von Gal. 3, 24 her zu verstehen: Das Gesetz ist der Zuchtmeister, der zu Christus hintreibt. Dadurch, daß die Menschen nicht imstande sind, das Gesetz zu erfüllen, zwingt es sie, auf das Heil aus Gnaden zu warten. Aber Gal. 3, 24 ist das εἰς genau so wie das εἰς Gal. 3, 23 temporal zu verstehen.<sup>37</sup> Das Gesetz hat nicht die Aufgabe, den Glauben zu wecken und so zu Christus zu führen. Es ist nicht der Erzieher zum Evangelium, indem es die Menschen von Stufe zu Stufe aufwärts führt, oder indem es die Menschen an sich selbst verzweifeln läßt. Weder Paulus noch ein anderer ist durch das Gesetz zu Christus geführt worden. Abgesehen davon hat Cremer-Kögel recht, daß νόμος Röm. 3, 27 das at.liche Gesetz bezeichnet. Jedoch ist νόμος πίστεως nicht das Gesetz, das Glauben verlangt. Es gilt genauer zu begründen, warum mit νόμος τῶν ἔργων und mit νόμος πίστεως ein und dasselbe Gesetz gemeint ist, und was darunter zu verstehen ist.

## II.

Zum Verständnis von Röm. 3, 27 ist es wichtig zu sehen, was Paulus Röm. 3, 21 ausgeführt hat. Dort wird vom Gesetz zweierlei gesagt: Es konnte die Gottesgerechtigkeit nicht ver-

<sup>36</sup> H. Cremer und J. Kögel, Bibl. Theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität<sup>10</sup> (1915) 753.

<sup>37</sup> H. Schlier, Der Brief an die Galater, in Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT VII<sup>10</sup> (1949).

schaffen, die Gottesgerechtigkeit ist aber auch nicht etwas, was dem Gesetz völlig fremd ist. Sie ist ohne Gesetz erschienen, aber doch vom Gesetz bezeugt.  $\chi\omega\rho\iota\varsigma\; \nu\omega\mu\omega$  V. 21 geht zurück auf den Satz von V. 20  $\epsilon\epsilon\;\xi\rho\gamma\omega\; \nu\omega\mu\omega\; \omega\delta\;\delta\iota\kappa\alpha\omega\mu\hbar\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ . Der Satz  $\delta\iota\kappa\alpha\omega\mu\hbar\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\; \vartheta\epsilon\omega\hbar\; \dots\; \mu\alpha\tau\mu\omega\mu\hbar\mu\epsilon\hbar\; \bar{\nu}\pi\delta\; \tau\omega\hbar\; \nu\omega\mu\omega$  V. 21 wird in V. 22 erläutert:  $\delta\iota\kappa\alpha\omega\mu\hbar\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\; \vartheta\epsilon\omega\hbar\; \delta\iota\alpha\; \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\hbar\; \iota\hbar\sigma\omega\hbar\; \chi\hbar\iota\sigma\tau\omega\hbar$ . Ohne Gesetz heißtt ohne Werke des Gesetzes, und die vom Gesetz bezeugte Gottesgerechtigkeit ist die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus. Das Gesetz fordert nicht nur Werke, durch die man aber niemals die Gerechtigkeit erlangen kann, es verkündigt auch, daß man durch Glauben gerecht wird.

Wenn wir vom Gesetz bei Paulus sprechen, dann denken wir meistenteils nur an die negativen Aussagen vom Gesetz, daß es den Menschen mit der Sünde bekannt macht Röm. 3, 20, es den Mund aller stopft und alle Welt vor Gott schuldig macht 3, 19, daß es schwach ist 8, 3, die Gerechtigkeit nicht geben kann, sondern Zorn 4, 15, Fluch Gal. 3, 10, Tod Röm. 7, 10. 13 wirkt. Diese Seite des Gesetzes betont Paulus besonders stark, da er von ihm meistenteils in polemischen Zusammenhängen spricht. Man übersieht häufig, daß Paulus trotz aller Zurückweisung des Gesetzes im gleichen Atemzug auch recht positive Aussagen über das Gesetz machen kann. Nach Röm. 7, 7 ff. steht das Gesetz in engster Verbindung mit der Sünde. Es ist zwar nicht selbst Sünde, aber es bringt den Menschen zum Sündigen. Trotzdem ist es heilig, gerecht und gut Röm. 7, 12. Auch 2. Kor. 3 macht Paulus eine doppelte Aussage über das Gesetz. Es tötet V. 6, es ist eine  $\delta\iota\alpha\kappa\omega\hbar\alpha$   $\tau\omega\hbar\; \vartheta\alpha\hbar\alpha\hbar\alpha\hbar\alpha$  V. 7, eine  $\delta\iota\alpha\kappa\omega\hbar\alpha\; \tau\hbar\varsigma\; \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\iota\sigma\epsilon\omega\hbar\alpha$  V. 9. Trotzdem hat diese  $\delta\iota\alpha\kappa\omega\hbar\alpha$  auch ihre  $\delta\omega\zeta\alpha$ . Selbst in der scharfen Abweisung des Gesetzes Gal. 3 haben wir eine Bejahung des  $\nu\omega\mu\omega$ ; obwohl Paulus dort in recht scharfer Weise die Inferiorität des Gesetzes den Verheißungen gegenüber zeigt, sagt er doch, daß es nicht gegen die Verheißung ist. Es hat im Heilsplan Gottes seine bestimmte Funktion, auch wenn es das Leben nicht geben kann Gal. 3, 21.

Diese doppelten Aussagen vom Gesetz haben wir in ganz konzentrierter Form Röm. 3, 21 vor uns: Gesetzeswerke schaffen nicht die Gottesgerechtigkeit, aber das Gesetz verkündigt, daß man aus Glauben gerechtfertigt wird. Die positive Aussage über das Gesetz ist an dieser Stelle in der Exegese oft zu

wenig beachtet worden. Wenn wir heute vom Gesetz sprechen, denken wir meist nur an die 248 Gebote und 365 Verbote des AT, an die Forderungen, die der Mensch nicht erfüllen kann. Gesetz ist für uns weitgehend identisch mit dem Sinaigesetz. Höhepunkt und Extrakt des ganzen Gesetzes ist für uns der Dekalog. Diese Ansicht ist nicht unberechtigt. Auch Paulus meint oft den Dekalog, wenn er vom Gesetz spricht Röm. 3, 20; 7, 7; 13, 8. Aber *vόμος* ist für ihn mehr als das Gebot. Mit *vόμος* kann er, wie die Stellen Röm. 3, 19; 1. Kor. 14, 21; Gal. 3, 10. 22 f. zeigen, die gesamte Schrift bezeichnen. Da er Röm. 3, 21 neben *vόμος* noch die Propheten nennt, ist mit *vόμος* an dieser Stelle wohl, wie auch Röm. 4, 13 ff.; 1. Kor. 9, 8; Gal. 3, 10 der Pentateuch gemeint. In ihm sind aber nicht nur die Gesetze im strengen Sinn enthalten; zu ihm gehören auch die Vätergeschichten und die Bestimmungen über den Kult. Wenn Paulus *vόμος* so umfassend versteht, so schließt er sich damit dem Sprachgebrauch des Judentums an. Für den Juden war das Gesetz nicht in den 10 Geboten zusammengefaßt. Thora kann dem Rabbinen auch als Bezeichnung des Dekalogs dienen, «Aber der Dekalog ist niemals in einem exklusiven Sinn die Thora». <sup>38</sup> Das Leben der Juden unter fremder Herrschaft und in der Diaspora führte dazu, daß man im Gesetz immer stärker auf die Teile Wert legte, durch die sich der Jude von andern Menschen unterschied: Sabbatgebot, Beschneidung, Speisegebote und der Gottesdienst des einzigen Gottes. Es gibt eine umfangreiche Erörterung, welche Gebote die wichtigsten sind, und wie man das Gesetz am kürzesten auf eine Formel bringen kann. <sup>39</sup> Eine Zusammenfassung der gesamten Thora, nicht nur der Gebote, kann man in dem Satz Dt. 6, 4 sehen: «Der Herr, unser Gott, ist *ein* Herr», der im Sch<sup>ē</sup>ma enthalten ist, dem «Grundbekenntnis Israels zu dem einen Gott und seinen Geboten». <sup>40</sup> Wie hoch man das Sch<sup>ē</sup>ma einschätzte, zeigt sich darin, daß seine Rezitation als Ersatz für das Thorastudium und für den Opferdienst bezeichnet wurde. In ihm sollen auch die 10 Gebote enthalten sein. <sup>41</sup>

<sup>38</sup> Gutbrod, ThWzNT IV 1047, 7.

<sup>39</sup> H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I (1922) 900—907.

<sup>40</sup> Str.-B. IV 189. <sup>41</sup> Belege bei Str.-B. IV 190.

Woran denkt Paulus wohl, wenn er Röm. 3, 21 sagt, daß das Gesetz die Glaubensgerechtigkeit bezeugt? An die Gebote und Verbote, die uns in klarster Form im Dekalog entgegentreten, an die Vätergeschichten, die Kultbestimmungen, das Schema Israel? Schon Beck hatte zu Röm. 3, 21 ausgeführt: «Das Gesetz ... mit seinen Reinigungen und Opfern ... weist hin auf eine volle Offenbarung einer Gerechtigkeit, wie sie Gottes heiligem Wesen entspricht, durch göttliche Heilstat.» Noch deutlicher spricht Schlatter<sup>42</sup> es aus, daß Paulus den attischen Kult positiv beurteilt: «Im attischen Opfer und Sakrament sah er nicht ein Werk des Menschen, sondern die Erweisung der göttlichen Gnade. Aus diesem Teil des Gesetzes entsteht nicht die Gerechtigkeit des Menschen, sondern dadurch verkündigt es Gottes Gerechtigkeit. Wer nach dem Willen des Gesetzes zum Altar tritt, erwirbt sich kein Verdienst und beruft sich nicht auf sein eigenes Werk, sondern sucht Gottes Erbarmen.» Gibt es irgendwo einen Hinweis dafür, daß Paulus den Kult in diesem Sinne versteht? Ein direktes Zeugnis, daß der attische Kult die Glaubensgerechtigkeit bezeugt, haben wir bei Paulus nicht. Daß der Kult — wie er von Gott gewollt, nicht wie er zur Zeit des Paulus im Judentum geübt wurde — nicht gegen die Glaubensgerechtigkeit ist, ist daraus zu ersehen, daß die Beschneidung bei Paulus ein Siegel der Glaubensgerechtigkeit ist Röm. 4, 11. In den von den Judäisten besuchten Gemeinden führt Paulus einen scharfen Kampf gegen die Beschneidung, weil sie zu einem gesetzlichen Akt gemacht wird. Sie bedeutet Aufhebung der Glaubensgerechtigkeit. «Wenn ihr euch beschneiden laßt, wird euch Christus nichts nützen. Ich bezeuge aber wiederum jedem Menschen, der sich beschneiden läßt, daß er schuldig ist, das ganze Gesetz zu halten. Ihr seid losgelöst von Christus, die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollt. Ihr seid aus der Gnade gefallen» Gal. 5, 2—4. Ursprünglich gehören aber Glaubensgerechtigkeit und Beschneidung zusammen. Die Beschneidung ist nicht eine vom Gesetz geforderte Tat, durch die der Mensch sich dem Willen Gottes unterwirft<sup>43</sup>, sie ist nicht ein Verdienst, das dem Menschen zustatten kommt und ihn errettet<sup>44</sup>, sondern ein Geschenk Gottes an den Gla-

<sup>42</sup> A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel* (1922) 284.

<sup>43</sup> Strack-Billerbeck IV 31.

<sup>44</sup> Strack-Billerbeck IV 37 und 40.

benden. Diesen Zusammenhang von Glaubensgerechtigkeit und Beschneidung erhält Paulus aufrecht, wenn er von der Beschneidung als Zeichen der Glaubensgerechtigkeit spricht Phil. 3, 3; Röm. 2, 29. Wie Abraham die Beschneidung als Zeichen der Glaubensgerechtigkeit erhalten hat, so wird nach Kol. 2, 11 den Christen die *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* zuteil. Die Beschneidung verkündigt — recht verstanden — die geschenkte Glaubensgerechtigkeit.<sup>45</sup>

Daß der Kult für Paulus auf die Glaubensgerechtigkeit hinweist, kann man daran sehen, daß Paulus die Erlösungstat Christi, die den Menschen die Glaubensgerechtigkeit ermöglicht, mit der Sprache des Opferkultes umschreibt. Gleich nachdem Paulus von der Bezeugung der Glaubensgerechtigkeit durch das Gesetz gesprochen hat, erwähnt er Röm. 3, 25 das *ἱλαστήριον*. Es ist kaum anzunehmen, daß *ἱλαστήριον* hier das Sühnedenkmal in hellenistischem Sinne bedeutet.<sup>46</sup> Sondern *ἱλαστήριον* ist die aus dem atlischen Kult bekannte kapporeth, das Zeichen der Gegenwart Gottes und der Ort, wo am Versöhnungstage die Versöhnung des Volkes mit seinem Gott erfolgt, indem der Hohepriester es mit dem Blut des Opfertieres besprengt. Diese Handlung war «eine eindrucksvolle Kulmination des im ganzen Opfergesetz vorherrschenden Sühnegerankens».<sup>47</sup> Was im AT nur angedeutet war, hat in Christus seine Vollendung gefunden. Christus ist das neue Hilasterion, Karfreitag ist der große Versöhnungstag, an dem Gott selbst die Besprengung mit dem Blut vorgenommen hat. So ist die Erwähnung des *ἱλαστήριον* eine Anspielung auf die im Gesetz schon bezeugte Glaubensgerechtigkeit; denn die Opfer sind ja nicht Taten der Menschen, sondern ein von Gott dem Menschen gewährtes Gnadenmittel.<sup>48</sup> In demselben Sinn sind die Aussagen über *ἄμα* z. B. Röm. 5, 9 f. zu verstehen und die andern Stellen, die vom Opfercharakter des Todes Jesu für uns sprechen Röm. 5, 6. 8; 8, 32; 14, 15; 2. Kor. 5, 14 f.; Gal. 1, 4; 2, 20; 1. Thess. 5, 10, wie auch der Hinweis auf Christus als

<sup>45</sup> A. Nygren, *Der Römerbrief* (1951) 131.

<sup>46</sup> A. Deißmann, *ZNW* 4 (1903) 193—212.

<sup>47</sup> W. Eichrodt, *Theologie des AT I* (1933) 58.

<sup>48</sup> L. Goppelt, *Typos* (1939) 179. Und G. Thornell, *Paulus och Lagen, Ny Kirklig Tidskrift* (1951) 112.

das Passalamm 1. Kor. 5, 7. Wie die Opfer und das Passalamm Vergebung der Sünden, Befreiung von der Knechtschaft, Errettung vom Tode bringen, so ist dieses in noch viel stärkerem Maße beim Tode Christi der Fall. Der atlische Kult ist nicht gegen die Gottesgerechtigkeit, er weist vielmehr mit seinem Sühnopfer, dem Blut und dem Passa auf die in Christus geschaffene Erlösung hin.

Vor allem enthalten für Paulus die Abrahamserzählungen die Bezeugung der δικαιοσύνη θεοῦ. «Weil die Schrift vorhersah, daß Gott die Heiden aus Glauben rechtfertigt, hat sie dem Abraham zum voraus verkündigt: In dir werden alle Heiden gesegnet werden» Gal. 3, 8. Statt τραφή könnte hier auch νόμος stehen. Das Gesetz verkündigt also im voraus das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit. Immer wieder weist Paulus darauf hin, daß der Satz «Abraham glaubte, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet» im Gesetz, nämlich Gen. 15, 6 steht (Röm. 4, 3. 9. 22. 23; Gal. 3, 6). Gal. 4, 21 ff. wendet er sich an die Judaisten und beweist ihnen aus dem Gesetz die Freiheit vom Gesetz. Auch Röm. 10, 6. 8 zieht Paulus den νόμος zur Bezeugung der Gottesgerechtigkeit heran. Er findet Dt. 30, 11—14 eine Beschreibung der δικαιοσύνη θεοῦ. Schon dort ist nach seiner Meinung von Christus und der Gerechtigkeit, die aus Glauben kommt, gesprochen. Zu diesem Ergebnis gelangt er allerdings erst mit Hilfe einer «abenteuerlichen Ausdeutung».<sup>49</sup> Das Dt. 30, 14 erwähnte ρῆμα paraphrasiert er als ρῆμα τῆς πίστεως. Demnach enthält das Gesetz nach Paulus nicht nur die Forderung von Taten, sondern es finden sich auch Zeugnisse für die Gottesgerechtigkeit und den Glauben. In ihm ist also schon von der Rechtfertigung aus Glauben gesprochen.

### III.

Diese Doppelaussagen über das Gesetz in Röm. 3, 21 und den Hinweis auf das atlische Hilasterion als Bezeugung der Gerechtigkeit aus Gnaden und aus Glauben muß man sich lebendig vor Augen halten, wenn man zu Röm. 3, 27 kommt. Alles Rühmen ist ausgeschlossen. Paulus fragt διὰ ποίου νόμου? ποῖος heißt ursprünglich: wie beschaffen. Schon im klassi-

<sup>49</sup> Jülicher z. St.

schen Griechisch kann *ποῖος* für *τίς* eintreten.<sup>50</sup> Diese Anwendung haben wir auch im NT.<sup>51</sup> Bei Paulus findet sich das Wort nur noch 1. Kor. 15, 35, und dort wird es in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht. Den ursprünglichen Sinn hat *ποῖος* wohl auch Röm. 3, 27. Demnach fragt Paulus nicht, welches von verschiedenen Gesetzen das Rühmen ausschließt, sondern nach der Beschaffenheit des Gesetzes. Wie muß der *νόμος* aussehen, der das Rühmen ausschließt? Im Zusammenhang des Gedankenganges kann man eigentlich gar nicht zur Ansicht kommen, daß Paulus hier an verschiedene Gesetze denkt, die er zur Diskussion stellt. Es ist nicht von zwei Gesetzen die Rede, sondern von einem. Nachdem er V. 21 von der Doppelbeschaffenheit des Gesetzes gesprochen hatte, muß er nun sagen, welche Seite, welchen Zug am Gesetz er meint. Welcher Art ist das Gesetz, das das Rühmen ausschließt? Ist es das Gesetz, das Werke fordert? Nein, es ist das Gesetz, welches den Glauben verkündigt. Das Gesetz des Glaubens Röm. 3, 27 ist das Gesetz, das die Glaubensgerechtigkeit bezeugt Röm. 3, 21. Wie Paulus Gal. 4, 21 ff. aus dem Gesetz die Freiheit vom Gesetz beweist, so hier die Unmöglichkeit des Rühmens. Röm. 3, 27 f. greift ganz augenscheinlich auf V. 21 f. zurück. In beiden Versen wird von der Rechtfertigung gesprochen. Dem *χωρὶς νόμου* V. 21 entspricht *χωρὶς ἔργων νόμου* V. 28. *νόμος πίστεως* V. 27 würde an den Satz erinnern *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου, πίστει* V. 28 an *διὰ πίστεως* V. 22.

Mit diesem Verständnis von *νόμος* erklärt sich auch der Schluß von Röm. 3<sup>52</sup>. Der Ausdruck «ein Gott» V. 30 ist eine Anspielung auf das Zentralwort des Gesetzes Dt. 6, 4. Während das Judentum diesen einen Gott für sich in Anspruch nahm und diesen einen Gott des Gesetzes zum Judengott machte, betont Paulus gerade die weltweite Bedeutung des einen Gottes, daß er sowohl der Gott der Juden wie der Heiden ist. Ist er der Gott aller Menschen, dann kann das Gesetz nicht der Weg sein, auf dem man zu ihm gelangt, sondern es ist der Glaube. Auch das Kernstück des Gesetzes, das Bekenntnis zu dem einen Gott, ist ein Zeugnis von der Gerechtigkeit aus Glauben.

<sup>50</sup> F. Blaß, A. Debrunner, Grammatik des nt.lichen Griechisch, 9. Aufl. (1954) § 298.

<sup>51</sup> Bauer, s. v.

<sup>52</sup> Blaeser 108 f. und Thornell 111.

V. 31 sieht man häufig als Abschluß dieses Abschnittes an. Aber der Vers wäre ein schlechter Abschluß, weil Paulus im Vorhergehenden nicht über seine Stellung zum Gesetz, sondern über die Gottesgerechtigkeit gesprochen hat und er über das Gesetz nur im Zusammenhang mit der δικαιοσύνη θεοῦ redet. νόμος ist hier, wie schon gesagt, weder die sittliche Norm<sup>53</sup> noch die göttliche Ordnung<sup>54</sup> noch das Glaubensgesetz<sup>55</sup>, sondern das at.liche Gesetz. Paulus ist von seinen Gegnern Gesetzesfeindschaft vorgeworfen worden. In seiner Frage, die er im Anschluß an das im V. 30 Gesagte erhebt, nimmt er diesen Vorwurf auf: Heben wir nun das Gesetz durch den Glauben auf? Seine Antwort: «Nein, sondern wir richten das Gesetz auf» leitet zu den Ausführungen in Kap. 4 über. Wenn selbst der im Schema Israel bekannte eine Gott nicht jüdisches Vorrecht ist, hat das Gesetz, das den Monotheismus verkündigt und speziell den Juden gegeben ist, noch eine Bedeutung? Paulus antwortet: er hebe das Gesetz durch das Herausstellen des Glaubens nicht auf, da das Gesetz ja selbst die Glaubensgerechtigkeit enthält, wie es Dt. 6, 4 zeigt. Er richte vielmehr das Gesetz auf, indem er die eine Seite des Gesetzes betont, die man oft übersieht. Mit diesem Satz vom Aufrichten des Gesetzes weist Paulus bereits auf das hin, was er in Kap. 4 ausführt. Auch dort wird vom Gesetz in seiner Doppelheit gesprochen. Aber Paulus verwendet nun nicht mehr den Ausdruck νόμος πίστεως, sondern ἐπαγγελία. Im Grund ist mit beiden Worten dasselbe gemeint. Man darf nicht vergessen, daß die ἐπαγγελία auch im νόμος steht. Gerade der νόμος, der die Vätergeschichten enthält, bezeugt die Glaubensgerechtigkeit, und diesem Teil des Gesetzes legt Paulus große Bedeutung bei.

Daß V. 31 nicht Abschluß ist, sondern daß das Gespräch um dieselben Fragen weitergeht, zeigen die Worte Röm. 4, 2 ff. Εξ ἔργων 4, 2 greift auf νόμος ἔργων und χωρὶς ἔργων νόμου 3, 27. 28 zurück, καύχημα 4, 2 nimmt καύχησις 3, 27 auf. Statt γραφή 4, 3 könnte Paulus auch νόμος sagen. Was er 4, 3 schreibt, entspricht dem νόμος πίστεως 3, 27. «Was sagt nämlich die Schrift? Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.»

<sup>53</sup> Beck z. St.

<sup>54</sup> B. Weiß und Kühl z. St.

<sup>55</sup> Zahn z. St.

Versteht man νόμος πίστεως als Thora, die den Glauben bezeugt, so erschließt sich am besten der Sinn dieses Abschnittes.

*Erlangen.*

*Gerhard Friedrich.*

## **Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen.**

*Ein unbekanntes Gebiet religiöser Polemik.*

Nicht von Wundern soll hier gehandelt werden, sondern von Wundererzählungen. In der Tat, die Echtheit des Wunders ist für unser Vorhaben ohne Belang, wenn bloß die Echtheit des Textes, der uns das Wunder mitteilt, gesichert ist. Echtheit des Textes versteht sich auch im weitesten Sinne: gemeint ist die Sicherheit seiner Datierung und Lokalisierung. — Es mangelt durchaus nicht an Sammlungen von christlichen Wundererzählungen, in denen Juden und Jüdisches auftauchen.<sup>1</sup> Doch handelt es sich da regelmäßig um bloße Darstellung, ohne jede Untersuchung über die ferneren Beweggründe und die innern Zusammenhänge dieser Legenden.<sup>2</sup> Um eine solche Untersuchung mit einiger Hoffnung auf ein Ergebnis anstellen zu können, ist es nützlich, sich in Ort und Zeit zu begrenzen, innerhalb dieser Grenzen jedoch sämtliche Texte heranzuziehen. Die Versuchung ist sonst nur zu groß, in der Masse des Materials eine Auswahl zu treffen und nur das zu verwerten, was die vorgebrachte These stützen kann. Um dieser Versuchung von vornherein zu entgehen, haben wir uns nun hier sowohl eine solche Beschränkung als auch die gleichzeitige Verpflichtung zur

---

<sup>1</sup> So zum Beispiel D. Strumpf, *Die Juden in der mittelalterl. Mysterien-, Mirakel- und Moralitätenliteratur Frankreichs*, Heidelberg 1920; S. Krauß, *Un Atlas juif des statues de la Vierge*, in: *Revue des Etudes Juives* 48, 1904, 82/93. — Zahlreiche Wundererzählungen sind berücksichtigt von M. Lifschitz-Golden, in *Les Juifs dans la littérature française du Moyen Age*, New York 1935; hingegen findet man nichts für unsere Untersuchung im Artikel *Le Juif de la légende*, von I. Lévi, in *Revue des Etudes Juives* 20 (1890) 249 ff. u. 22 (1891) 230 ff.

<sup>2</sup> Der erste, der eine solche Anforderung einigermaßen zu befriedigen sucht, ist James Parkes in zwei Kapiteln seines *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934; s. insbes. S. 291/294: *The Jews in the Iconoclastic Controversy*, u. S. 295/297: *The Miraculous Conversions of the Jews*.