

möglich“ (Mk 10, 26 f). Erst die eingegossene Liebe des Heiligen Geistes gibt einem Menschen die Möglichkeit und die Kraft, auch das Liebste auf dieser Erde um Gottes willen zu lassen.

Wenn also schon je die Gnade Anfang, Mitte und Ende unseres Weges zur Vollkommenheit ist, dann gilt das in geradezu überwältigender Weise für den Christen in der Welt. Auf ihn finden die Worte der Abschiedsrede: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“, ihre großartigste Anwendung. Denn er ist, wie Paulus in Bezug auf die Verehelichten sagt (1 Kor 7, 34), gerade auf Grund seines Standes mehr als alle anderen geteilt zwischen dem alleinigen Gott und der Welt, die beide seine Kräfte und seine Liebe beanspruchen. Aus sich hat aber der Mensch keine Macht, diesen Zwiespalt zu überwinden. Wer daher begründeterweise in der Welt verbleibt und dennoch zur Vollkommenheit des christlichen Lebens gelangen will, der muß als erstes und immer mehr davon durchdrungen sein, daß es eines einzigen großen Wunders der göttlichen Gnade bedarf, um beides miteinander zu vereinbaren: Gott über alles zu lieben und wieder in allem und durch alles hindurch. Will er den Aufstieg zu Gott wagen, dann muß er gleich dem Apostel den Geist in sich rufen hören: „Meine Gnade genügt dir. Denn in der Schwachheit kommt die Kraft zur Vollendung“ (Kor 12, 9).

Der Vergeltungsgedanke im Evangelium

Von Dr. Josef Schmid, Hochschulprofessor, Dillingen (Donau)

Der Vergeltungsgedanke ist ein wesentlicher Bestandteil jeder religiös fundierten Ethik. Weil jede religiöse Ethik theonom ist, in ihr das sittliche Handeln nichts anderes ist als Gehorsam gegen Gott, darum ist darin auch stets der Lohn- oder Vergeltungsgedanke eingeschlossen. Autonome Ethik, bei der der Mensch sich selbst Gesetz ist und das sittliche Handeln um seiner selbst willen erfolgt, ist in einer religiös begründeten Ethik nur auf Grund einer Inkonsequenz möglich, weil sich die Ethik nicht von ihrer religiösen Grundlage trennen läßt¹. Die Gestaltung des Vergeltungsgedankens kann aber in den einzelnen Religionen sehr verschieden sein, und darin offenbart sich die Höhenlage einer jeden Religion und ihres Gottesbegriffes.

Wie ist der Vergeltungsgedanke im Evangelium, der Lehre Jesu, gestaltet? Ehe davon gesprochen werden kann, ist zuerst zu fragen, welche Bedeutung er in der Religion des Alten Testaments (AT) und des Spätjudentums hat. Denn das AT ist die Grundlage des NT und zwischen beiden steht zeitlich wie entwicklungsgeschichtlich das Judentum.

¹ Dies wird auch von einem hervorragenden Vertreter moderner Ethik wie Nicolai Hartmann (Ethik, Berlin und Leipzig 1926, 735 ff) mit wünschenswerter Klarheit und Schärfe betont. Hartmann sieht darin eine der unaufhebbaren ethischen Antinomien. Entweder zerstört der Begriff des Sittlichen den Gottesbegriff oder dieser hebt jenen auf. Menschliche Einsicht kann hier nur ein unverzöhlliches Entweder — oder sehen.

1. Im AT bildet die Lehre von der gerechten Vergeltung Gottes das wichtigste Motiv des sittlichen Handelns. Entsprechend der sehr späten Ausgestaltung des Glaubens an ein verschiedenes Los der Guten und Bösen in der anderen Welt wird dabei die Vergeltung zunächst als eine diesseitige verstanden. Dieser Diesseitsstandpunkt kommt z. B. klar zum Ausdruck im vierten Gebot des Dekalogs (Ex 20, 12): „Halte deinen Vater und deine Mutter in Ehren, damit du lange lebst in dem Lande, das dir Jahwe, dein Gott, zu eignen geben wird“ oder in einem Worte wie Prov 22, 4: „Der Lohn der Demut“ und der Furcht vor Jahwe ist Reichtum, Ehre und Leben². Der Glaube, daß Gott die guten und die bösen Taten der Völker und der einzelnen Menschen belohnt bzw. bestraft, durchzieht das ganze AT von seinen ältesten bis zu seinen jüngsten Bestandteilen. Der Vergeltungsgedanke ist mit der Idee, daß Gott der Schöpfer, Herr und Lenker der Welt und daß er absolut gerecht ist, unlösbar verbunden. Auch durch den Glauben, daß Gott Israel zu seinem Volk erwählt hat, wurde er nicht aufgehoben oder eingeschränkt. In der Gerichtspredigt der Propheten sind beide Gedanken vielmehr fest miteinander verbunden, und der Vergeltungsgedanke wird zu einer Art Sicherung gegen ein leichtfertiges Verständnis der Erwählung. Gerade weil Israel Gottes Volk ist und Jahwe durch den Bundeschluss sein Eheherr geworden ist, darum straft er jeden Abfall von ihm und seinen Geboten, züchtigt er sein Volk (vgl. Amos 3, 2). Der Vergeltungsgedanke beherrscht die Geschichtstheologie des Richterbuches und der Königsbücher und bildet den Kerngedanken der prophetischen Geschichtstheologie. „Der Vergeltungsglaube dient den Propheten dazu, das geschichtliche Geschehen als sinnvolles Handeln Gottes zu erweisen“³. Die furchtbaren Heimsuchungen Israels durch die mächtigen heidnischen Nachbarvölker sind Strafgerichte Gottes, und jene Völker sind nur Werkzeuge in der Hand Gottes⁴. Der „Eifer“, mit dem Gott vergeltend in die Geschichte eingreift, ist nichts anderes als die Durchsetzung der in seinem Wesen begründeten sittlichen Ordnung. Er sucht nach Ex 20, 5 f die Sünden der Väter an den Enkeln heim⁵ und erweist sich denen, die seine Gebote befolgen, gnädig auf tausend Jahre. Mit der Entfaltung des religiösen Individualismus seit dem Exil (Jermias und Ezechiel), aber auch schon in früherer Zeit wird der Vergeltungsgedanke auch auf das Leben des einzelnen Menschen angewendet. Die Individualisierung der Religion wird gerade vor allem vom Vergeltungsgedanken her durchgeführt⁶. Die gerechte individuelle Vergeltung ist namentlich ein Hauptgedanke der sogenannten Weisheitsliteratur. Gott vergilt einem jeden nach seinen Werken (Prov 24, 12; Sir

² Vgl. auch Lev 26, ferner Gen 15, 1; 30, 18; Jer 38, 16; Ps 127 (126), 3; Sir 2, 8; 11, 22; 51, 30; Koh 9, 5; nach Sap 5, 15 besteht er im ewigen Leben.

³ Würthwein in ThWb z. NT IV 713 f.

⁴ 4 Kör 15, 37; Is 47, 6; 56, 9 ff.; Jer 1, 14 ff.; 51, 20 ff.; Ez 21, 18 ff.; 29, 19 ff.; 30, 10.

⁵ Vgl. auch Ps 37 (36), 28; Prov 20, 7; Sir 44 10 f.

⁶ Vgl. E Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum, Stuttgart 1938, 96.

16, 12). Es ist das Hauptanliegen der Weisheitsliteratur, zu zeigen, welchen Weg der Mensch gehen muß, um sein Glück zu finden und sich vor Unglück zu bewahren. Als Anfang aller Weisheit aber wird die Furcht vor dem jede Tat vergeltenden Gott erklärt.

Doch sollte die starre Anwendung dieses Gedankens, wonach Wohlgehen und Leiden in allen Fällen göttliche Vergeltung und darum Kennzeichen für gut oder bös sind, wiederum manchen alttestamentlichen Frommen zum schweren religiösen Problem, Anlaß zum Zweifel an Gottes Gerechtigkeit werden. Der Dichter des Ps 73 (72) wäre, wie er selbst bekannt, darüber beinahe gestrauchelt. Und dem Prediger ist es das größte aller Lebensrätsel, das ihn in trüber, müder Resignation enden läßt. „Es ist sinnlos, wie es auf Erden zugeht, daß es Gerechte gibt, deren Geschick dem Tun der Frevler entspricht, und daß es Frevler gibt, deren Geschick dem Tun der Gerechten entspricht“ (8, 14). Der Gedanke, daß das Leiden der Gerechten und das Glück der Gottlosen bloßer Schein und nur vorübergehend sind⁷, kann das religiöse Gemüt noch nicht beruhigen. Darum bleibt den alttestamentlichen Frommen, solange ihr Blick auf die diesseitige Welt beschränkt ist, nur die hart errungene Überzeugung, daß Gottes Weisheit unergründlich ist und sein Walten darum nicht mit menschlichen Maßstäben gemessen werden darf (vgl. Job 26, 1). Erst mit der Ausbildung des Glaubens an die Auferstehung der Toten und die jenseitige Vergeltung wurde eine Lösung für diese drückende Frage gefunden. In 2 Makk (6, 26; 7, 17. 19. 36; 12, 41—45) und im Buch der Weisheit (3, 1—9; 4, 10; 5, 9—18; 6, 19) wird mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, daß die eigentliche Vergeltung für die Guten und die Bösen erst im Jenseits erfolgt.

Es ist unbestreitbar, daß die Idee der diesseitigen Vergeltung der alttestamentlichen Religion einen stark eudämonistischen Zug gibt. Bei den Propheten allerdings ist überall, wo von Vergeltung gesprochen wird, der sittliche Gottesbegriff, die Idee, daß Gott die Geschichte mit Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit lenkt, der beherrschende Gedanke. Hier handelt es sich in erster Linie nicht um den Menschen und sein Ergehen, sondern um Gott. Umso stärker tritt der Eudämonismus in der Weisheitsliteratur hervor.

2. Das Judentum⁸ hat vom AT den Vergeltungsgedanken zusammen mit dem Begriff der göttlichen Weltregierung und Gerechtigkeit übernommen. Das Charakteristische am jüdischen Vergeltungsgedanken ist nicht der Lohngedanke als solcher, der sich aus dem Gottesbegriff ergab, sondern das strenge Festhalten am Glauben an die immanente diesseitige Vergeltung, und dies trotz aller Lehren der leidensvollen jüdi-

⁷ Vgl. Ps. 37 (36), 2. 10; 49 (48), 10 ff.

⁸ Vgl. dazu, besonders Sjöberg a.a.O., 100 ff; H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, IV, München 1928, 484—500; J. Bonsirven, Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ, II, Paris 1935, 53—69.

schen Geschichte und trotz des nun voll ausgebildeten Glaubens an das eschatologische Gericht und die jenseitige Vergeltung. Den Grund für diese Erscheinung haben wir im jüdischen Gottesbegriff zu sehen. Gottes Gerechtigkeit muß sich in seinem Walten in der Geschichte offenbaren, und zwar so, daß dieses Walten auch dem menschlichen Denken begreiflich wird. Dies gibt dem jüdischen Gottesbegriff einen rationalistischen Zug. Nur die Apokalyptik, nach welcher der gegenwärtige Aon ganz in der Macht dämonischer Mächte sich befindet⁹, geht hier eigene Wege. Aber den Glauben an die eschatologische Vergeltung hält auch sie fest. Der starre Vergeltungsglaube ist vor allem ein Grundzug der pharisäischen Frömmigkeit. Wohlergehen ist in allen Fällen Lohn und Unglück in jedem Fall Strafe, beides darum Kennzeichen des Frommen bzw. des Sünder. Grundlegende Bedeutung für das Verständnis des pharisäischen Lohn gedankens hat sodann die Stellung des Gesetzes im Spätjudentum. Das Gesetz (die Thora) ist Israels kostbarsten Besitz, der höchste Beweis der Liebe Gottes zu seinem Volke. Denn Gott hat nach der herrschenden Anschauung Israels deshalb die Thora gegeben, daß es sich damit Verdienste erwerbe und dafür Lohn empfange. Dies war allerdings nicht die ursprüngliche Anschauung. Nach dieser war die Gesetzeserfüllung vielmehr nichts anderes als die Abtragung der Dankesschuld für die Israel durch die Erlösung aus Ägypten zuteil gewordene Gnade. Wenn Gott dem Frommen trotzdem für seine guten Werke noch Lohn verhieß, so war dies lediglich ein Gnaden geschenk seiner Güte. Damit war für den strengen Lohn gedanken kein Platz mehr. Aber die rabbinische Theologie hat diese ursprüngliche Anschauung nicht festgehalten. Dem Wort des Rabbi Jochanan ben Zakkai: „Wenn du viel Thora gelernt hast, so tu dir darauf nichts zugute, denn dazu bist du geschaffen worden“ steht das eines anderen Schriftgelehrten gegenüber, das die herrschend gewordene Lehre zum Ausdruck bringt: „Gott wollte Israel Verdienste erwerben lassen, darum hat er ihnen viel Thora gegeben“. Nach der herrschenden Lehre ist die Thora außerdem in gewissem Sinne eine vom Willen Gottes unabhängige, für sich bestehende Größe, deren sich der Fromme bemächtigt, um durch die Aphäufung von Gebotserfüllungen „Verdienste anzuhäufen“ und so Gott zu seinem Schuldner zu machen. Denn Gott ist, weil er getreu und gerecht ist, verpflichtet, dem Frommen für jedes verdienstliche Werk einen entsprechenden Lohn zu zahlen. Der Mensch kann nach rabbinischer Lehre mit seinen natürlichen Kräften das Gesetz erfüllen. So wie nun das Gesetz als eine gleichsam von Gott unabhängige Größe angesehen wurde, so hat man auch die Gebotserfüllungen losgelöst vom Menschen und seiner Gesinnung als für sich wie auch unter sich selbständige betrachtet. Und aller Nachdruck wurde statt auf die Gesinnung auf die genaue buchstäbliche Gesetzlichkeit gelegt. Und weil alle Gebote des Gesetzes von Gott gegeben sind, darum gibt es bei ihnen nach der herrschenden

⁹ Vgl. 1 Henoch 48, 7; 108, 11; 4 Esra 14, 20; syr. Bar-Apk 16, 1 usw.

Auffassung keine Wertunterschiede zwischen wichtigen und weniger wichtigen Geboten und keinen Unterschied zwischen ethischen und rituellen. Die letzteren waren es vielmehr, mit deren Beobachtung sich das Leben des frommen Juden förmlich erschöpfte. Gott hat nun die Aufgabe, alle diese verdienstlichen Werke zu buchen, wie er auch die bösen Werke des Menschen bucht. Beim Gericht werden dann die beiden auf Grund der himmlischen Bücher (vgl. Apk 20, 12) gegeneinander abgewogen, und nach der Bilanz entscheidet sich das Schicksal des Menschen. „Wer Gebotserfüllungen und gute Werke anhäuft, für den ist der Gan Eden (das Paradies) da, wer aber keine Gebotserfüllungen anhäuft, für den ist der Gehinnom (die Hölle) da“. Von den Gebotserfüllungen, den durch das Gesetz vorgeschriebenen verdienstlichen Werken, wurden die „guten Werke“, zu denen in erster Linie das Almosen und die sogenannten Liebeswerke gehörten, deshalb unterschieden, weil bei ihnen im Gesetz kein bestimmtes Maß vorgeschrieben ist. Sie unterscheiden sich von den Gebotserfüllungen auch dadurch, daß der Mensch von ihnen neben dem Kapital, d. i. dem himmlischen Hauptlohn, auch Zinsen, d. i. irdischen Lohn, empfängt. Zur Ergänzung der eigenen Verdienste der Frommen dienen schließlich — hier wird der strenge Lohngedanke durchbrochen — noch die „Verdienste der Väter“. Die Väter, namentlich Abraham, haben einen solchen Schatz von Verdiensten angehäuft, daß davon auch die Nachkommen noch zehren können. Weil nach der rabbinischen Theologie auch die Frommen nicht von Sünde frei sind, gibt ihnen Gott die Möglichkeit zur Sühne — durch Buße, Fasten und Gebet, die im Gesetz vorgeschriebenen Opfer, den Versöhnungstag, durch Leideh, die er den Menschen schickt, und endlich durch den Tod des Menschen — in dieser Welt, durch die ihr himmlisches Schuldkonto vermindert oder ganz abgetragen wird, damit beim Gericht in jedem Fall ein Überschuß an Verdiensten bleibt.

Der entscheidend wichtige Zug am jüdischen Lohngedanken ist die Äquivalenz (Gleichwertigkeit) von menschlichem Verdienst und himmlischem Lohn. Leistung und Gegenleistung stehen einander gegenüber, und dies ist zugleich von großer Tragweite für den Gottesbegriff des Judentums. Denn obwohl dieses nicht minder stark wie das AT den Gedanken betonte, daß Gott der Herr des Menschen ist, so wird durch die Gestaltung des Lohngedankens das Verhältnis zwischen Gott und Mensch verschoben. Es ist nicht mehr religiös im strengen Sinn, sondern zu einem Rechts- oder Vertragsverhältnis geworden, das beide Partner in gleicher Weise bindet und beiden Rechte und Pflichten auferlegt. Wohl haben einzelne Rabbinen die Mechanisierung der Religion und Ethik durch die bloß äußerliche Gesetzeserfüllung verworfen und andere den Lohngedanken überhaupt abgelehnt¹⁰, und es begegnen auch Worte, nach welchen das

¹⁰ Vgl den Satz des Rabbi Antiochos von Sokho: „Seid nicht wie Knechte, die ihrem Herrn unter der Bedingung dienen, daß sie Lohn empfangen; seid vielmehr wie Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, daß sie keinen Lohn

ewige Leben Werk des göttlichen Erbarmens, also Gnade ist. Aber „sie haben weder die Meinung erschüttert, daß die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes dem Willen Gottes Genüge tue, noch haben sie die auf der Grundlage der Gesetzesgerechtigkeit erwachsene Soteriologie der alten Synagoge modifizieren können“¹¹.

3. Auch im Evangelium und im NT überhaupt ist der Lohn, und zwar in seiner doppelten Gestalt, als Lohn für die Guten und als Strafe für die Sünder, ein wichtiges Motiv des sittlichen Handelns. Immer wieder spricht Jesus vom Lohn oder von der Vergeltung. Die „Heuchler“, die Almosen geben, beten und fasten, um von den Menschen gelobt und durch dieses Menschenlob belohnt zu werden, haben deshalb keinen Lohn von Gott zu erwarten. Wer dagegen diese Werke im Stillen tut, dem wird sie den himmlische Vater vergelten (Mt 6, 1—8. 16—18). Die egoistische Form der Nächstenliebe, die auf Erwiderung rechnet, hat keinen Lohn von Gott zu erwarten (Mt 5, 46 f). Auf die um des Bekenntnisses zu Jesus willen verfolgten Jünger wartet ein großer Lohn im Himmel (Mt 5, 12; Lk 6, 23). Wer einem anderen auch nur einen Becher Wasser reicht, wird seines (himmlischen) Lohnes nicht verlustig gehen (Mk 9, 41; Mt 10, 42) und ebenso wer einen Propheten aufnimmt (Mt 10, 41). Vor allem kommt der Vergeltungsgedanke zum Ausdruck in den vielen Gerichtsworten Jesu. Das Gerichtsgemälde Mt 25, 31—46 zeigt, daß der über das ewige Heil oder Verderben entscheidende Urteilsspruch nach den geleisteten oder unterlassenen Liebeswerken erfolgen wird. Wer den Menschensohn in dieser Welt verleugnet, wird nach dem Gesetz der Vergeltung auch von ihm bei seiner Wiederkunft verleugnet werden (Mt 16, 29; Mk 8, 38). Wer statt reicher Freunde, die ihm wiedervergolten können, die Armen einlädt, dem wird es bei der Auferstehung der Gerechten vergolten werden (Lk 14, 12—16). Wer seinen Besitz an die Armen verschenkt, erwirbt sich dadurch einen Schatz im Himmel (Mk 10, 21). Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit wiederkommt, wird er jedem nach seinen Werken vergelten (Mt 16, 27). Wenn der „Herr“ wiederkommt, wird er von seinen Knechten Rechenschaft fordern und einen jeden nach seiner Leistung belohnen oder bestrafen (Lk 12, 38—46). Darum ist die irdische Lebenszeit die Zeit der Erprobung (Lk 19, 11—27). Die Frage des Petrus nach dem Lohn, der Entschädigung für die opferreiche Nachfolge der Jünger wird von Jesus nicht mit einer grundsätzlichen Ablehnung des Lohngedankens beantwortet, sondern als berechtigt anerkannt (Mk 10, 28—30).

empfangen“, und das Wort des Rabbi Eleazar ben Pedat: „Heil dem, der Gottes Gebote begeht, und nicht dem, der den Lohn seiner Gebote begeht“.

¹¹ Billerbeck IV 15.

¹² Vgl. dazu katholischerseits J. Herkenrath, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen, Düsseldorf 1926, 226 ff; prot. F. K. Karrner, Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesu, Leipzig 1922; O. Michl, Der Lohnsgedanke in der Verkündigung Jesu (Zyszt Th 9, 1932, 47—54) und den Artikel von Würthwein und Preisker im Theol. Wörterbuch zum NT, hrsg. von G. Kittel, IV, 699 ff.

Auch alle die Worte gehören hierher, die vom Eingehen in das Gottesreich oder ewige Leben sprechen und dieses von bestimmten Bedingungen abhängig machen. Man muß die Gebote halten, um in das ewige Leben einzugehen (Mk 10, 17 ff; Lk 10, 25 ff), muß darum ringen (Lk 13, 23), das bloße „Herr, Herr“ sagen genügt dafür nicht (Mt 7, 21). Der Weg zum Leben führt durch eine enge Pforte hindurch, ist schmal und schwer zu finden (Mt 7, 13). Um dem ewigen Verderben zu entgehen, muß man bereit sein, Auge, Hand und Fuß zu opfern (Mk 9, 43—48). Jesus verlangt als Bedingung für das Heil eine Gerechtigkeit, welche die der Pharisäer und Schriftgelehrten weit übertrifft (Mt 5, 20). Die ganze Bergpredigt, die Seligpreisungen und Wehe sowohl wie auch die Antithesen, empfangen ihren eindringlichen Ernst durch den Lohngedanken. Nur wer Jesu Worte hört und tut, gleicht einem klugen Mann, dessen Haus Bestand haben wird (Mt 7, 24—27; Lk 6, 47—49). Der Lohn ist dabei entweder die Vergeltung für eine Leistung oder die Entschädigung für etwas, was der Jünger sich in dieser Welt versagt hat. Besonders wichtig ist die Beobachtung, daß nicht nur der Sittlichkeit, sondern auch der Frömmigkeit Lohn verheißen wird (vgl. Mt 6, 1—6; 16—18). Auch bei den dem Mt und Lk gemeinsamen Seligpreisungen handelt es sich in erster Linie um religiöse, nicht um ethische Handlungen. Und das Gleichnis vom reichen Prasser (Lk 16, 19—31) bringt den gleichen Gedanken in umgekehrter Weise zum Ausdruck. Nicht deshalb wird er verdammt, weil er den vor seiner Türe im Elend verkommenden Armen als „Luft“ behandelt hat, sondern weil er „gottlos“ war, ein nur den irdischen Freuden sich hingebender Genußmensch.

Aus all dem geht hervor, daß der Lohngedanke in der Lehre Jesu nicht ein bloßes Erbstück aus dem AT und dem Judentum ist oder lediglich „pädagogisch“, als bloße Anpassung an die geistige Höhe der Massen gedeutet werden kann. Der Lohngedanke des Evangeliums hängt unlösbar zusammen mit der Lehre von Gott als dem Herrn und vom Gottesreich als dem Ziel des Menschen. Die Ethik des Evangeliums kann deshalb nicht „lohnfrei“ sein, weil sie Gehorsamsethik ist und nicht die Verwirklichung der Idee der autonomen sittlichen Persönlichkeit wie in der Stoa. Im Lohngedanken kommt die eine Seite des Gottesbegriffes des Evangeliums zur Geltung, wonach Gott der Gehorsam gegen die von ihm gegebene sittliche Ordnungfordernde Herr und strafende Richter ist, den man fürchten muß, weil er Leib und Seele in das Verderben der Hölle stürzen kann (Mt 10, 18; Lk 12, 5).

Trotzdem besteht ein tiefgehender Unterschied zwischen der Lehre Jesu vom Lohn und dem jüdischen Lohngedanken, den Jesus ausdrücklich ablehnt.

a) Der Lohn, von dem Jesus an all den angeführten Stellen direkt oder indirekt spricht, besteht in der Aufnahme in das Gottesreich bzw. im Ausschluß von diesem, ist also eschatologisch. Jesus weiß nichts

von den Zinsen, die der Fromme für seine Liebeswerke in dieser Welt empfängt, und lehnt den Glauben des Judentums (und des AT) an eine gerechte Diesseitsvergeltung, nach welcher alles Glück und Leid auf Erden Vergeltung ist, ab. Das Wort Goethes: „Alle Schuld rächt sich auf Erden“ entspricht ganz und gar nicht seiner Lehre. Gott läßt vielmehr auf Erden seine Sonne scheinen und seinen Leben spendenden Regen fallen über Gute und Böse (Mt 5, 45). Auch Jesus erkennt an, daß Gott der Herr der Geschichte ist und daß ohne seine Zulassung kein Sperling tot zu Boden fällt (Mt 10, 29); aber seine Gerechtigkeit offenbart sich erst in der zukünftigen Welt. Die Geschichte hingegen verhüllt ihn weit mehr als sie ihn offenbart, und alle Versuche einer Theodizee, einer Rechtfertigung des Waltens Gottes in der Geschichte der Menschheit und der einzelnen Menschen vor dem menschlichen Denken bleiben unzulänglich¹⁸. Wohl kann nach der Lehre Jesu Leiden auch Strafe für Sünde sein (vgl. Lk 13, 1—5), und ist die Katastrophe Jerusalems ein Strafgericht. Aber das eigentliche Gericht über das Judentum besteht nicht in der Drangsal des Jahres siebzig, sondern in der Verwerfung als Gottesvolk und im Ausschluß vom Gottesreich (Mt 8, 11 f; Lk 13, 28—30). Auch der hundertfältige Lohn, den Jesus den Jüngern für das Opfer ihrer Jüngerschaft verheißt, ist noch nicht die wirkliche Entschädigung, weil auch Verfolgungen auf sie warten (Mk 10, 29 f). Am allerklarsten und schärfsten wird der jüdische Glaube, daß alles Glück und Leiden in dieser Welt Vergeltung ist, abgelehnt in den Seligpreisungen der Armen, Trauernden und Verfolgten und den Weherufen über die Reichen und Satten und an all den Stellen, die das Leiden als zum Wesen der Jüngerschaft gehörig erklären. Wohl hat Jesus seine Wundermacht in den Dienst der Leidgeplagten gestellt; und dieser sein Kampf gegen das Leiden bedeutete einen Protest gegen den pharisäischen Glauben, daß alles Glück und Unglück Vergeltung sei. Aber er hat nicht das Leiden überhaupt aus der Welt geschafft; denn dieses gehört offenbar zum Zustand dieser Welt und trifft den Frommen wie den Gottlosen.

b) Große Bedeutung für die Gestaltung des Lohngedankens hat sodann, daß Jesus den Schwerpunkt der Ethik in die Gesinnung des Menschen verlegt. Die guten Werke haben nicht wie bei den Rabbinen einen von der Person des Menschen gleichsam losgelösten Wert, der beim Gericht gewogen wird. Der Mensch wird nicht dadurch gut, daß er eine Menge von Gesetzesbeobachtungen aneinanderreiht, sondern, daß er gut ist, d. h. sich im Gehorsam beständig an den Willen Gottes bindet, gibt erst seinen guten Werken ihre sittliche Qualität. Die gute Gesinnung des Menschen ist der gute Baum, der die Früchte der einzelnen guten Werke hervorbringt (Mt 7, 16—18; Lk 6, 43 f). Die guten Werke können nicht von der Persönlichkeit des Menschen abgetrennt werden, sondern belohnt wird

¹⁸ Vgl. dazu W. Stärk, Vorsehung und Vergeltung, Berlin 1931; E. Bröcking, Die christliche Theodizee, Witten-Ruhr 1941.

der sittliche Wert des Menschen, nicht die Summe seiner einzelnen Taten. Daraus folgt sodann, daß das von Jesus gelegentlich gebrauchte (Mt 6, 19—21; Mk 10, 21) Bild vom Schatz im Himmel in seinem Munde nicht mehr den Sinn hat wie bei den Rabbinen, sondern nur mehr ein bloßes übernommenes Bild zur Bezeichnung des himmlischen Lohnes überhaupt ist.

c) Vor allem aber — dies ist der wichtigste Unterschied gegenüber dem herrschenden jüdischen Lohngedanken — steht nach der Lehre Jesu der Mensch mit seinen guten Werken Gott nicht wie ein gleichberechtigter Vertragspartner gegenüber. Gott gegenüber — dies wird durch die zwei Gleichnisse vom Knecht (Lk 17, 7—10) und vom gleichen Lohn für ungleiche Arbeit (Mt 20, 1—16) in packender Weise gezeigt — gibt es für den Menschen keinen Rechtsanspruch. Gott ist vielmehr, weil er der Herr des Menschen ist, auch bei seiner vergeltenden Tätigkeit frei. Sonst wäre er nicht mehr Gott. Und der Mensch bleibt, auch wenn er alles geleistet hat, immer nur ein „unnützer“ Knecht, der nur seine Schuldigkeit getan hat. Wenn Gott trotzdem dem Menschen für den ihm geleisteten Gehorsam einen Lohn gibt, so liegt der Grund dafür nie und nimmer in einem Rechtsanspruch des Menschen, sondern in Gott, dessen Wesen lautere Güte ist, d. h. der Lohn ist seinem Wesen nach „Gnadenlohn“. Nur in der Form der Verheißung, nicht in der der Rechtsforderung vertritt das Evangelium den Lohngedanken. Der Unterschied zwischen der Lehre des Evangeliums vom Lohn und jener der Rabbinen ist demnach zutiefst in der verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bestimmt.

d) Aber auch der jüdische Begriff der Äquivalenz, der Gleichwertigkeit von Leistung und Lohn, ist in der Lohnlehre Jesu aufgehoben. Weil der Lohn in der Aufnahme ins Gottesreich besteht und dadurch unendlich über jede Leistung hinausragt, so kann er nicht verdient werden und ist auch aus diesem Grunde „Gnadenlohn“. Der Lohnbegriff ist darum im Munde Jesu genau so ein bloßes Bild wie der Schatz im Himmel. Dazu kommt außerdem, daß der Jünger immer hinter der ihm gestellten Aufgabe zurückbleibt und darum auf Gottes gnädiges Erbarmen angewiesen ist, immer wieder um Nachlassung seiner Schuld bitten muß (Mt 6, 12; 18, 23 ff). Auch dort, wo formell eine Gleichwertigkeit zwischen der menschlichen Leistung und der göttlichen Vergeltung gelehrt (vgl. Mt 5, 7; 6, 14; 10, 32) oder von einer Entschädigung für ein Opfer (Mk 8, 35; Lk 6, 21; 14, 11) gesprochen wird, ist in Wirklichkeit stets ein Übermaß der Vergeltung gemeint, weil ja die göttliche Gegengabe das menschliche Werk so weit überragt wie Gottes Liebe die der Menschen. Das Übermaß des himmlischen Lohnes wird aber an anderen Stellen auch ausdrücklich hervorgehoben¹⁴, vor allem in den Seligpreisungen, nach welchen schon der Gedanke an den „großen Lohn im Himmel“ die Jünger inmitten der Drang-

¹⁴ Vgl Lk 6, 38; Mk 10, 30, wo zum hundertfältigen irdischen Lohn noch der himmlische als der eigentliche Haupftlohn dazukommt; Mt 25, 21; Lk 12, 37.

sale der Verfolgung in Jubel und Freude versetzen soll. Damit, daß der Lohn in der Gemeinschaft mit Gott besteht, ist gesagt, daß er grundsätzlich für alle gleich ist. Doch schließt dies nicht aus, was Jesus daneben ausdrücklich sagt, daß es erste und letzte Plätze im Gottesreich, verschiedene Grade der Seligkeit gibt¹⁵. Obgleich der himmlische Lohn für alle ein freies Geschenk der göttlichen Gnade ist, und jede menschliche Leistung überragt, so richtet er sich doch in seiner Abstufung auch nach der Größe der letzteren.

e) Der Lohngedanke ist schließlich in der Lehre Jesu nicht das einzige und auch nicht das Hauptmotiv der Ethik. Dies ergibt sich schon aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott, der als sein Herr von ihm Gehorsam fordern kann, ohne ihm dafür Lohn zu schulden. Wenn ihn Gott trotzdem aus freier Güte dafür belohnen will, so bleibt dabei das Lohnmotiv dem Gehorsamsmotiv untergeordnet. Und darum ist die Ethik des Evangeliums nicht eudämonistisch wie die jüdische. Der Mensch bejaht und tut das sittlich Gute nicht deshalb, weil dies für ihn nützlich ist, sondern deshalb, weil es vom Willen Gottes gefordert wird und darum in sich gut ist. Dazu kommt aber noch, daß nach der Lehre Jesu Gott nicht bloß der heilige, unerbittlich Gehorsamfordernde und die Verletzung der sittlichen Ordnung strafende Herr ist, sondern auch und vor allem der gütige Vater. Dadurch wird auch das Motiv des Gehorsams in entscheidender Weise umgestaltet. Bestimmend ist nicht mehr die Furcht vor dem Herrn, sondern zuerst die Liebe und Dankbarkeit, die sich aus dem Verhältnis der Gotteskindschaft ergibt. Der Begriff der Gotteskindschaft aber schließt in sich auch die Idee der Gottähnlichkeit und der Nachahmung Gottes. Gerade das schwerste aller Gebote Jesu, das der Feindesliebe, wird nicht durch den Lohngedanken motiviert, sondern durch den der Gotteskindschaft und der Nachahmung Gottes (Mt 5, 44—46). Gottesfordernde und vergeltende Gerechtigkeit und seine über alles große, auch den Sünder noch als sein Kind umfassende Güte gehören zusammen zu dem von Jesus gezeichneten Gottesbild. Eine Polarität oder Spannung liegt darin nur für das menschliche Denken. In Gott selbst bilden sie eine Einheit, weil sie zusammen seine unendliche sittliche Vollkommenheit ausmachen. Durch sie aber wird auch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bestimmt, empfängt infolgedessen auch der Lohngedanke des Evangeliums seine eigentümliche Gestaltung. Der Begriff des göttlichen Erbarmens war auch der rabbinischen Theologie nicht fremd. Seine Bedeutung für den Lohngedanken tritt darin zutage, daß Gott dem Frommen Gelegenheit zur Sühne für die auch von ihm begangenen Sünden gibt, damit beim Gericht die Verdienste das Übergewicht behalten. Damit wird aber das göttliche Erbarmen seiner Gerechtigkeit untergeordnet. In diesem Zug kommt nun der tiefste Grund des Unterschiedes zwischen dem jüdischen

¹⁵ Vgl. Mt 5, 19; Mk 10, 40; Lk 19, 17—19; 22, 28—30.

Lohngedanken und dem des Evangeliums zur Geltung: bei den Rabbinen handelt es sich um ein Begreifen-wollen von Gottes Handeln. Nach dem Evangelium dagegen ist „Gott größer als unser Herz“ (1 Joh 3, 20).

Die Frömmigkeit Friedrichs von Spe

Von Dr. Friedrich Zoepfl, Hochschulprofessor, Dillingen (Donau)

Als Friedrich von Spe erstmals einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde, war er eine heftig umkämpfte Persönlichkeit. Mit seiner *Cautio criminalis*, die 1631 (zu Rinteln in Westfalen) ohne Verfassernamen erschien, aber bald als sein Werk erkannt wurde, hatte Spe in ein Wespennest gestochen. Wild waren sie aufgefahren, die Nutznießer der Hexenprozesse, die Höllenfanatiker, die Traditionalisten um jeden Preis, hatten Spe aufs heftigste angegriffen und nicht viel hätte gefehlt, so hätten sie ihn aus seinem Orden hinausgedrängt, dem es höchst peinlich war, in den offenen Kampf für und wider die Hexenbrände hineingezerrt zu werden. Aber vor der unangreifbaren Wucht der Beweisführung Spes zerschellten nach und nach auch die wütendsten Angriffe der Hexenbränder, und als das Jahrhundert zur Neige ging, war Spe eine allgemein anerkannte und verehrte Persönlichkeit. Man hatte unterdessen auch erfahren, daß Spe ein seelenvoller Dichter, ein tüchtiger Professor, ein bis zur Selbstaufopferung eifriger Seelsorger, ein untadeliger Ordensmann und in allem und jedem ein Mensch von echter, lebendiger Frömmigkeit war. Während nun sein dichterisches Schaffen, sein Kampf gegen den Hexenwahn, sein Lebenslauf nach jeder Seite hin untersucht sind¹, harrt seine Frömmigkeit, die doch die Seele seines ganzen Wirkens war, noch einer genaueren Umgrenzung. Sie soll im folgenden versucht werden.

Zur Erforschung der Frömmigkeit Spes stehen uns außer dem Zeugnis seines Lebens, den zeitgenössischen Mitteilungen über ihn und einigen Briefen vor allem seine drei Hauptwerke zu Gebote, die *Cautio criminalis*, das *Guldene Tugend-Buch*, die *Trutz Nachtigal*². Die *Cautio criminalis* wird nicht lange vor 1631, dem Erscheinungsjahr, entstanden sein. 1631 vollendete Spe auch das *Guldene Tugend-Buch*. Die Lieder der *Trutz Nachtigal* mag Spe zum Teil gedichtet haben im waldumhegten Dörfllein Falkenhagen bei Korvey, wo er im Herbst 1629 zur Er-

¹ Die Literatur über Spe ist zusammengestellt z. B. Lexiken für Theologie und Kirche 9, 713 f; ferner bei L. Koch, Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 1676—1678.

² Die heutigen Verhältnisse machen es verständlich und entschuldbar, wenn nicht immer die ältesten oder besten Ausgaben dieser Schriften herangezogen wurden. Für die *Cautio criminalis* habe ich benutzt die Jubiläumsausgabe Augustae Vindelicorum 1731, für das *Tugend-Buch* die Ausgabe von F. Hattler, Freiburg 1887, für *Trutz Nachtigal* die Ausgabe von E. Wolff in: Deutsche National-Literatur, herausgegeben von J. Kürschner, Band 31, Stuttgart. Die „Verjüngung“ der *Trutz Nachtigal* durch K. Simrock, Heilbronn 1876, die ich ebenfalls herangezogen habe, gibt den Sinn der Dichtung vielfach nicht richtig wieder.