Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 8 (1952)
Heft: 1

Artikel: Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm. 2, 14 ff.)
Autor: Flückiger, Felix
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877503

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: 13.07.2025

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

Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm. 2, 14 ff.).

Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Basel am 28. November 1951.

Als die hauptsächliche biblische Belegstelle für die Lehre vom natürlichen Gesetz Gottes gilt seit jeher Röm. 2, 14: «... wenn nämlich Heiden, welche das Gesetz nicht haben, von Natur tun des Gesetzes Werk, dann sind diese, wiewohl sie das Gesetz nicht haben, sich selber Gesetz.» Nach dieser Stelle scheint die Bibel nicht bloß um das Vorhandensein eines natürlichen Gesetzes zu wissen, sondern sie stellt dieses auch dem geoffenbarten Gesetz als ebenbürtig zur Seite. Wer das natürliche Gesetz befolgt, erscheint als «Täter des Gesetzes» auch im Sinn der alttestamentlichen Gesetzesforderung. [1]

Die naturrechtliche Auslegung von Röm. 2, 14 ist immerhin nicht unbestritten. Schon *Augustinus* lehnte sie ab. Nach seiner Auffassung redet Paulus hier von getauften Heiden, die kraft ihrer erneuerten Natur den von Gott geforderten Gehorsam leisten. [2] Auch heutige Exegeten bestreiten, daß hier von einer lex naturalis die Rede sei. [3] So stellt sich die Frage, ob Paulus in Röm. 2, 14 tatsächlich eine natürliche Erkenntnis des Gesetzes Gottes voraussetzt.

Die nachfolgende Exegese will diese Frage beantworten. Ich gehe dabei so vor, daß ich zuerst den Zusammenhang aufzeige, innerhalb dessen unsere Römerbriefstelle steht. Nachher werde ich diese Stelle noch im einzelnen erläutern.

[1] Vgl. P. Althaus, Die christliche Wahrheit, I, 1949, S. 46 ff.; Der Brief an die Römer, 1935; E. Brunner, Natur und Gnade, 2. Aufl. 1935; Der Römerbrief, 1938; H. Lietzmann, An die Römer, 4. Aufl. 1934.

[2] Augustinus, De Spiritu et Littera, Cap. XXVI-XXVIII; Contra Julianum IV, 23 f. Ursprünglich hat Augustinus Röm. 2, 14 auf alle Heiden bezogen, freilich ohne eingehendere exegetische Erörterung, Contra Faustum XIX, 2; De sermone Domini in monte, II, 9, 32.

[3] Auf getaufte Heiden beziehen die Stelle z. B. W. Mundle, Zur Auslegung von Röm. 2, 13 ff., Theologische Blätter, 13. Jahrg., 1934, Nr. 9; K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, 1939, S. 332. Andere, wie B. Weiß, Der Brief an die Römer, 1899, beziehen die Stelle nur auf einzelne Heiden (ἔθνη ohne Art.), welche nicht das ganze Gesetz, sondern einzelne vom Gesetz geforderte Werke vollbringen. Von einer lex naturalis kann in diesem Fall auch nicht die Rede sein (so auch Ad. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 1935).

Röm. 1, 16—17 künden die Rettung der Glaubenden an. «Der aus Glauben Gerechte wird leben.» Diese Aussage ist wohl eschatologisch zu verstehen: Der aus Glauben Gerechte wird im Jüngsten Gericht das Leben erhalten.[4] Insofern für die nt.liche Eschatologie das Zukünftige immer auch schon verborgene Gegenwart ist, heißt das aber zugleich, daß die Rettung der Glaubenden (wiewohl sie erst im Gericht endgültig offenbar wird) schon jetzt feststeht. Und aus dieser eschatologischen Spannung des «Jetzt schon — erst dann» dürfte auch das zweimalige ἀποκαλύπτεται in Vers 17 und 18 zu verstehen sein: Gottes Gerechtigkeit wird den Glaubenden geoffenbart zum Heil, den andern aber zum Zorngericht. Daß die Verse 17 und 18 aufeinander bezogen sind, zeigt nicht nur die Wiederholung von ἀποκαλύπτεται, sondern auch das verknüpfende γάρ in Vers 18. Demnach beschreibt Vers 18 nicht einfach nur den Zustand der Menschheit vor dem Auftreten des Evangeliums, sondern es erfolgt hier ein Urteil über die Gegenwart in eschatologischer Sicht: Das endzeitliche Zorngericht Gottes wird jetzt schon kundgetan über jene, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten.[5]

Mit Vers 17 und 18 tritt demnach schon die endzeitliche *Scheidung der Menschen* ins Blickfeld. Und diese Scheidung ist so zu verstehen, daß *nur* der aus Glauben Gerechte leben wird, denn wie nachher ausgeführt ist, sind alle Menschen schuldig vor Gott, also daß keiner dereinst im Gericht auf Grund seiner eigenen Werke Gerechtsprechung erwarten darf.[6] Dieselbe endzeitlich-gegenwärtige Scheidung der Menschen wird nachher im Römerbrief unter immer neuen Gesichtspunkten dargestellt: Glaubensgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit[7], Christus und Adam[8], der «neue» und der «alte» Mensch[9], das Trachten des Geistes und das Trachten des Fleisches[10], neuer und alter Aeon[11], Erwählung und Verwerfung[12], so daß man füglich sagen darf, die offenbarungsgeschichtliche Anschauung, wie sie sich in allen diesen Antithesen kundgibt, sei eine

---

[4] Vgl. E. Gaugler, Der Brief an die Römer, I, 1945, S. 32 f.
[5] So auch Art. ὀργή ThWBzNT, Bd. V, S. 432 (β) (G. Stählin).
[6] Röm. 3, 20; 3, 23; vgl. Gal. 2, 16. [7] Röm. 3, 21—31.
[8] Röm. 5, 12—21. [9] Röm. 6—7. [10] Röm. 8, 1—17.
[11] Röm. 8, 18—30. [12] Röm. 9, 1 ff.

wesentliche Voraussetzung zum Verständnis des Römerbriefes, da sie der Darstellung von 1, 16—18 an durchgehend zugrunde liegt.

Die Frage ist nun aber, ob es sich um eine wirklich durchgehende Voraussetzung handelt, oder ob nicht in Kapitel 2 vorübergehend eine andere Anschauung durchbricht, die dann sofort auch eine Aenderung der Rechtfertigungslehre und eine wesentlich andere Einschätzung des «alten», d. h. des natürlichen Menschen zur Folge hat. Paulus setzt sich hier mit dem Anspruch des Judentums auseinander, daß der Jude durch den Besitz des Gesetzes gerechtfertigt sei; vermutlich sogar mit einer ganz bestimmten Formulierung dieses Anspruches, wie sie im 15. Kapitel des Weisheitsbuches vorliegt [13]:

«Wenn wir auch sündigen, so bleiben wir doch dein, denn wir kennen deine Herrschaft. Weil wir aber wissen, daß wir zu den Deinigen gerechnet werden, wollen wir nicht sündigen. Denn dich kennen ist eine vollkommene Gerechtigkeit, und deine Herrschaft wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit» (Weish. 15, 2—3).

Diese jüdische Auffassung vom Heil, die sich gründet auf die *Gesetzeserkenntnis* (und auch, worauf er nachher zu reden kommt, auf die *Beschneidung* als das Siegel der Verheißung), muß widerlegt werden. Es handelt sich nicht nur darum, die Juden als Sünder darzustellen, sondern es geht um mehr: um die jüdische Auslegung der at.lichen Gerichtsbotschaft. Das AT ist für Paulus die Heilige Schrift, neben der es vorläufig kein NT gibt. Der häufige Schriftbeweis bei Paulus zeigt, daß die at.liche Botschaft für ihn normative Geltung hat. Wie könnte er predigen, daß Gott das Heil für alle bereitet hat, die glauben, «für die Juden zuerst und auch die Griechen», wenn die Juden ihm aus der Heiligen Schrift entgegenhalten können, daß das Heil ein Vorzug allein jenes Volkes ist, dem Gott das

[13] Ueber den Zusammenhang von Röm. 1, 18 ff. zur Sapientia vgl. die Lit. bei Lietzmann, a. a. O., S. 33. — Der Grundgedanke Sap. 15 ist, daß die Juden, weil sie Gott bzw. Gottes Willen kennen, vor der Abgötterei als der Hauptsünde der Heiden bewahrt bleiben. Aus diesem Grunde werden die Sünden der Juden viel milder beurteilt. Die bloße Kenntnis des Gesetzes ist also schon Garantie des Heils. — Die Voraussetzung ist anderseits, daß die Heiden das Gesetz nicht kennen (Sap. 2, 11; 2, 21—22; 5, 6—7; vgl. Psalm 147, 20).

Gesetz und die Verheißung gegeben hat? Solange die jüdische Auffassung von Gericht und Verheißung als Auslegung des AT zu Recht besteht, ist dem Evangelium der Weg versperrt. Daher geht es in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Auffassung vom Endgericht um nichts Geringeres als um die Rechtmäßigkeit des Evangeliums. Paulus bestreitet den Vorzug, den die Juden zu haben meinen, aber er anerkennt das AT, aus dem sie ihren Vorzug ableiten: Also wird es ihm nur gelingen, sie zu widerlegen, wenn er zeigen kann, daß das AT selber wider die jüdische Auffassung ist. Hier sehe ich den Ansatzpunkt zum Verständnis des ganzen Abschnittes von Röm. 2, 5 bis 2, 29. Man darf nicht einfach davon ausgehen, daß Paulus in den langen Ausführungen von Röm. 1, 18 bis 3, 20 nichts anderes beschreiben wolle als nur die allgemeine Sündhaftigkeit. Das tut er direkt nur bis Röm. 2, 4. In 3, 9 b greift er nachher diesen Gedanken wieder auf, wobei προητιασάμεθα deutlich zeigt, daß ein vorher abgebrochener Gedankengang erneut aufgenommen wird. [14] Von 2, 5 bis 3, 9 a aber ist (allerdings auf dem Hintergrund des Themas von 1, 18) die Rede von der jüdischen Auffassung der Rechtfertigung, die — als schriftgemäß! — dem Evangelium entgegensteht. Erst wenn dieses Hindernis beseitigt ist und Paulus den in Röm. 3, 8 erwähnten Vorwurf nicht mehr zu scheuen hat, kann das Evangelium nachher entfaltet werden. In Röm. 2, 5—29 ist also das Thema die Widerlegung der jüdischen Auffassung von der Rechtfertigung im Gericht, und in Röm. 3, 1—9 a folgt die daraus sich ergebende Frage, welches denn noch der Vorzug der Juden sei, wenn Gesetz und Beschneidung einen solchen nicht begründen. Hier kann ich mich nur mit dem Abschnitt Röm. 2, 5—29 befassen.

Der Kern der at.lichen Rechtfertigungslehre ist die Forderung des *Gehorsams*. Am Tage des Gerichts wird Gott einen jeden nach seinen Werken richten! [15] Nicht der Hörer, sondern

---

[14] Daß der Zusammenhang von Röm. 1, 18 ff. mit 2, 4 zu Ende geht, zeigt sich auch daran, daß die Entsprechung zum Weisheitsbuch (Sap. 13—15) nur bis Röm. 2, 4 geht. Von Röm. 2, 5 an geht Paulus auf den alttestamentlichen Gerichtsgedanken ein, wobei er sich m. E. auf Dt. 29—30 stützt.

[15] Röm. 2, 6.

der Täter des Gesetzes wird gerechtgesprochen.[16] Auch das AT weiß von einer Scheidung der Menschen im Gericht, aber von einer solchen nach der Norm der Gesetzeserfüllung. Das theologisch Bedeutsame ist nun, daß Paulus diesen Gedanken radikal ernst nimmt. Das Gesetz verlangt Gehorsam — gewiß! Wenn Gott aber allein nur nach dem Gehorsam fragt, dann wird es im Gericht *kein Ansehen der Person* geben. Keiner wird gerechtfertigt, bloß weil er Jude ist. Auch der Jude wird — trotz seiner Beschneidung — verurteilt, so er Uebertreter ist, wogegen anderseits ein Heide, wenn er des Gesetzes Forderung erfüllt hat, Gerechtsprechung erwarten darf. Die Folgerung «ohne Ansehen der Person» hebt den Vorzug des Judentums auf. Richtet Gott ohne Ansehen der Person, dann verläuft die Scheidung im Gericht nicht mehr dort, wo der Jude sie erwartet: zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen, sondern es besteht für Juden *und Heiden* die gleiche Hoffnung und die gleiche Ankündigung des Zornes über den Ungehorsam. Schon nach der eigentlichen Absicht des ATs muß also die Scheidung der Menschen so verlaufen, wie sie auch gemäß dem Evangelium verläuft, und Paulus versäumt nicht, das durch wörtliche Wiederholung der Formulierung von Röm. 1, 17 in 2, 9 und 2, 10 zu bestätigen: «Den Juden zuerst und auch den Griechen.»

Hinsichtlich der Scheidung im Gericht gelingt es also, durch ein radikales Ernstnehmen der at.lichen Gehorsamsforderung die Uebereinstimmung von at.licher und evangelischer Botschaft zu erweisen *und den jüdischen Vorzugsgedanken auszuschließen.*

Es besteht aber noch eine andere Schwierigkeit. Das AT fordert, wie gesagt, den vollen Gehorsam. Zur Widerlegung des jüdischen Vorzugsbewußtseins mag es uns recht erscheinen, wenn diese Forderung in ihrem ganzen Ernst deutlich gemacht wird. Aber dann möchten wir erwarten, daß Paulus sagt: Dieser Gehorsam ist unmöglich, also gilt er jetzt nicht mehr als Gerichtsnorm, und an seine Stelle tritt das Evangelium. Statt dessen aber bestätigt er diese Norm mit allem Nach-

[16] «Hörer» des Gesetzes sind die Juden, weil sie das Gesetz aus der Vorlesung im Synagogengottesdienst kennen. Daher ist hier hören = kennen.

druck. Er stellt dem Juden, der das Gesetz übertritt, sogar Heiden gegenüber, die als Täter des Gesetzes gerechtgesprochen werden. Die Meinung, daß er hier nur hypothetisch rede — «wenn es solche Gerechte gäbe ...» —, ist nach dem Wortlaut des Textes nicht begründet. Sie scheitert schon daran, daß das AT für Paulus Heilige Schrift ist, deren Verheißung gilt. [17] Ja, wenn es diese Täter des Gesetzes nicht gäbe, wie könnte er das vorausschauend von ihnen sagen, daß sie dereinst die jüdischen Uebertreter richten werden? [18] Die Annahme, es sei alles nur hypothetisch gemeint, würde überdies die Hauptschwierigkeit nicht lösen, die darin besteht, daß das Gericht nach der Norm der Gesetzeserfüllung hier nicht weniger ausschließlich gemeint ist als die zuvor in Röm. 1, 16—18 erwähnte Scheidung zwischen den Menschen unter dem Zorn Gottes und den aus Glauben Gerechten. *Jeder* Mensch wird nach seinen Werken gerichtet werden. [19] Wenn dieses Gericht ohne Ansehen der Person für alle erfolgt, dann kann es nicht daneben noch eine Gerechtsprechung der Glaubenden geben. So stehen sich zwei Aussagen gegenüber. Das AT sagt:

Nur der Täter des Gesetzes wird gerechtgesprochen.

Und die Glaubensgerechtigkeit sagt:

Nur der Glaubende wird gerechtgesprochen.

Jeder Versuch, diese beiden Sätze auf zwei verschiedene Gerichtsakte zu beziehen, scheitert an der Ausschließlichkeit beider und führt zu unlösbaren Widersprüchen. Anderseits begegnet der Gedanke, es könnten diese beiden Sätze ein und dieselbe Realität bezeichnen (die hier nur aus at.licher und dort aus nt.licher Sicht beschrieben wird), in der protestantischen Theologie zum vorneherein einem starken Mißtrauen, besteht doch bei einer solchen Identifikation die Gefahr, daß

---

[17] Das AT enthält beides, die Aussage, daß nur der Gerechte leben wird, und die Verheißung, daß Gott die Auswahl Israels retten wird. Daher kann für Paulus kein Zweifel sein, daß es dereinst Gerechte geben wird, die im Gericht gerettet werden. Schon das AT kündet an, wie das scheinbar Unmögliche doch möglich ist: Gott selber wird sein Volk gerecht machen (Dt. 30, 6; Jer. 31, 31; Hes. 36, 26—27).

[18] Röm. 2, 27. Paulus wendet hier den Gedanken von Sap. 3, 1—6, daß die Gerechten dereinst über die Ungerechten richten werden, gegen die Juden selber an.

[19] Röm. 2, 11—13.

die Werkgerechtigkeit mit dem Ziel der Selbstheiligung auf diesem Wege wieder neu in Kraft gesetzt würde: Denn nicht mehr das Werk Christi, sondern das eigene Werk des Menschen erschiene wieder als die Voraussetzung der Rechtfertigung vor Gott, und der Glaube wäre nichts anderes mehr als nur die höchste Leistung des Menschen, die zu allen seinen andern Werken noch hinzutreten würde als das größte, seine Selbstheiligung vollendende Werk. Eine solche, das Werk Christi im Grund verleugnende Auslegung [20] müßte mit Recht abgelehnt werden. Aber es ist zu sagen, daß die Beziehung der beiden genannten Sätze auf denselben Gerichtsakt Gottes nur dann zu solchem Mißverständnis Anlaß geben kann, wenn diese Sätze aus ihrem Zusammenhang mit der Offenbarungsgeschichte gelöst und naturrechtlich verstanden werden. Wo der Tatsache Rechnung getragen ist, daß «Werkgerechtigkeit» und «Glaubensgerechtigkeit» nicht nur zwei Gradstufen der Vollkommenheit bezeichnen, sondern den Gegensatz zweier Zeiten — des alten Aeon, der unter dem Gesetz der Sünde und des Todes lebt [21], und des neuen Aeon in Christus —, da ist es nicht mehr möglich, die Glaubensgerechtigkeit als die Ueberhöhung der Werkgerechtigkeit zu verstehen. Was auf der Werkgerechtigkeit aufbaut, gehört dem alten Aeon an und vergeht, Leben aber ist nur aus der Glaubensgerechtigkeit, die von Gott her kommt. [22] Deshalb könnte der Satz, daß die Glaubensgerechtigkeit die Erfüllung des Gesetzes sei, nur den Sinn haben, daß nicht unser eigenes Werk, sondern das Werk Christi die Erfüllung des Gesetzes ist und «unsere Gerechtigkeit» nichts anderes wäre als das Leben in Christus. Daß Paulus tatsächlich das Leben in Christus, bzw. im Geist, als den von Gott geforderten Gehorsam erkannt hat, ließe sich durch zahlreiche Stellen belegen. [23] Vor allem müßte hier die paulinische

---

[20] Es wäre dies die von den «Judaisten» des Galaterbriefes vertretene Auffassung, vgl. Gal. 2, 21.

[21] Röm. 5, 12 ff.; 6, 1—11.

[22] Röm. 5, 18 ff.; 9, 30 ff.

[23] Nach Röm. 3, 21 ist die Glaubensgerechtigkeit, die jetzt ohne Gesetz offenbar wird, dieselbe, die «bezeugt ist durch das Gesetz und die Propheten», so auch Röm. 3, 31: «Heben wir das Gesetz auf durch den Glauben? Nein, sondern wir richten das Gesetz auf.» In Röm. 8, 3—4 heißt es: «Was dem Gesetz unmöglich war, worin es zu schwach war wegen des Fleisches,

Lehre von der Heiligung beachtet werden.[24] Als die von Gott Geheiligten sind die Christen zugleich Heilige (ἅγιοι). Die Werke, die Gott ihnen zuvor bereitet hat, sind ihre Werke, die in ihrem Wandel zu vollbringen sie ermahnt werden.[25] Sie sind nun nicht mehr Knechte der Sünde, sondern Knechte Gottes, welche Frucht haben, die zur Heiligung führt im Blick auf das ewige Leben.[26]

Kann also der «Dienst des Geistes» in Christus als der wahre Gehorsam angesehen werden, so wäre es an sich möglich, die Aussagen über die Täter des Gesetzes in Röm. 2, 5—29 auf die Gemeinde Christi zu beziehen. Der eine Akt der Scheidung der Menschen im Gericht kann sowohl at.lich wie nt.lich verstanden werden — so, daß nur die Täter des Gesetzes, und so, daß nur der Glaubende gerechtgesprochen wird. Die prägnanteste Formulierung der innern Einheit beider Sätze ist der Ausdruck ὑπακοὴ πίστεως, Glaubensgehorsam, den Paulus gerade im Römerbrief verwendet.[27] Nun redet Paulus aber in Röm. 2, 5 ff. vom at.lichen Gerichtsgedanken, dessen radikale Gehorsamsforderung er gegenüber der jüdischen Auffassung geltend macht, und die Gerechten, wie sie hier als Täter des Gesetzes beschrieben werden, sind also zu verstehen als das endzeitliche Gottesvolk im Sinne der at.lichen Gerichtserwartung — wobei eben gezeigt werden soll, daß nach dieser Erwartung nur der volle Gehorsam Gerechtsprechung erwarten darf, und daß Juden und Heiden gleiche Hoffnung haben, weil vor Gott kein Ansehen der Person ist. So möchte ich sagen: Die in Röm. 2, 5—29 beschriebenen Täter des Gesetzes sind zu ver-

---

das tat Gott... auf daß die Gerechtigkeitsforderung des Gesetzes erfüllt würde unter uns, die wir nicht mehr nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist.» Vgl. auch die Aussagen über die ἀγάπη Röm. 13, 10 und Gal. 5, 14, sowie die Gegenüberstellung der Werke des Fleisches und der Frucht des Geistes Gal. 5, 19 ff.

[24] Hierzu insbesondere die Untersuchung von Ernst Gaugler, Die Heiligung im Zeugnis der Schrift, Bern 1948.

[25] Eph. 2, 10; vgl. Phil. 2, 12—15; 2. Kor. 7, 1.

[26] Röm. 6, 12—22.

[27] Röm. 1, 5; 16, 26; vgl. auch 1. Thess. 1, 3: ἔργον τῆς πίστεως, κόπος τῆς ἀγάπης, ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος. Man beachte auch die parallele Aussage 1. Kor. 7, 19 — Gal. 6, 15, wo der Sinn der Beschneidung im Halten der Gebote, bzw. in der neuen Kreatur in Christus erkannt wird.

stehen als das *endzeitliche Eigentumsvolk des ATs, und zwar so, wie dieses Volk sich im Licht des paulinischen Verständnisses der at.lichen Gerechtigkeitsforderung darstellt, und nicht im Sinn der überlieferten Auffassung.* Nur auf Grund von Vergleichen mit andern nt.lichen Aussagen kann dann noch beigefügt werden, daß Paulus seine Auslegung der at.lichen Gerichtsbotschaft bis zu jener Grenze des Verständnisses führt, wo es möglich ist, im Volk des Neuen Bundes dieses at.liche Eigentumsvolk wieder zu erkennen, ohne daß dies hier aber ausdrücklich gesagt wäre, da Paulus sich ganz an das Thema des Abschnittes hält, entgegen der jüdischen Interpretation der Gesetzesforderung deren ursprüngliche Absicht erkennen zu lassen.

Nun können wir die logische Gliederung des Abschnitts erkennen: In Vers 5—6 wird der at.liche Gerichtsgedanke aufgegriffen. In dreimaliger Wiederholung prägt Paulus alsdann seine Auffassung von der Scheidung im Gericht allein nach der Norm des Gehorsams ein (Vers 7—8, 9—11, 12—13), mit dem Ergebnis, daß *Juden und Heiden* sowohl bei den Geretteten wie bei den Gerichteten sein werden (Vers 9—10). Die überlieferte jüdische Auffassung ist dadurch in folgenden Punkten durchbrochen:

1. Nicht nur Juden, sondern auch Nichtjuden werden gerettet (Vers 10).
2. Anderseits werden nicht bloß Heiden, sondern auch Juden verurteilt, wenn sie Uebertreter sind (Vers 9 und 12).
3. Werden auch Unbeschnittene gerechtgesprochen, dann erscheint die Beschneidung als Siegel der Verheißung in Frage gestellt.

Um dem zu erwartenden Widerspruch zu begegnen, muß Paulus auf diese drei Punkte noch besonders eintreten:

Vers 14—16 handelt daher von jenen Heiden, die im Gegensatz zur jüdischen Erwartung gerechtgesprochen werden.

Vers 17—24 handelt von den Juden, die wider ihre Erwartung als Uebertreter gerichtet werden.

Vers 25—29 zeigt endlich, daß auch der Unbeschnittene, wenn er Gottes Forderung erfüllt, Erbe der Verheißung ist und zum Eigentumsvolk gehört, dessen Zeichen die Beschneidung ist.

Nun zur Exegese von Vers 14—16:

Vers 14 ist durch ὅταν γάρ mit dem Vorangehenden verknüpft, daher sind die ἔθνη, welche tun, was das Gesetz verlangt, Täter des Gesetzes, wie sie in Vers 13 genannt werden. ἔθνη bezeichnet hier deutlich solche, die das Gesetz nicht haben, im Gegensatz zu denjenigen, die unter dem Gesetz sind, also Gojim, Nichtjuden, im Gegensatz zu den Juden. Die Wortbedeutung von ἔθνη ist nicht immer dieselbe. Das Wort ἔθνη heißt, ohne heilsgeschichtliche Akzentuierung, ganz einfach «die Völker» einschließlich des jüdischen.[28] Akzentuiert bedeutet ἔθνη aber die Völker im Gegensatz zu dem einen «Volk Gottes», zu den Juden. Diese aus dem AT übernommene Wortbedeutung ist auch im NT noch die vorherrschende. Bereits taucht aber schon eine dritte, noch engere Bedeutung auf, die sich daraus ergibt, daß die Christen sich als das wahre Volk Gottes verstehen und also, in sinnvoller Anwendung der vorerwähnten at.-lichen Unterscheidung, die ἔθνη als die Heiden im Gegensatz zu den Christen ansehen. An die Stelle der Zweiteilung Judaei et Gentes tritt die Dreiteilung Judaei, Christiani atque Pagani. Die Verwendung des Wortes ἔθνη in dieser letzteren Bedeutung ist im NT allerdings noch verhältnismäßig selten.[29] Paulus verwendet ἔθνη fast ausschließlich in der alttestamentlichen, bzw. rabbinischen Bedeutung des Gegensatzes Juden — Nichtjuden (Gojim), aus diesem Grunde kann er auch die Christen nichtjüdischer Herkunft weiterhin als ἔθνη bezeichnen, wie er anderseits die Judenchristen noch Juden nennt.[30] Im Römerbrief, wo ἔθνη mehr als zwanzig Mal vorkommt, ist dieser Sprachgebrauch durchgehend festzustellen. Es findet sich keine einzige Stelle, wo ἔθνη die Heiden in betontem Gegensatz zu den Christen meint, vielmehr bezeichnet der Ausdruck entweder allge-

---

[28] Zur Wortbedeutung von ἔθνη vgl. Art. ἔθνος in ThWBzNT, Bd. II, S. 366 ff. (K. L. Schmidt).

[29] 1. Kor. 5, 1; 12, 2; 1. Thess. 4, 5 (diese Stelle zeigt deutlich, wie die Beziehung der ἔθνη auf nichtchristliche Heiden entstanden ist. Es handelt sich hier um ein Zitat aus Jer. 10, 25 und meint dort alle Nicht-Israeliten, kann nun aber aus inhaltlichen Gründen nur mehr auf die nichtchristlichen Heiden bezogen werden).

[30] Außerhalb des Römerbriefes werden die Heidenchristen als ἔθνη bezeichnet Gal. 2, 11—14; Eph. 3, 1; Eph. 4, 27 (K al sy); 1. Tim. 2, 7. Judenchristen als Juden Gal. 2, 11 ff.

mein die Nichtjuden, oder dann speziell die Heidenchristen.[31] In Röm. 2, 14 ist, wie gesagt, allgemein von Nichtjuden die Rede, da der Gegensatz ἀνόμως — ἐν νόμῳ zugrunde liegt, was auch für die beiden andern Begriffspaare «Juden — Griechen» und «Beschnittene — Unbeschnittene» zutrifft.[32] Der Zusammenhang ergibt freilich, daß nicht an alle Nichtjuden gedacht ist, sondern an diejenigen, die tun, was das Gesetz verlangt. Sie sind identisch mit jenen Griechen, die nach Vers 10 das Gute wirken, und mit jenen Unbeschnittenen, die nach Vers 27 das Gesetz halten.

Der Ausdruck τὰ τοῦ νόμου in Vers 14 wird neuerdings von einigen so ausgelegt, als sei nur gemeint: «*Einiges* von dem, was das Gesetz befiehlt». Paulus würde also nur sagen, daß es Heiden gibt, die gelegentlich einmal im konkreten Fall etwas tun, was zufällig auch mit einer bestimmten Forderung des Gesetzes zusammenstimmt, z. B. mit dem Gebot, daß man seine Eltern ehren soll; und wer auf solche Weise faktisch dem Buchstaben genügte, wäre alsdann in dem betreffenden Fall Täter des Gesetzes.[33] Aber abgesehen davon, daß eine solche Auffassung vom Tun des Gesetzes eine kasuistische Denkweise voraussetzt, die Paulus fremd ist, bestehen hier unlösbare Schwierigkeiten. Gewiß erfüllen alle Menschen gelegentlich einzelne Vorschriften des Gesetzes. Das gilt aber nicht nur für die Heiden, sondern mindestens ebensosehr auch für jene Juden, die in unserem Abschnitt als bloße «Hörer» des Gesetzes angeklagt sind. Die Gegenüberstellung von «Hörern» und «Tätern» hätte also gar keinen Sinn. Ja, wenn Röm. 2, 14 kasuistisch zu verstehen wäre, so würden sich die Juden durch solche gelegentlichen Werke der Heiden schwerlich in ihrem

---

[31] Röm. 1, 6: «... unter allen Heiden, zu denen auch ihr gehört»; Röm. 1, 13: «... unter euch ..., wie bei den übrigen (τοῖς λοιποῖς) Heiden»; Röm. 11, 13: «Euch aber, den Heiden, sage ich ...»; Röm. 16, 4: «... alle Gemeinden der Heiden».

[32] Da Heide im heutigen deutschen Sprachgebrauch allgemein nur noch den Sinn von paganus (Heide im Gegensatz zum Christen) hat, würde sich bei der Uebersetzung von ἔθνη eine größere Differenzierung empfehlen (Völker, Nichtjuden, Heidenchristen, Heiden). In Röm. 2, 14 würde «Nichtjuden» dem Wortsinn entsprechen.

[33] So z. B. B. Weiß, A. Nygren. Dagegen schon mit guten Gründen W. Mundle (Theologische Blätter, 1934, Nr. 9).

Gesetzesstolz widerlegt sehen, kann man doch den ernsten Vertretern des Judentums nicht wohl bestreiten, daß sie, wenn es um die Befolgung einzelner Vorschriften geht, alle andern übertreffen. Der Gegensatz von «Hörern» und «Tätern» des Gesetzes ist nur dann sinnvoll, wenn mit dem Tun des Gesetzes der volle Gehorsam im Unterschied zu aller Kasuistik gemeint ist. Da es sich im ganzen Abschnitt von Vers 5 an um die Scheidung im Gericht handelt, ist an etwas anderes gar nicht zu denken. Dem vollen Gehorsam, der zur Rechtfertigung führt, entspricht in Vers 7 die ὑπομονή, die Beständigkeit im Trachten nach der himmlischen δόξα.[34] In Vers 10 der Lobpreis derer, die das Gute wirken und dafür der endzeitlichen δόξα, τιμὴ καὶ ἀφθαρσία teilhaftig werden.[35] In Vers 13 die Wendung: Nur die Täter des Gesetzes werden gerechtgesprochen, womit nur das ganze Werk gemeint sein kann.[36] Den gleichen Sinn hat auch das singularische τὸ ἔργον τοῦ νόμου in Vers 15. Ein bloß gelegentlicher Gehorsam ist eigentlich Ungehorsam und könnte unmöglich «das Werk des Gesetzes» heißen. τὸ ἔργον τοῦ νόμου ist das vom Gesetz geforderte Vollwerk. In Vers 25 heißt es: Wenn du das Gesetz hältst (πράσσῃς)...., was hier den Gegensatz zum Verhalten des Uebertreters bezeichnet und also ebenfalls den Sinn der Gesetzeserfüllung heben muß. In Vers 26 folgt der gefüllte Ausdruck τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ. der nur den vollen Gehorsam bedeuten kann. Etwas überraschend ist der Plural τὰ δικαιώματα, da Paulus sonst für das Vollwerk singularische Wendungen vorzieht. Kurz vorher, in Röm. 1, 32, ist jedoch δικαίωμα für eine einzelne, bestimmte Satzung Gottes

[34] δόξα, τιμή, ἀφθαρσία haben bei Paulus spezifisch messianische Bedeutung. Die δόξα gebührt Gott bzw. Christus, und nur im Blick auf die Zugehörigkeit zu ihm dann auch seiner Gemeinde. Vom fleischlichen Menschen wird dagegen Röm. 1, 23 und 3, 23 gesagt, daß er keine δόξα hat. δόξα gibt es nur, wo Gott selber verherrlicht, Röm. 8, 30; 11, 32; 11, 36; 1. Kor. 2, 7 f.; 2. Kor. 1, 20. — Vgl. A. W. Meyer (Komm. z. Römerbrief, 5. Aufl. 1872) zu Röm. 2, 7.

[35] Das Verbum ἐργάζομαι für das von Gott geforderte Handeln wird auch Kol. 3, 23 gebraucht, und zwar in bezug auf die Christen. Auch sonst zeigt Kol. 3, 23—25 auffallende Uebereinstimmung mit Röm. 2, 10—11.

[36] Vgl. E. Gaugler, Der Brief an die Römer, I, 1945, zu Röm. 2, 13: «... Die Forderung Gottes ist unerbittlich auf das unabdingbare Vollwerk gerichtet: ‚Verflucht, wer nicht die Worte dieses Gesetzes erfüllt, sie zu tun' (Dt. 27, 26).»

gebraucht, so daß der Singular hier mißverständlich sein könnte. Möglicherweise handelt es sich in Vers 26 sogar um ein Zitat aus Dt. 30, 16, wo die Wendung φυλάσσεσθαι τὰ δικαιώματα für den vollen Gehorsam steht. Auch τὸν νόμον τελοῦσα in Vers 28 bedeutet das Vollbringen dessen, was das Gesetz als Ganzes verlangt. Dieser Ausdruck ist kennzeichnend für die nicht-kasuistische Denkweise des Paulus; er will nicht eine Summe von Einzelwerken, sondern er fordert, daß des Gesetzes τέλος, seine eigentliche Zweckabsicht, erfüllt werde. Das Tun des Gesetzes hat nach diesen Stellen im ganzen Abschnitt von Vers 5 an die Bedeutung des vollen Gehorsams, den Gott verlangt; τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν in Vers 14 ist zudem durch γὰρ mit dem vorangehenden Satz verbunden und kann nicht ein anderes «Tun» meinen als das in Vers 13 genannte, das zur Rechtfertigung führt. Demnach kann in Vers 14 nur das Vollwerk des Gesetzes gemeint sein. Der Ausdruck ποιεῖν für das Halten des Gesetzes ist überdies alttestamentlich und hat (z. B. in Dt. 29 bis 30) dort den Sinn des vollen Gehorsams. [37]

Die Crux unserer Stelle Vers 14 ist der Ausdruck φύσις. Was heißt hier «von Natur»? Die klassische, naturrechtliche Auslegung setzt φύσις = νόμος τῆς φύσεως und bezieht dann auch das Reflexivpronomen ἑαυτοῖς auf diesen überpersönlichen Naturnomos, so daß sich folgende Paraphrase ergibt: «Wenn (die) Heiden, welche das (mosaische) Gesetz nicht haben, *durch das Naturgesetz* vollbringen, was das (mosaische) Gesetz verlangt, dann ist denjenigen, welche das (mosaische) Gesetz nicht haben, *die Natur* Gesetz.» Dieses Naturgesetz müßte sich dann notwendig in allen Heiden, ja in allen Menschen geltend machen, auch in den Juden, die ebenfalls an der menschlichen Natur Anteil haben. [38] Aber die Gleichung φύσις = νόμος τῆς φύσεως

---

[37] In Röm. 2, 14 könnte sogar eine Reminiszenz aus Dt. 29, 28 vorliegen: ποιεῖν πάντα τὰ ῥήματα τοῦ νόμου. — Vgl. anderseits Röm. 3, 12 über die Menschen unter dem Zorn Gottes!

[38] Diese Feststellung ist nicht unwichtig, denn überall, wo im Judentum und in der Kirche der Begriff der lex naturalis aufgenommen worden ist, stellte sich sogleich die Frage nach dem Verhältnis dieses Gesetzes zum geoffenbarten Gesetz, so z. B. schon bei Philo. Das Fehlen jeder solchen Problematik (warum es denn für das Volk des Alten Bundes nicht genügte, dem Naturgesetz zu folgen, wenn es doch für die Heiden genügt) ist ein gewichtiges Indiz, daß Paulus jeder Naturrechtsgedanke fernliegt.

ist wohl statthaft in der stoischen Philosophie, weil dort die Natur mit der Gottheit identifiziert wird; hier aber kann sie durch nichts begründet werden. Das Reflexivpronomen ἑαυτοῖς läßt vielmehr erkennen, daß hier nicht von einer überpersönlichen (All)Natur die Rede ist. Es heißt nicht, «die *Natur* ist ihnen Gesetz», sondern es heißt, «sie — nämlich diese bestimmten ἔθνη — sind *sich selber* Gesetz». Also handelt es sich um Autonomie, Selbstbestimmung, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes.[39] Der Begriff der Autonomie bezeichnet die Freiheit der Entscheidung im Gegensatz zu jeder überpersönlichen Nötigung. Das ist hier um so mehr zu beachten, als φύσις in der spätantiken Naturrechtsphilosophie φύσις ἀναγκαία ist, naturhafte, ja schicksalhafte Nötigung, welcher der Mensch wie der ganze Kosmos unterworfen ist; φύσις steht hier außerdem betont in Gegensatz zu νόμος; es handelt sich um eine Antithese, die noch unterstrichen wird durch die zweimalige Aussage, daß diese ἔθνη das Gesetz nicht haben.[40] In der stoischen Naturrechtsphilosophie ist φύσις aber nicht Gegensatz zu νόμος, der νόμος gilt dort vielmehr als ein Teil der φύσις. Schon der antithetische Gebrauch von φύσις als Gegensatz zu νόμος schließt m. E. eine Abhängigkeit vom stoischen Naturrrechtsbegriff aus.[41]

---

[39] ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος ist auch nicht zu übersetzen: «Sie haben in sich das (überpersönliche) Gesetz», was hier wegen dem μὴ ἔχοντες νόμον ausgeschlossen ist und im Griechischen auch anders ausgedrückt würde.

[40] μὴ ἔχοντες νόμον entspricht zudem dem ἀνόμως in Vers 12. Der Sinn ist also: Sie sind ohne Gesetz; sie haben kein Gesetz.

[41] Eine in diesem Zusammenhang beachtenswerte Verwendung des Begriffs φύσις findet sich bei Philo von Alexandrien, auf die Walther Völker aufmerksam macht (Fortschritt und Vollendung bei Philo ..., 1938, S. 156). Philo kennt zwar auch die philosophische Auffassung, derzufolge die φύσις die allgemeine Grundlage alles Tugendstrebens ist. Aber von seinem at.-lichen Denken her kommt er dann zu einer Umprägung des Begriffs, die eine völlig andere Bedeutung ergibt: φύσις ist nicht mehr die natürliche Grundlage der Tugend, sondern die dem Gerechten von Gott geschenkte Vollkommenheit. «Wie man sieht, übernimmt Philo einen Terminus aus der platonisch-aristotelischen Philosophie, deutet ihn aber um, indem er ihn von seiner jüdisch frommen Haltung aus als ein göttliches Gnadengeschenk auffaßt» (Völker). Auch dieses Beispiel zeigt, daß es nicht angeht, aus der bloßen Erwähnung der φύσις schon auf ein bestimmtes philosophisches System zu schließen.

Wer schon an eine überpersönliche Natur denken will, darf nicht vom stoischen Naturbegriff ausgehen [42], vielmehr sollte der Zusammenhang mit der nt.lichen Anthropologie gewahrt bleiben. In diesem Fall würde man aber auf den von *Augustinus* begangenen Weg gedrängt, diese φύσις nicht in der «sarkischen» Natur des Menschen zu sehen, sondern in der Natur des wiedergeborenen Menschen. Daß die σάρξ dem Gesetz Gottes widerstrebt, ist ja eindeutig die paulinische Auffassung. Anderseits gebraucht Paulus für das neue Leben in Christus Ausdrücke wie καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, so daß an und für sich auch von einer φύσις dieses neuen Menschen die Rede sein könnte.

Eine verfängliche Bestätigung dieser Auslegung dürfte dann auch darin gefunden werden, daß die einzige Stelle im NT, wo (vermutlich schon unter griechischem Einfluß) von einer überpersönlichen φύσις die Rede ist, unzweifelhaft die in Christus erneuerte Natur gemeint ist: 2. Petr. 1, 4 «... daß ihr teilhaftig werdet der göttlichen Natur (φύσις), so ihr fliehet die vergängliche Lust der Welt (κόσμος).»

Allein weil in Röm. 2, 14, wie erwähnt, aus φύσει geschlossen wird, daß diese Nichtjuden «sich selber» Gesetz sind, ist hier nicht an eine überpersönliche Natur zu denken. Wenn φύσει bedeutet, daß sie sich selber Gesetz sind, so ist zu übersetzen: «von sich aus», d. h. als ἔθνη, als Nichtjuden — nun ut homines, sed ut gentes (Bengel). [43] Die Richtigkeit dieser Auslegung wird bestätigt durch den sonstigen Gebrauch von φύσις bei Paulus. In Gal. 2, 15 heißt es: «Wir, die wir von Natur (φύσει) Juden sind und nicht Sünder aus den Heiden.» Mit φύσει wird hier nicht das allgemein Menschliche, sondern die individuelle Sonderart der Juden bezeichnet. Die gleiche Betonung der Eigenart ist in Röm. 2, 26 gemeint, wo der von Natur Unbeschnittene dem Beschnittenen gegenübergestellt wird. φύσει meint die Eigenart des Nichtjuden gegenüber dem Juden. In Gal. 4, 8

[42] Um so mehr, als dieser im NT keine Parallelen hat und dem Apostel die stoische Identifikation von Gott und Natur (die der Gleichung lex naturae = lex divina zugrunde liegt) nicht ohne zwingende Gründe zugemutet werden darf.

[43] Bengel (Gnomon) konstruiert in Röm. 2, 14 μὴ νόμον ἔχοντα φύσει, ... «welche von Natur das Gesetz nicht haben», was sprachlich möglich wäre, aber unwahrscheinlich wegen der bei Paulus so nicht üblichen Wortstellung.

wird von den Abgöttern gesagt, daß sie — im Gegensatz zu Gott — ihrer Natur nach (φύσει) nicht Götter seien. Auch hier meint φύσει «in ihrer besonderen Art». Man könnte übersetzen: «Götter, die an sich gar keine Götter sind». In Eph. 2, 3 heißt es von den Christen, daß sie zuvor «von Natur Kinder des Zornes waren».[44] Da die Meinung ist, daß sie es jetzt nicht mehr sind, kann φύσει nur den vormaligen, jetzt abgelegten Zustand bezeichnen: Als Sünder, als Heiden, waren sie Kinder des Zornes. Der gleiche Sinn ergibt sich auch aus den nicht zahlreichen sonstigen Stellen, wo φύσις vorkommt. Paulus gebraucht das Wort stets antithetisch zur Kennzeichnung der individuellen Eigenart. Was der Jude, der Unbeschnittene, der Sünder, der Mann, der Christ *als solcher* tut, das tut er φύσει, und was er *als solcher* ist, das ist er φύσει. Da φύσις bei Paulus durchgehend diese Bedeutung erkennen läßt[45], spricht alles dafür, daß φύσει in Röm. 2, 14 ebenfalls so zu verstehen ist. Der Sinn ist also: Wenn ἔθνη, welche das Gesetz nicht haben, als solche, d. h. als ἔθνη, das vom Gesetz verlangte Werk vollbringen, dann sind sie, als die das Gesetz nicht haben, sich selber Gesetz. Das

---

[44] Vgl. hierzu die Beschreibung des Heidentums in Sap. 13, 1: Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία. Auch Stellen wie Eph. 2, 3 und Sap. 13, 1 müßten verbieten, Röm. 2, 14 auf alle Menschen zu beziehen.

[45] φύσις findet sich noch in 1. Kor. 11, 14 und meint hier das eigene Empfinden der Angesprochenen für das Schickliche, wie sich aus 11, 3 ergibt: ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε, πρέπον ... und auch aus den Ausdrücken ἀτιμία und δόξα in 11, 14. φύσις ist also auch hier antithetisch gebraucht. Nachdem Paulus zuerst seine Anweisung vorgebracht hat, appelliert er an die eigene Empfindung der Angesprochenen für das, was sich ziemt. — So richtig bei Meyer, 1. Kor., 5. Aufl. 1870. — φύσις kann auch das Herkommen im Gegensatz zur Gesetzgebung meinen. Nicht zumutbar ist dem Apostel die naturgesetzliche Auffassung der Stelle, als ob er hätte sagen wollen, die Männer hätten von Natur kurzes, die Frauen langes Haar. — Auch in Röm. 11, 24 bezeichnet φύσις die Eigenart. «Wenn du aus dem Oelbaum, der ‚nach seiner Art' ein wilder ist, bist abgehauen und entgegen deiner Art (d. h. als wilder und nicht als guter Zweig) in den guten Oelbaum eingepflanzt wirst, um wieviel mehr werden die nach ihrer Art dem guten Oelbaum zugehörenden Zweige diesem ihrem eigenen Oelbaum eingepfropft werden.» φύσις ist also die besondere Art, derzufolge ein Zweig ein «wilder», der andere ein guter ist. — Adjektivisch bedeutet φυσικός Röm. 1, 26 das der Frau als Frau, bzw. dem Mann als Mann angemessene Verhalten.

ist die Bedeutung, die sich uns zuvor bereits aus dem Zusammenhang von φύσει und ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος ergeben hat.[46]

Nicht ganz von der Hand zu weisen wäre immerhin noch eine andere Erklärung von φύσει. In der griechischen Sprache bilden die beiden Begriffe φύσις und νόμος eine sehr häufig verwendete Antithese. Der Philologe *Heinimann* bezeichnet diese Antithese geradezu als «das gebräuchlichste Schlagwort für zwei unvereinbare Gegensätze».[47] Da hier diese Antithese vorliegt: μὴ νόμον ἔχοντα — φύσει ... ποιῶσιν, und anzunehmen ist, daß der Grieche beim Anhören dieser Stelle φύσει unwillkürlich als Antithese zu νόμον verstand, ist es durchaus möglich, daß schon der Apostel selber es so gemeint hat; φύσει hätte dann etwa die Bedeutung «von selber», «ohne Gesetz», und würde (antithetisch) betonen, daß es sich um eine *gesetzesfreie* Erfüllung der göttlichen Forderung handelt. Wenn also Nichtjuden, «die das Gesetz nicht haben, *ohne Gesetz* vollbringen, was des Gesetzes Forderung ist, dann sind diese ... sich selber Gesetz». Für diese Deutung würde sprechen, daß Paulus im gleichen Satz zweimal nacheinander sagt: μὴ νόμον ἔχοντα — sie sind ohne Gesetz!

Zusammenfassend ist zum Ausdruck φύσει zu sagen, daß er hier entweder bedeutet: «von sich aus», «als solche», d. h. als ἔθνη im Gegensatz zu den Juden, oder aber «von selber», «ohne Gesetz». Für welche Bedeutung man sich entscheidet, ist Sache des Sprachgefühls; da der Sinn beider Auffassungen eigentlich der gleiche ist — nur der Akzent ist etwas anders —, dürfte sogar gesagt werden, daß beides in φύσει mitenthalten sein kann.

Beiläufig ist dann noch zu ergänzen, daß im ganzen NT nicht eine einzige Stelle ist, wo φύσις die Natur im Gegensatz zur Gnade bedeutet, also die «Natur» im heutigen theologischen Verständnis. Für das, was wir als Natur im Gegensatz zur Gnade bezeichnen, stehen im Neuen Testament hauptsächlich

---

[46] Der Hinweis, daß sie sich selber «Gesetz» sind, stellt die Uebereinstimmung mit Vers 13 her, demzufolge nur die Täter des Gesetzes gerechtgesprochen werden.

[47] Felix Heinimann, Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, 1945, S. 155.

die Begriffe σάρξ, κόσμος, αἰὼν οὗτος[48]. Diese Verschiedenheit dürfte daher kommen, daß das nt.liche Denken hierüber letztlich vom Gegensatz des alten und neuen Aeon ausgeht, wogegen der Gegensatz von «Natur und Gnade» doch wohl auf ein ontologisches Verständnis zurückweist. Wer wissen möchte, ob das NT eine lex naturalis kenne, müßte daher fragen, inwiefern von einer inhärenten Gesetzlichkeit der σάρξ, des κόσμος oder des αἰὼν οὗτος die Rede sein kann und ob diese als «Gesetz Gottes» verstanden werden darf.

In Röm. 2, 15 bestätigt das Relativum οἵτινες (quicumque, tales qui) erneut, daß nicht alle Heiden gemeint sind, sondern eine bestimmte Gruppe, die durch ein gemeinsames Merkmal gekennzeichnet ist: Es sind solche, die beweisen, daß ihnen das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben ist. τὸ ἔργον τοῦ νόμου bedeutet das dem Gesetz entsprechende, es erfüllende Handeln.[49] *Augustinus*, auch *Luther* haben dieses Werk identifiziert mit der Liebe Gottes, «die ausgegossen ist in unsere Herzen».[50] Da es ja nur Gott sein kann, der ihnen das Werk ins Herz geschrieben hat, spricht tatsächlich viel für diese Auslegung. Auch steht diese Stelle in offenkundiger Parallelität zu Röm. 2, 29, wo von der Beschneidung des Herzens im Geist die Rede ist, was wiederum auf das vermutlich dem ganzen Abschnitt Röm. 2, 5 ff. zugrunde liegende Kapitel Dt. 30 zurückweist. «Der Herr, dein Gott, wird dein Herz beschneiden und das Herz deiner Nachkommen, daß du den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebest, damit du lebest.»[51] Da die Liebe auch sonst als des Gesetzes Erfüllung bezeichnet wird, könnte Röm. 2, 15 durchaus diesen Sinn haben; γραπτόν erinnert an Jer. 38, 33 LXX, welche Stelle übrigens auch von den Rabbinen messianisch ausgelegt worden ist.[52] Da es sich um ein Werk handelt, kann der Sinn von γραπτόν nur sein: bewirkt, eingeprägt. Der es Bewirkende ist sicher Gott, gleich wie in der erwähnten Jeremia-Stelle. Da in Vers 14 und 15 von den gleichen ἔθνη die Rede ist, ergibt sich, daß deren eigenes

---

[48] Wo speziell vom «natürlichen Menschen» die Rede ist, stehen die Begriffe ψυχικός, ψυχή — 1. Kor. 2, 14; 15, 44; Jak. 3, 15; Jud. 19 — 1. Kor. 15, 45; Apk. Joh. 16, 3.

[49] Vgl. auch A. W. Meyer, Komm. z. Römerbrief, 5. Aufl. 1872, zu Röm. 2, 15. [50] Röm. 5, 5. [51] Dt. 30, 6. [52] Vgl. Mundle, a. a. O. Sp. 251.

«Tun», wie es in Vers 14 beschrieben ist, nach Vers 15 als von Gott gewirkt erscheint. Ihre Erfüllung des Gesetzes Gottes, um derentwillen sie als Täter gerechtgesprochen werden, ist das Werk, das Gott selber in ihren Herzen bewirkt — ihr gottgewirktes Tun. Diese Auffassung läßt sogar daran denken, daß nicht Dt. 30, 6, sondern Dt. 30, 14 die Grundlage unserer Textstelle sein könnte: «Nahe ist dir das Wort, in deinen Mund und in dein Herz ist es gelegt, so daß du darnach tun kannst.» [53] Nach der Interpretation, die Paulus dieser Stelle in Röm. 10, 8 gegeben hat, wäre dann der Glaube als das von Gott gewirkte Werk in uns zu verstehen. — Aber welches immer die theologischen Zusammenhänge von Röm. 2, 15 sein mögen, deutlich ist jedenfalls, daß die Gerechten von Röm. 2, 15 nicht durch eine Vielzahl von Werken aus eigener Kraft Täter des Gesetzes sind, sondern durch das innerliche Werk, das Gott selber an ihnen getan hat. [54]

Zu vielen Erklärungsversuchen gab Vers 15 b Anlaß: «Wobei ihr Gewissen es mitbezeugt und auch ihre Ueberlegungen, die gegenseitig anklagen und verteidigen.» Man hat aus diesem Satz «drei Zeugen» herausgelesen, welche beweisen sollen, daß die Heiden das Gesetz kennen [55], obschon hier vom Gesetz gar nicht die Rede ist. Das abwägende Prüfen und Vergleichen ist vielmehr ein Beweis, daß sie das Gesetz eben nicht kennen. [56] Sie müssen daher die verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens jeweils kritisch gegeneinander abwägen, wobei sie das Für und Wider (Verteidigung und Anklage) einer jeden zu ermessen haben und auch das Gewissen ihnen Beistand leistet. Paulus gibt hier eine sachlich zutreffende Beschreibung jenes geistlichen δοκιμάζειν, das nach seinen sonstigen Aussagen das Charakteristikum der christlichen Ethik ist. [57] Während der Heide nach Röm. 1, 28 einen ἀδόκιμος νοῦς hat, der untüchtig ist, den Willen Gottes zu erkennen, und während der Jude diesen Wil-

[53] ῥῆμα (LXX) ist hier das Gebot Gottes (Dt. 30, 11).

[54] Daß nach Röm. 2, 15 diesen ἔθνη nicht das Gesetz ins Herz geschrieben ist, sondern das Gesetzeswerk, muß angesichts der häufigen Mißachtung dieses Unterschiedes ausdrücklich gesagt werden

[55] So Kühl, Lietzmann u. a.

[56] So auch B. Weiß, Der Brief an die Römer, 1899, Anm. zur St.

[57] Zum Begriff δοκιμάζειν vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1946, S. 203.

len aus dem Gesetz wohl kennt, aber wegen der Sündhaftigkeit des Fleisches nicht tut, widerfährt dem Christen, indem er in Christus lebt, eine Wandlung seines Wesens durch die Erneuerung des νοῦς, so daß er nun prüfen (δοκιμάζειν) kann, «welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille». [58] Es ist dies die Gabe, in der bestimmten heilsgeschichtlichen Situation die rechte, Gott gefällige Entscheidung zu finden. Daß dieses δοκιμάζειν gemeint ist, zeigt sich aus der entgegengesetzten Aussage in Vers 18, wo vom Juden nun im Gegensatz zum Heiden gesagt wird, daß er *nach dem Gesetz* prüfe, was für und wider Gottes Willen sei (δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα ἐκ τοῦ νόμου), aber diesen Willen in der Unbeschnittenheit seines Herzens schände. Dieses δοκιμάζειν ἐκ τοῦ νόμου steht in so deutlichem Gegensatz zu dem Prüfen jener ἔθνη, die nach Vers 14—16 tun, was das Gesetz verlangt, weil Gott das Gesetzeswerk in ihr Herz gegeben hat, daß man von hier aus geradezu den Unterschied im Verhalten der jüdischen Uebertreter und der nichtjüdischen Täter darstellen könnte. Der Zusammenhang des δοκιμάζειν mit dem Gerichtsgedanken findet sich auch in der sachlichen Parallele Phil. 1, 9—11: «... daß eure ἀγάπη mehr und mehr zunehme in aller Erkenntnis und Erfahrung, damit ihr prüfen könnt, was für und wider Gottes Willen sei (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα), auf daß ihr lauter und unanstößig seid auf den Tag Jesu Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit durch Jesus Christus, zur Ehre (δόξα) und zum Lob (ἔπαινος) Gottes.» Auch nach dieser Stelle beruht das geistliche δοκιμάζειν nicht auf dem Gesetz (wie das jüdische δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα ἐκ τοῦ νόμου), sondern auf der ἀγάπη, die reich macht an Erkenntnis und Erfahrung zur Vollkommenheit auf den Tag des Gerichtes hin, und auch hier erscheint die ἀγάπη als von Gott gewirkt.

---

[58] Röm. 12, 2. — Beachtenswert ist der antithetische Charakter der Beschreibung von Röm. 12, 1 ff. zu Röm. 1, 18 ff. Nicht nur, daß dem ἀδόκιμος νοῦς in Röm. 1, 28 jetzt die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ entgegensteht. An die Stelle des heidnischen ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν tritt jetzt das παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν ... und an die Stelle des lügenhaften ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει tritt nun die λογικὴ λατρεία, d. h. der «wortgemäße» Gottesdienst im Sinne von Dt. 30, 14 und Röm. 10, 8.

Gewisse Schwierigkeiten bietet Vers 16 wegen der verkürzten Ausdrucksweise. Der Sinn ist aber deutlich: «... (was sichtbar werden wird) an jenem Tage, da Gott richten wird die verborgenen (Regungen) der Menschen nach meinem Evangelium durch Jesus Christus.» Erst im Gericht wird offenbar werden, daß diese ἔθνη nach dem Willen Gottes gehandelt haben. Daß es sich nur um Gerechtsprechung handeln kann, ergibt sich daraus, daß sie zuvor als Täter des Gesetzes beschrieben werden.

Was bedeutet dann aber «nach meinem Evangelium durch Jesus Christus»? *Lietzmann* meint, «daß Paulus hier unter εὐαγγέλιόν μου nicht speziell die Heilslehre vom Glauben, von der er den Römern ja noch nichts gesagt hat, sondern seine Gesamtverkündigung meint, deren ersten Teil ‚vom Zorne Gottes und dem Gericht nach den Taten' er jetzt noch vorträgt. Und zu dieser Gesamtverkündigung gehört auch bei Paulus ein Gericht nach den Taten». [59] Letzteres trifft allerdings zu. Man muß sogar sagen, daß keine Stelle im Neuen Testament ist, wo das Gericht einen andern Sinn hätte. Nur der Täter des Gesetzes wird leben. [60] Nicht richtig ist aber, daß Paulus den Römern noch nichts vom Evangelium gesagt hätte. In Röm. 1, 1—17 finden sich recht bedeutsame Aussagen über das Evangelium, das der Apostel unter den Heiden verkündet, um daselbst Glaubensgehorsam aufzurichten, und das «eine Kraft Gottes ist zur Rettung für jeden, der glaubt». [61] Mit dem Wort Evangelium bezeichnet er ein bestimmtes Geschehen innerhalb der Heilsgeschichte Gottes; es ist δύναμις, Rettung bewirkende Botschaft. Es ist ganz undenkbar, daß er darunter die Verkündigung des Gerichts *abgesehen* vom Rettungswerk Christi verstanden haben könnte — denn die Heilslehre ist nicht ein zweites neben dem Gericht nach den Taten, sondern sie ist die Botschaft von der Rettung *in diesem Gericht* um seines Rettungswerkes willen. Das Evangelium ist also jener «Typus der Lehre» [62], der die alte Botschaft vom Gericht nach den Taten so nun predigt, wie sie in der neuen heilsgeschichtlichen Situation, auf Grund des Todes und der Auferstehung Christi, ver-

---

[59] Lietzmann, An die Römer, 1933, zu Röm. 2, 16.

[60] Vgl. auch Röm. 14, 10—12; 2. Kor. 5, 1—10; Gal. 6, 7—8; 2. Thess. 1, 3—10. [61] Röm. 1, 16. [62] Röm. 6, 17.

standen werden muß: Wer mit Christus gestorben ist, der ist der Sünde abgestorben, auf daß er mit ihm leben kann und untadelig bewahrt bleibe im Gericht am Tage seiner Ankunft.[63] Bezeichnet also «Evangelium» die Gerichtsbotschaft in der neuen heilsgeschichtlichen Situation, dann kann hier nicht ein «Gericht nach den Taten» abgesehen von dieser Situation (und also eigentlich abgesehen vom Evangelium) gemeint sein. Der Sinn ist dann vielmehr: Nach der Gerichtsnorm, wie sie sich aus dieser neuen Situation ergibt, werden sie gerechtgesprochen werden. — Paulus sagt ja nirgends, daß der Glaubende im Gericht begnadigt wird, sondern daß er gerechtgesprochen wird. Der scheinbare Widerspruch, daß Paulus einerseits jede Gerechtigkeit aus eigenen Werken ablehnt, anderseits aber fordert, daß wir uns «reinigen sollen von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes und so die Heiligkeit zur Vollendung führen in Gottesfurcht»[64], löst sich durchaus, wenn wir den Gegensatz des alten und neuen Aeon im Auge behalten. Die verzweifelte Selbstheiligung des Menschen ist als ein aussichtsloses Unternehmen endgültig abgetan, aber an dessen Stelle tritt jetzt im Glauben, als in der Zugehörigkeit zum neuen Aeon, die Heiligung von Gott her, das Gnadenwerk des Erlösers.[65] Nun sind wir nicht mehr Knechte der Sünde, sondern des «Gehorsams zur Gerechtigkeit».[66] «Dank aber sei Gott, daß ihr zwar Knechte der Sünde *waret*, (nun) aber von Herzen *gehorsam* geworden seid dem Typus der Lehre, dem ihr übergeben wurdet; frei von der Sünde dient ihr nun der Gerechtigkeit.»[67] Der neue Mensch, der vor den Richter treten wird — denn der alte Mensch ist mit Christus gekreuzigt und dem Gesetz gestorben —, dieser neue Mensch in Christus ist gerecht (δίκαιος), vollkommen (τέλειος), heilig (ἅγιος), lauter und unanstößig (εἰλικρινής, ἀπρόσκοπος), gehorsam (ὑπήκοος), unversehrt und unsträflich (ὁλοτελής, ὁλόκληρος). Als solcher wird er gerechtgesprochen am Tage, da Gott geben wird einem jeden nach seinen Werken.[69] Dieser Gerichtsgedanke ist also nicht aufgehoben,

---

[63] Vgl. Röm. 6, 4; 1. Thess. 5, 23 f.

[64] 2. Kor. 7, 1. [65] Eph. 2, 8—10. [66] Röm. 6, 16. [67] Röm. 6, 17.

[69] Vgl. die Belegstellen bei P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, 1936, S. 246 ff. Die innere Einheit von Rechtfertigung und Heiligung ist allerdings bei Feine nicht erkannt.

aber gegenüber dem jüdischen Mißverständnis, als ob der Mensch sich selber gerecht machen könnte, enthüllt jetzt das Evangelium den wahren Sinn dieses Gedankens, daß nämlich allein der Glaubende gerecht ist, den Gott aus Gnaden gerecht macht. [70] Ist also mit dem Ausdruck «nach meinem Evangelium» gemeint, daß in diesem Evangelium die Norm enthalten sei, nach welcher Christus richten wird, dann kann das nur bedeuten, daß die Glaubensgerechtigkeit diese Norm sei. Diese Stelle wäre dann ein direkter Hinweis, daß das endzeitliche Gottesvolk mit der Kirche identisch ist. Immerhin ließe die Bezeichnung «mein» Evangelium daran denken, daß hier nicht primär an den Inhalt, sondern an den Wirkungsbereich des dem Apostel aufgetragenen Evangeliums gedacht ist. «Sein» Evangelium ist das Evangelium für die Heiden. [71] Also ist vielleicht nur gemeint: Die Gerechtigkeit dieser ἔθνη wird offenbar werden am Gerichtstag — gemäß meinem Evangelium, welches ja sagt, daß nicht nur Juden, sondern auch Heiden gerettet werden. Indirekt ist dann freilich auch auf die Kirche hingewiesen.

Zum abschließenden Teil Vers 25—29 seien nur einige Bemerkungen gemacht: Das letzte Argument, welches die Juden für ihre Rechtfertigungslehre geltend machen können, ist das Zeichen der Beschneidung, das Gott ihnen als dem Volk seiner Erwählung gegeben hat. Die Beschneidung beweist, daß nur die Juden zum Eigentumsvolk gehören und eine Hoffnung haben. Auch in dieser Sache bestreitet Paulus die Voraussetzung des jüdischen Anspruchs nicht. Beschneidung und Verheißung gehören zusammen. Aber er geht (nicht anders als zuvor in der Frage der Gehorsamsforderung) auf die ursprüngliche Absicht zurück, die mit der Beschneidung verbunden war, und hebt von hier aus die jüdisch-gesetzliche Deutung dieses Zeichens auf. Wenn Unbeschnittene zufolge ihrer Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung Gottes im Gericht gerechtgesprochen werden, dann wird auch ihnen die Beschneidung, d. h. das

---

[70] Das ist nicht so zu verstehen, als ob der Christ, solange er lebt im Fleische, nicht wider die Anfechtung des Fleisches zu kämpfen hätte (vgl. Röm. 7; dazu die Ausführungen bei A. Nygren, Der Römerbrief, 1951, S. 208 ff.), sondern so, daß der alte Mensch am Kreuz schon gerichtet ist (Kol. 2, 9—14) und allein der neue Mensch in Christus nunmehr noch wirklich «lebt» auf den Tag seiner Ankunft hin. [71] Röm. 1, 5; 15, 8; 16, 25—26.

Zeichen des Eigentumsvolkes, zugerechnet. Sie sind dann nicht Beschnittene am Fleisch, sondern — wie ja das AT selber vom endzeitlichen Gottesvolk aussagt — Beschnittene im Herzen. Daß Paulus hier mit den Tätern des Gesetzes, zu denen auch Heiden bzw. Unbeschnittene gehören, die Auswahl Israels meint, wird deutlich gesagt: «... denn nicht der ist ein Jude (im Sinn der Verheißung), welcher es äußerlich ist, und nicht das ist Beschneidung, was (nur) äußerlich am Fleisch eine solche ist, sondern der ist Jude (im Sinn der Verheißung), der es im Verborgenen ist, und (die wahre Beschneidung ist die) Beschneidung des Herzens im Geist und nicht im Buchstaben; dessen Lob ist nicht von Menschen, sondern von Gott.» [72] Dem Juden nach dem Fleisch, der sich selber mit dem Gerechten der endzeitlichen Scheidung identifiziert, hält Paulus das wahre Israel Gottes entgegen. So bestätigt sich, was wir eingangs sagten: Er redet hier nicht direkt von Christen, sondern vom alttestamentlichen Eigentumsvolk, aber nicht so, wie dieses sich im jüdischen Mißverständnis darstellt, sondern so, wie es nach dem ursprünglichen Sinn der Verheißung zu verstehen ist. Allerdings führt Paulus die Beschreibung auch hier bis zu dem Punkt, wo er nachher tatsächlich die Kirche als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung darstellen kann. Es ist dieselbe Umkehrung, der wir schon in Vers 14—15 begegnet sind, wenn er die Gerechten vorerst als Täter des Gesetzes hinstellt, welche das Gesetz erfüllen [73], dann aber zeigt, daß ihre Gerechtigkeit von Gott gewirkt ist. Die Herzensbeschneidung, d. i. die Befreiung von der Sünde, ist eine Beschneidung ἐν πνεύματι. Da πνεῦμα hier als Gegensatz zu γράμμα verstanden ist, kann nur der Heilige Geist gemeint sein, denn wäre es des Menschen Geist selber, der die Tilgung der Sünden bewirkte, so hätte die Ergänzung οὐ γράμματι keinen Sinn. [74] Und wenn es abschließend heißt, daß das Lob dieser Gerechten nicht von Menschen, son-

---

[72] Röm. 2, 28—29. [73] Röm. 2, 26—27.

[74] Auch Röm. 7, 6 bedeutet der Gegensatz πνεῦμα — γράμμα, daß der wahre Gehorsam erst im Geist und nicht schon unter dem Buchstaben möglich ist. Vgl. auch 2. Kor. 3, 6. — Zur «Beschneidung im Geist» Phil. 3, 3. Auch in Kol. 2, 11 ist die «Beschneidung ohne Hände» als Werk des Geistes zu verstehen, da Paulus diese Beschneidung in der Taufe (Vers 12) erfolgt sieht. Der Gedanke stammt aus Dt. 30, 6.

dern von Gott ist, so ist das schwerlich anders zu verstehen, als daß diese Gerechten zwar des Lobes eigener Vollkommenheit entbehren (im Unterschied zu den Juden, die sich ihrer Werke rühmen), daß aber Gott an ihnen Wohlgefallen hat.[75] Und von hier aus ist es dann begründet, wenn Paulus in Kapitel 4, 11 die Beschneidung als das «Siegel der Glaubensgerechtigkeit» versteht und die Christen als die Kinder Abrahams, die Erben der Verheißung ansieht.

Mit Vers 29 ist die letzte Position, auf die sich die jüdische Auffassung von der Rechtfertigung stützt, dem jüdischen Verständnis entzogen und zur Grundlage einer christlichen Auffassung gemacht. Die wahre Beschneidung, das Zeichen des Gottesvolkes, ist die Beschneidung des Herzens im Geist. Weder das Gesetz noch die Beschneidung begründen eine Vorzugsstellung der Juden im Blick auf das Jüngste Gericht. Mit der Zertrümmerung der jüdischen Rechtfertigungslehre ist die Bahn für die Verkündigung des Evangeliums frei gemacht. Es bleibt, bezüglich des Juden, wirklich nur noch die Frage von Röm. 3, 1: «Was hat denn der Jude noch für einen Vorzug, und was nützt die Beschneidung (am Fleisch) . . .?»

Wir stehen am Schluß unserer Auslegung. Die Frage, ob in Röm. 2, 14 ff. von einem natürlichen Gesetz Gottes die Rede sei, hat ihre Beantwortung gefunden. Jeder Gedanke an eine lex naturalis liegt dem Text fern. Die Grundlage des zweiten Kapitels, wie des ganzen Römerbriefes, ist die Offenbarungsgeschichte, der Gegensatz des alten und neuen Aeon. Das Gesetz Gottes, von dem in der Offenbarungsgeschichte allein die Rede sein kann, ist das Gesetz des Bundes.

Aber die Ablehnung der naturrechtlichen Deutung von Röm. 2, 14 ist nicht das einzige Ergebnis unserer Untersuchung. Wenn wir diese unter das Thema gestellt haben: «Die Werke des Gesetzes bei den Heiden», so soll durch dieses Thema das wichtigere, das positive Anliegen hervorgehoben sein: Das zweite Kapitel des Römerbriefes ist eine Warnung davor, die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus einseitig nur unter dem Gesichtspunkt der Sündenvergebung zu ver-

[75] ἔπαινος in gleicher Bedeutung 1. Kor. 4, 5. Erst im Gericht, wenn Gott das Verborgene der Menschenherzen offenbar machen wird, wird die Gerechtigkeit des Gehorsamen sichtbar werden und ihr Lob erhalten.

stehen. Die alttestamentliche Forderung des Gehorsams auf den Tag des Gerichts hin ist nicht aufgehoben. Aufgehoben ist nur die Selbstheiligung als das jüdische Mißverständnis dieser Forderung. Dafür ist der Weg nun frei gemacht für die Verkündigung des neuen Menschen in Christus, der nicht mehr «Knecht» der Sünde ist, sondern «von Herzen gehorsam geworden» nach dem Vorbild des Evangeliums.[76] Das Ziel der Offenbarungsgeschichte ist nicht die Sündenvergebung um der Sündenvergebung willen, sondern die Heiligung des Volkes Gottes, die neue Schöpfung in Christus. In Ihm ist die Forderung des at.lichen Gesetzes nicht aufgelöst, sondern erfüllt: «Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott.»[77]

Guttannen/Kt. Bern. *Felix Flückiger.*

Ueber Notwendigkeit, Recht und Stärke pragmatischer Geschichtsdarstellung.

Wenn wir uns in diesem Aufsatz darüber Rechenschaft zu geben suchen, was das Faktum pragmatischer Geschichtsdarstellung dem Theologen bedeute, so tun wir das in dankbarem Gedenken für einen Gelehrten, der nach einem Leben im Dienste der Systematik erst seit etwa einem Jahrzehnt mit jugendlichem Eifer auf das Gebiet der Kirchengeschichte hinüberwechselte. Mochten ihm damals äußere Gründe diesen Schritt nahelegen, so war er doch letzten Endes Gebot seiner eigenen Lehrtätigkeit, die sich nun mit einem Male gleichsam in Rhodos befand und zu jenem Sprung gefordert wurde, der ihr immer ein besonderes Anliegen war: die Kirchenhistorie zu einer echt theologischen Diziplin auszugestalten. Wenn nun aber *Arnold Gilg* am 27. Januar 1952 seinen 65. Geburtstag feiern durfte, so mag er es jetzt seinen Schülern zugute halten, daß sie sein Beispiel bedacht haben und ihm, obgleich mit einer Verspätung, das als Frucht seiner Arbeit zurückgeben, was ihnen während des Studiums deutlicher und deutlicher als geistiger Hintergrund dieser Arbeit erschienen ist; denn bei aller Bewunderung für die Subtilität historischer Forschung spürten sie seinen

[76] Röm. 6, 17.

[77] Lev. 19, 2; 1. Petr. 1, 16; vgl. 1. Thess. 4, 3—7.