

VII

Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre*

von Thomas Söding

1. Das Thema

Der Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre ist kontroverstheologisch umstritten. Die heftige Diskussion der „Gemeinsamen Erklärung“ (GE)¹ hat dies erneut dokumentiert.² Ist der von Paulus vertretene Grundsatz, ein Mensch werde „nicht aus Werken des Gesetzes, sondern (nur) durch den Glauben an Jesus Christus gerecht“ (Gal 2,16; Röm 3,28), ein oder das Kriterium christlicher Wahrheit (GE 18)? Der Streit um Worte rührt an den Nerv evangelischer und katholischer Theologie. Der protestantischen Kirche, durch Martin Luther geprägt, gilt das *sola fide, sola gratia* und *solo Christo* als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.³ Die römisch-katholische Kirche hat zwar im Konzil von Trient einen bedeutenden Rechtfertigungstraktat vorgelegt, sie hält auch die Tradition des „Heiligen Paulus“ hoch; aber man wird schwerlich sagen, daß ihre Liturgie und Frömmigkeit, ihre Lehre und Verkündigung *entscheidend* durch seine Rechtfertigungslehre geprägt seien, geschweige in deren lutherischer oder reformierter Interpretation.

Die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ hat im Nachgang zur „Gemeinsamen Erklärung“ die kriterielle Bedeutung, die nach evangelischer und katholischer Auffassung der Rechtfertigungslehre zukommt, präziser bestimmt. Insbesondere hat die katholische Seite er-

* Ausgearbeiteter Teil eines Referates für die Jahrestagung des Martin-Luther-Bundes am 4. 11. 1998 auf dem Liebfrauenberg im Elsaß.

¹ Abgedruckt in: HK 51 (1997) 191-200.

² Vgl. D. Sattler, „... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...“. Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre: Cath (D) 52 (1998) 95-114.

³ Jüngst eindrucksvoll in einem leidenschaftlichen Plädoyer erneuert von E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht., Tübingen ¹1999 (¹1998).

klärt, daß für sie die Rechtfertigungslehre nicht einfach eine von mehreren Glaubenswahrheiten sei, die prinzipiell allesamt die gleiche Verbindlichkeit beanspruchen könnten, sondern ein Kriterium, an dem sich alle anderen bewähren müssen. Umgekehrt hat sie aber auch daran festgehalten, daß die spezifische Verbindlichkeit der Rechtfertigungslehre nur im Kontext des *ganzen* Evangeliums erkannt und zur Geltung gebracht werden kann. Gerade wenn Lutheraner dieser Kontextualisierung prinzipiell zustimmen, stellt sich die theologische Sachfrage neu: Welche kriterielle Verbindlichkeit kommt der Rechtfertigungslehre zu? In welchen Konstellationen bewährt sie sich? Worauf bezieht sie sich? Wie ist sie begründet? Wie verhält sie sich zur kriteriellen Relevanz anderer Glaubenswahrheiten, z.B. dem Gottes- und Christusbekenntnis, dem Kanon des Alten und Neuen Testaments, der Sendung der Kirche oder dem Glauben an die Zukunft und Gegenwart der Gotesherrschaft?

Eine Antwort kann nur von der Heiligen Schrift aus gegeben werden. So gut die Gründe sind, daß sich die ökumenische Theologie vor allem anstrengt, die Kontroversen aus der Reformationszeit aufzuarbeiten, bleibt die entscheidende Aufgabe doch, den theologischen Gehalt der Rechtfertigungslehre positiv aufzuweisen: Was vermag sie – und *so* nur sie – vom Wesen und Handeln Gottes, von seiner Gnade und Gerechtigkeit zur Sprache zu bringen, von der Heilsbedeutung Jesu Christi, von der Sünde und der Not, der Würde und der Hoffnung, der Versuchung und der Verantwortung der Menschen, von der Erwählung des Gottesvolkes und dem Dienst der Kirche? Wer eine Antwort auf diese Fragen sucht, muß sich auf die vielstimmige Grundbotschaft des Alten und Neuen Testaments zurückbesinnen. Es ist die mühsam erarbeitete Glaubensüberzeugung auch der katholischen Theologie, daß der Heiligen Schrift die entscheidende Rolle zufällt, wenn im Streit der Meinungen die Wahrheit des Glaubens erkannt werden soll; und es ist eine wachsende Einsicht evangelischer Theologie, daß die Orientierung am Kanon nicht gegen die lebendige Tradition des Glaubens ausgespielt werden kann, wenn die Verbindlichkeit des Evangeliums zur Geltung kommen soll.⁴

Der Weg, die Rechtfertigungslehre exegetisch-theologisch zu verstehen, führt vor allem zu Paulus. Bei ihm hat sie eine überragende Bedeutung; nur bei ihm ist sie dem Wort und der Sache nach ein theologisches Leitthema. Deshalb muß zuerst erhellt werden, welche Gestalt und Bedeutung die Rechtfertigungslehre in den Paulusbriefen gewinnt, und sodann untersucht werden, welcher Stellenwert ihr im

⁴ Vgl. *W. Pannenberg – Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I-III (DiKi 7.9.10), Freiburg - Göttingen 1992-1998.*

Gesamt nicht nur des Neuen Testaments, sondern der ganzen Heiligen Schrift zukommt.⁵

2. Exegetisch-theologische Fragen

Es steht in der besten Tradition protestantischer Theologie, die paulinische Rechtfertigungslehre als „Kanon im Kanon“ oder, differenzierter, als „Mitte der Schrift“ zu erachten.⁶ Das Urteil ist stark reflektiert und argumentativ gut begründet. Es setzt voraus, daß wegen der Vielfalt und teilweisen Widersprüchlichkeit alt- und neutestamentlicher Theologien Sachkritik *an* der Schrift unumgänglich ist, aber nur *mit* der Schrift geübt werden kann: nämlich auf der Basis der alttestamentlichen Glaubensgeschichte und im Horizont der neutestamentlichen Grundbotschaft vom eschatologischen Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Die paulinische Kreuzestheologie, so die ur-evangelische Überzeugung, fasse das eschatologische Ereignis des stellvertretenden Sühnetodes Jesu mit äußerster Schärfe in den Blick; die paulinische Rechtfertigungs- und Versöhnungsbotschaft ziehe die zwingende soteriologische Konsequenz, daß jeder Mensch, ob Jude, ob Heide, nicht aufgrund eigener Leistung, sondern nur aus göttlicher Gnade gerettet werden könne. Damit werde der Grundansatz gesamt-biblischer Theologie radikal zu Ende gedacht, daß Gottes Gerechtigkeit in seiner Liebe besteht und seine Liebe den Anspruch erhebt, die Wirklichkeit der Menschen-Welt umfassend zu bestimmen. Deshalb sei jede andere alt- und neutestamentliche Theologie zwar in ihren spezifischen Vorzügen eigens zu würdigen, aber hinsichtlich ihrer normativen Kraft letztlich daran zu messen, ob sie in ihrer Rede von Gott und seinem Heil, vom Messias und vom Gottesvolk, vom Menschen und seiner Hoffnung jene Wahrheit auszudrücken imstande sei, die Paulus auf seine Weise in denkbar größter Klarheit zur Sprache gebracht habe.

So beeindruckend freilich dieses Plädoyer ist, läßt sich nicht übersehen, daß auch starke Kritik geübt wird, gerade im Raum evangelischer Theologie.⁷ Zwei Einwände werden erhoben.

⁵ Erste Überblicke verschaffen die Lexikonartikel von *H. Spieckermann – K. Kertelge* (TRE 28/1.2 [1997] 282–307); *Th. Söding* (NBL III/12 [1998] 288-298) und *F.-L. Hossfeld – M. Theobald* (LThK 8 [1999] 882-889).

⁶ Genannt seien aus jüngster Zeit nur *B.S. Childs*, *Theologie der einen Bibel I-II*, Freiburg - Basel - Wien 1994.1996 (engl. 1992); *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III*, Göttingen 1990-1995; *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992; *G. Strecker*, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. F.W. Horn, Berlin 1996.

⁷ Die katholische Paulus-Exegese hat auf breiter Front erst seit den fünfziger Jahren den Blick für das Proprium der paulinischen Rechtfertigungstheologie auch im Un-

Der erste Einwand: Nicht alle Briefe des Apostels stehen im Zeichen der Rechtfertigungslehre; nur der Galater- und Römerbrief sind von ihr geprägt. Deshalb schätzte *William Wrede* die Rechtfertigungstheologie als „Kampfeslehre“ ein, mit der es dem Apostel zwar gelungen sei, vom Christentum die jüdischen Fesseln abzustreifen, mit der es ihm aber nicht schon darum zu tun sei, das theologische Zentrum des Neuen Testaments zu markieren.⁸ *Albert Schweitzer* urteilte, die Rechtfertigungslehre sei nur ein „Nebenkrater“ paulinischer Theologie, der „Hauptkrater“ hingegen die „Christusmystik“, der es um die sakramental begründete, im Glauben gelebte Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Kyrios gehe.⁹ Beide Positionen sind zwar, sei es in der Propagierung, sei es in der Kritik, allzu stark der „liberalen“ Paulus-Deutung des 19. Jahrhunderts verhaftet; dennoch bleiben ihre Anfragen in veränderter Gestalt relevant.

Einerseits fragt sich, wie sich die Rechtfertigungslehre zu anderen theologischen Hauptthemen des Apostels verhält: zu seiner Pneumatologie¹⁰, seiner Sakramententheologie¹¹ und Ekklesiologie¹², vor allem zu seiner Christologie des Kreuzestodes¹³ und der Auferweckung Jesu, aber auch zu seiner Theologie der Größe Gottes¹⁴, der „durch Christus“ vermittelten Gemeinschaft mit ihm¹⁵ und der endgültigen Verwirklichung seines Heilswillens.¹⁶

terschied von tridentinischen Denken freibekommen. Einen Durchbruch schaffte *O. Kuß*, *Der Römerbrief*. Erste Lieferung, Regensburg 1957. Er begründete auch (ebd. 177) – nicht als erster katholischer Exeget – die sachliche Richtigkeit des „*allein* aus Glauben“ in Luthers Übersetzung von Röm 3,28.

⁸ Paulus, Halle 1907 (1904).

⁹ *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930). Mit einer Einführung von W.G. Kümmel, Tübingen 1981.

¹⁰ Vgl. *F.W. Horn*, *Das Angeld des Geistes*. Studien zur paulinischen Pneumatologie (FRLANT 154), Göttingen 1992.

¹¹ Vgl. *U. Schnelle*, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart*. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GTA 24), Göttingen 1986 (1983).

¹² Vgl. *W. Klaiber*, *Rechtfertigung und Gemeinde*. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982.

¹³ Vgl. *D. Sänger*, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel*. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994, bes. 80–194.

¹⁴ Vgl. *J.D.G. Dunn*, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998.

¹⁵ Vgl. *W. Thüsing*, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. Bd. I: *Per Christum in Deum*. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1/I), Münster 1986 (1965).

¹⁶ Vgl. *J.Chr. Beker*, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh 1980.

Andererseits fragt sich, ob die paulinische Theologie auch in der durch die Briefe erschlossenen Phase eine ganz einheitliche Größe gewesen sei oder sich gewandelt¹⁷, wenigstens entwickelt habe¹⁸ oder gereift sei¹⁹, so daß „erst“ seit dem Galaterbrief von einer eigentlichen Rechtfertigungslehre die Rede sein könne und der Römerbrief eine noch einmal modifizierte Rechtfertigungstheologie bezeuge²⁰.

Wer der ersten Spur folgt, gewinnt die Möglichkeit, den theologischen Zusammenhang der Rechtfertigungslehre genauer zu beschreiben; wer der zweiten folgt, wird auf die situativen Kontexte gestoßen, der zur Artikulation und Applikation der Rechtfertigungstheologie geführt hat. In ökumenischen Konsenstexten wird (bis in die „Gemeinsame Erklärung“ hinein) regelmäßig darauf hingewiesen, daß die paulinische Theologie nicht insgesamt auf den Begriff der Rechtfertigung gebracht werden kann, sondern ein breites Spektrum theologischer Motive und Hauptwörter verwendet. Aber wenn der Hinweis auf andere Sprachformen des Evangeliums nicht der Relativierung der expliziten Rechtfertigungsbotschaft dienen soll, muß exegetisch-theologisch geklärt werden, was mit welchen Worten ausgesagt werden kann und an welchen Stellen mit welchen Intentionen und Effekten Paulus eben von der Rechtfertigung aus Glauben spricht. Überdies fehlt in der ökumenischen Systematik nicht selten eine Aufarbeitung der historischen Forschung zum „Sitz im Leben“ der Rechtfertigungslehre, ihren sozialgeschichtlichen Voraussetzungen und Folgen, ihrer „Pragmatik“ und Wirkung. Allzu häufig erscheint die paulinische Rechtfertigungstheologie als reine Lehre, nicht aber als das, was sie nach der Intention des Apostels sein sollte: eine im (kritischen) Dialog mit den Gemeinden entwickelte Verkündigung und Reflexion des Evangeliums. Wird beides stärker beachtet, kann auch die existentielle, ekklesiale, spirituelle und ethische Relevanz der Rechtfertigungslehre besser herauskommen.

Der zweite Einwand: Paulus hat nur eine Stimme von vielen im Konzert der alt- und neutestamentlichen Theologien. So markant sie erklingt und so dominierend sie häufig erscheint, könnte sie auch andere Stimmen überhören lassen.

Besonders sensibel ist das Verhältnis zum Alten Testament und zum Judentum. Nicht selten wird dem Apostel vorgeworfen, seine rechtfertigungstheologische Antithese zwischen den Gesetzeswerken

¹⁷ So U. Schnelle, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart 1989.

¹⁸ So J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989.

¹⁹ So Th. Söding, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 83), Tübingen 1997.

²⁰ So H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119), Göttingen ³1982 ('1978).

und dem Christusglauben werde frühjüdischer Spiritualität und Glaubenspraxis nicht gerecht, zumal wenn sie, wie in lutherisch geprägten Auslegungen häufig, auf den Gegensatz zwischen religiösem Leistungsdenken und gläubiger Demut zurückgeführt werde.²¹ Zuweilen wird der Schluß gezogen, Christen sollten theologischen Besitzverzicht üben und um der Verständigung mit den Juden willen die Rechtfertigungsbotschaft in den Hintergrund treten lassen.²² Tatsächlich kennt der Galaterbrief (4,21-31) eine Polemik gegen das auf die Tora konzentrierte Judentum, die zweifeln läßt, ob Paulus der Würde des Gottesvolkes Israel gerecht geworden ist. Andererseits ist es gerade der Römerbrief mit seiner elaborierten Rechtfertigungstheologie, in dem sich die positivsten Aussagen des ganzen Neuen Testaments über die Heiligkeit der Tora (7,12), die Unverbrüchlichkeit der Erwählung (9,1-5) und die Rettung „ganz Israels“ (11,26) finden. Eine evangelisch-katholische Verständigung über eine ökumenisch verbindende Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre dürfte nicht zu Lasten des Judentums gehen; und die Anstrengungen um eine Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses dürfen nicht in alte kontroverstheologische Frontstellungen zurückfallen. Die Biblische Theologie, wenn sie nicht gegen die Dogmatik gerichtet wird, sondern die Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift in all ihrer Vielfalt exegetisch aufweisen will, kann der Ökumenischen Theologie entscheidende Fingerzeige geben. Zu untersuchen bleibt, inwieweit die paulinische Theologie der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben, die entschieden vom Christusgeschehen bestimmt ist (Phil 3,3-14), in der Perspektive alttestamentlicher Theologie liegt und einen Zugang zur Heiligen Schrift Israels erschließt, der dem christologischen Heilshandeln Gottes entspricht.

Zu klären ist freilich auch das Verhältnis zu anderen soteriologisch-theologischen Konzepten innerhalb des Neuen Testaments. Die katholische Kontroverstheologie hat sich gerne an den Jakobusbrief gehalten, der gegen ein *sola fide* zu polemisieren und damit ein Gegengewicht zu Paulus zu schaffen scheint (2,14-26). Ob diese Orientierung klug war, steht dahin. Denn der Jakobusbrief hat bei all seiner großen Bedeutung gewiß nicht dieselbe theologische Aussagekraft wie etwa der Römerbrief; und ob Jakobus überhaupt eine Gegenposition zu Paulus beziehen will, ist nicht ohne weiteres klar. Allerdings ist es

²¹ So von jüdischer Seite J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 224-230.

²² So P. v. d. Osten-Sacken, Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus (1977), in: ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (ThB.NT 77), München 1987, 159-196: 161.

ebensowenig überzeugend, den Jakobusbrief (und andere neutestamentliche Schriften) einfach an der Elle paulinischer Soteriologie zu messen. Entscheidend ist vielmehr, welcher Autor mit welcher Schrift aus welchem Anlaß unter welchen Voraussetzungen welchen Adressaten welche Aspekte des Evangeliums zu erhellen versucht und tatsächlich erhellt hat. Besonders aufschlußreich ist ein Vergleich mit Johannes und Matthäus. Wenn es um die kriterielle Funktion der paulinischen Rechtfertigungslehre geht, kann nicht die eine biblische Position gegen die andere ausgespielt, sondern nur ihr jeweiliger Beitrag zur Erkenntnis jener Heilswahrheit eruiert werden, an deren inspirierter Bezeugung die Normativität der Heiligen Schrift hängt (vgl. *Dei Verbum* 11).

3. Der Stellenwert der Rechtfertigungslehre bei Paulus

Bei Paulus hat die Rechtfertigungslehre einen überragenden Stellenwert, sowohl in der Identifizierung des Christlichen als auch in der Unterscheidung zwischen rechter und falscher Lehre. Freilich ist in der Exegese zutiefst umstritten, welches Ziel Paulus verfolgt, wenn er sagt, ein Mensch werde nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt (Gal 2,16; Röm 3,28). Geht es um die Errettung des Menschen vor dem Zwang zur Selbstrechtfertigung?²³ Um die Durchsetzung des Machtanspruchs Gottes?²⁴ Um die Rettung derer, die am Anspruch des Gesetzes und ihres eigenen Gewissens scheitern?²⁵ Um die Würdigung des Gekreuzigten als des einzigen Heilmittlers?²⁶ Oder um die Aufhebung der diskriminierenden Grenzen zwischen Juden und Heiden?²⁷

Paulus selbst nennt in seinen Briefen mehrere Ziele, die miteinander verbunden sind: Er will „die Gnade Gottes nicht herabsetzen“, die das „Ich“ des alten Adam in den Tod führt, um in ihm den Gekreuzigten lebendig werden zu lassen (Gal 2,19ff); er will sich dem „Überra-

²³ So R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1958), hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, 264f.303-306.

²⁴ So E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus* (1961), in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 181-193.

²⁵ So U. Wilckens, *Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?“* (1969), in: ders., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn 1974, 77-109.

²⁶ So E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum* (engl. 1977), Göttingen 1985, 457.

²⁷ So K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1978; J.D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul* (1983), in: ders., *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London 1990, 183-214.

genden der Erkenntnis Jesu Christi“ überlassen, um im Leben und Sterben Gemeinschaft mit ihm zu haben (Phil 3,8-11); er will sich „des Kreuzes rühmen“ (Gal 6,14), das in all seiner Torheit die ganze Weisheit, in all seiner Schwäche die ganze Kraft und in all seiner Skandalosität die ganze Faszination Gottes zur Geltung bringt (1Kor 1,18-25; 2Kor 12,9f; 13,4; vgl. Gal 5,11); er will die Sünder trösten, die ohne Christus verzweifeln müssten, weil die Sünde sogar das Gesetz in ihren tödlichen Sog hineinzieht, die aber „durch Christus Gott Dank“ sagen können, weil er sich ihrer Schwachheit erbarmt (Röm 7,7-25); er will missionstheologisch und missionspraktisch der Berufung der Heiden gerecht werden, in der sich die Verheißung Gottes an Abraham erfüllt (Gal 3,6-14; Röm 4,1-25); er will die Hoffnung auf die Rettung „ganz Israels“ aufrecht erhalten, das im eschatologischen Gottesbund von seinen Sünden befreit werden wird (Röm 11,26f); er will die Freiheit der Glaubenden fördern, die in der Liebe das Gesetz erfüllen können (Gal 5,1-5.13f), ohne sich unter das „Joch“ eines Gesetzesdienstes beugen zu müssen, der sich aus dem Verdacht nährt, Gott habe durch die Dahingabe seines Sohnes doch nicht alles zu ihrem Heile getan; im ganzen: er will den Glauben nicht „aushöhlen“ und „die Verheißung“ nicht „zunichte machen“ (Röm 4,13f), die sich gerade daran festmacht, daß Gott sich in seiner ganzen Liebe durch den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu zum Heil der Menschen offenbart hat.

a) *Die Rechtfertigungslehre als Summe der paulinischen Theologie*

Die Frage, welche theologische Substanz der paulinischen Rechtfertigungstheologie innewohnt, läßt sich am besten vom Römerbrief her beantworten.

(1) Das Evangelium im Spiegel des Römerbriefes

Der Römerbrief steht nicht für das Ganze der paulinischen Theologie; er ist auch nicht das „Testament“ des Paulus.²⁸ Aber er ist weniger als die anderen Episteln ein Gelegenheitsschreiben, er ist stärker als sie systematisch geprägt, und er ist anders als sie keine Intervention des Gründers in die internen Probleme einer Gemeinde, sondern eine Programmschrift, mit der sich der Apostel den Christen der Hauptstadt zu empfehlen versucht (1,8-15): Er will Bedenken auszuräumen, die gegen seine Verkündigung vorgetragen worden sind (3,1-9; 4,1ff; 6,1f.15; 7,7), und programmatisch das Evangelium verkünden (1,16f),

²⁸ Zum Abfassungszweck vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1839), Göttingen 1999, 124ff.

für das er als Heidenmissionar eintritt (11,13; 15,14ff), um über Rom einen Zugang zum Westen des Imperiums zu finden (15,28). Im Römerbrief reflektieren sich die Erfahrungen, die Paulus auf den langen Wegen der Evangeliumsverkündigung und in den schwierigen Konflikten der Gemeindeführung gesammelt hat; gleichzeitig artikulieren sich die neuen Einsichten des Glaubens, die ihm den Weg in die Zukunft der Spanienmission weisen: Der Apostel konzentriert sich auf das, was ihn seit Damaskus umgetrieben hat (1,1-15; 15,14-33); Paulus erschließt sich neu sein Judentum und seine Verbundenheit mit Israel (9-11); er legt öffentlich Rechenschaft über sein Bekenntnis und seine Verkündigung ab (1,16f); er will die bedeutende Gemeinde, die ihm persönlich noch unbekannt ist, im Glauben bestärken, um mit ihr ins Gespräch zu kommen (1,11f); vor allem und in allem aber will Paulus mit dem Römerbrief Gott die Ehre geben (8,31-39; 11,33-36; 16,25ff), dessen Gerechtigkeit sich die Berufung des Apostels wie der Gemeinde verdankt (1,1-7), und sich zu Jesus Christus bekennen, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, dessen stellvertretender Sühnetod die Rechtfertigung der Sünder (3,21-26) und die Versöhnung der Feinde Gottes bewirkt (5,1-11).

Diesen Brief stellt Paulus unter das Zeichen der Gerechtigkeit Gottes (1,16f; 3,21-31). Es ist das Evangelium des Paulus, daß Gott die umfassende Herrschaft der Sünde, die prinzipiell alle Menschen, Juden wie Heiden, zu Feinden Gottes gemacht hat (1,18 – 3,20), in eine Herrschaft der „Gerechtigkeit und des Friedens und der Freude im Heiligen Geist“ verwandelt (14,17), und zwar dadurch, daß Gott souverän seine ureigene Gerechtigkeit verwirklicht (1,16f; 3,21-26). Dies setzt das Gericht über die Gottlosen voraus (1,18f), zielt aber auf die Vergebung ihrer Schuld, ihre Rechtfertigung und endgültige Rettung (3,21-26; 5,1-11). Denn erst dort, wo die unmenschliche Feindschaft zu Gott in die menschliche Liebe zu Gott verwandelt wird, kommt lebensgeschichtlich zur Wirkung, daß Gott seinen ureigenen Sohn „nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat“, um dadurch „uns alles zu schenken“ (8,32). Angesichts der Übermacht der Sünde, so die Glaubensüberzeugung des Paulus, kann die Rettung nicht durch das Gesetz kommen (5,1-21); sie setzt den stellvertretenden Sühnetod und die Auferweckung des Gottessohnes Jesus Christus voraus (4,25; 8,1-4)²⁹. Deshalb geschieht die Rechtfertigung nicht aus „Werken des Gesetzes“, sondern durch den Glauben an Jesus Christus (3,28). Denn wer

²⁹ Die Macht der Sünde auch über das Gesetz bekommt *H. Merklein* in seiner erhellenden Studie über „Paulus und die Sünde“ (in: *H. Frankemölle* [Hg.], *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* [QD 161], Freiburg - Basel - Wien 1996, 123-163: 134-137.154 Anm. 86) nicht deutlich genug in den Blick.

im Halten der Gebote sein Heil suchte, würde immer nur wieder auf seine eigene Unzulänglichkeit zurückgeworfen, die vom Gesetz verurteilt wird (2,17-29; 7,7-25); wer hingegen wie Abraham sein ganzes Leben im Glauben an den totenerweckenden Gott festmacht (4,1-25), gewinnt das Leben durch den, der „seine Liebe zu uns dadurch beweist, daß Christus gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (5,8). Die Konsequenz eines Lebens aus diesem Glauben ist die Erfüllung des Gesetzes in der Nächstenliebe (Lev 19,18), die sich durch Christus als Annahme und Weitergabe der Liebe Gottes zeitigt (12,9-21; 13,8ff). Von der *Rechtfertigung* redet Paulus im Blick auf das Endgericht und dessen eschatologische Antezipation in der Gegenwart: Gott wird Juden und Heiden trotz ihrer Sündenschuld nicht verdammen, sondern freisprechen, und sein barmherziges Urteil macht die Sünder, die sich ihm anvertrauen, zu neuen Menschen. Gott ist gerecht, indem er die Ungerechten zu Gerechten macht; Gott selbst setzt sie durch Jesus Christus in ein Verhältnis zu ihm, ihrem Schöpfer, Richter und Erlöser, das dem Gottsein Gottes wie dem Menschsein der Menschen gerecht wird: Sie können ihn kraft des Geistes „Abba“ rufen, weil er ihnen durch Christus ihre Gotteskindschaft erschließt (8,15f).

Ihre große theologische Ausdruckskraft gewinnt die Rechtfertigungslehre im Römerbrief nicht zuletzt dadurch, daß sie sich mit einer Vielzahl anderer soteriologischer Leitmotive verbindet, die allesamt verschiedene traditionsgeschichtliche Wurzeln, semantische Konnotationen und „pragmatische“ Effekte haben, aber unter dem Vorzeichen der Theologie der Gerechtigkeit organisch miteinander verbunden werden. Wer gerechtfertigt wird, findet „Frieden bei Gott“ (Röm 5,1f), wird von Gott „mit ihm versöhnt“ (2Kor 5,18-21; Röm 5,1-11)³⁰, erfährt die „Einsetzung zu Söhnen“ (Gal 4,4ff; Röm 8,15ff; vgl. 8,23)³¹, gewinnt Freiheit von den Unheilmächten der Sünde und des Todes (Gal 5,1-14; Röm 6,1 – 7,6; 8,2.21)³², ist „geheiligt“ (vgl. 1Kor 1,30; 6,11; Röm 6,19.22)³³ und erlangt „Erlösung“ (vgl. 1Kor 1,30), präsentisch-eschatologisch als Vergebung der Sünden (Röm 3,23f), futurisch-eschatologisch als Auferstehung von den Toten (Röm 8,23).³⁴

³⁰ Eine konzentrierte Darstellung gibt P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie I* 318ff.

³¹ Zur Traditionsgeschichte und Theologie vgl. J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (StANT 18), München 1968, 258-278.

³² Vgl. S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen 1989.

³³ Vgl. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (UTB), Tübingen – Basel ²1995, 517-521.

³⁴ Eine Sachparallele führt zum Motiv des „Loskaufs“ in Gal 3,13; 4,5; vgl. K. Kerelge, Art. ἀπολύτρωσις; EWNT I (1980) 331-336.

Nicht zuletzt verbindet Paulus in Röm 6 von innen heraus die Rechtfertigung und die Taufe (vgl. 1Kor 6,11; Gal 3,26ff).³⁵ Die Taufe „auf Christus“ (Röm 6,3; Gal 3,27; vgl. 1Kor 1,13.15) ist ein sakramentaler Akt, in dem Jesus Christus einem Glaubenden kraft des Geistes wirksam zusagt, daß er ihm angehört (Gal 3,29): Der Getaufte lebt jetzt „in Christus“, d.h. im Gnadenbereich seiner Herrschaft; er gewinnt Anteil an der Heilsbedeutung des Sterbens wie der Auferweckung Jesu; er wird in die Gemeinschaft der Kirche eingegliedert (Gal 3,28; 1Kor 12,13f) und kann begründet Hoffnung auf ewiges Leben fassen (6,1-11). Darin stimmen die Heilswirkung der Taufe und der Rechtfertigung überein. Gott eignet dem Sünder auf seinen Glauben hin, der gleichfalls von Gott gewirkt wird, die Gnade der Rechtfertigung in der Taufe zu. Der rechtfertigende Glaube sucht, empfängt und feiert die Taufe; die Taufe setzt den (personalen wie ekklesialen) Glauben voraus und vermittelt ihm die Gnade der Rechtfertigung, die an ihn zurückgebunden ist.

Zusammengefaßt: Mit seiner Rechtfertigungslehre bringt der Apostel im Römerbrief das „Evangelium Gottes“ in einer Differenziertheit und Konzentration, einer Tiefe und Weite zur Sprache, die ihresgleichen sucht. Die Rechtfertigungstheologie des Römerbriefes ist, Lehre und Verkündigung in einem, ein differenziertes Ganzes, das die wesentlichen Aspekte des Heilsgeschehens in profilierter und konziser Weise erfaßt. So reich die Sprache seiner Soteriologie ist - bei Paulus gibt es kein umfassenderes Konzept und kein alternatives Modell.

(2) Der Reifung der paulinischen Theologie bis zur Rechtfertigungslehre des Römerbriefes

Daß der Apostel die Theologie der Rechtfertigung von Anfang an in der Form des Galater- und Römerbriefes vertreten hat, muß bezweifelt werden.³⁶ Der Erste Thessalonicher- und der Erste Korintherbrief raten zur Vorsicht. Gewiß hat Paulus in seiner christlichen Missionsarbeit sehr früh, wahrscheinlich sofort auf die Beschneidung verzichtet und die Rettung nicht an „Werke des Gesetzes“, sondern an den Christusglauben gebunden. Gleichwohl haben die Diskussionen in Jerusalem und Antiochien, vor allem aber die Auseinandersetzungen in Korinth

³⁵ Vor einer Vielzahl von Mißverständnissen, die aus einer psychologischen und religionssoziologischen Verkürzung des Taufaktes resultieren, bewahrt die Studie von O. Hofius, Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments: ZThK 91 (1994) 134-156.

³⁶ Auch angesichts der Argumentation von F. Hahn, Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen des Apostels über die Rechtfertigung bei Paulus?: EvTh 53 (1993) 342-366.

(2Kor 3-5), Philippi (Phil 3) und Galatien zu einem Entwicklungsschub geführt. Erst danach wird die Rechtfertigungslehre ins Zentrum gerückt, die theologische Reichweite der Antithese ausgemessen, das Schriftzeugnis für die Gesetzeskritik und die Glaubensgerechtigkeit erarbeitet, die Macht der Sünde über das Gesetz analysiert und die Gerechtigkeit Gottes als theologisches Leitmotiv intoniert.

Die diachronische Differenzierung der paulinische Theologie führt indes nicht zu einer theologischen Relativierung der Rechtfertigungslehre, im Gegenteil: Der Römerbrief erweist sich mit seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes als reife Frucht des paulinischen Wirkens und Denkens. Paulus zieht die Lehre aus der Christusoffenbarung, durch die Gott ihn zum Heidenapostel gemacht hat (Gal 1,15f); er führt die Erwählungstheologie fort, die ihn, im Ersten Thessalonicherbrief eindrucksvoll bezeugt, schon seit frühester Zeit zum Anwalt der Gleichberechtigung von Juden und Heiden in der Ekklesia hat werden lassen³⁷, und vermittelt sie nun mit dem Primat der Erwählung Israels (Röm 9-11); er bringt die seit den Korintherbriefen bezeugte eschatologische Dialektik zwischen der Heilsgegenwart und der Heilszukunft ein, indem er die schon erfolgte Rechtfertigung und die noch ausstehende Rettung ebenso klar unterscheidet wie untrennbar verbindet (Röm 6-8); er hält die urchristliche Erwartung des Jüngsten Gerichtes und die Hoffnung auf die Errettung vor dem gerechten Zorn fest (Röm 13,8ff), indem er Gottes Liebe als seine Gerechtigkeit erklärt; er setzt die Kreuzestheologie voraus (vgl. Röm 6,6) und verbindet sie, wie in den Korintherbriefen erstmals bezeugt (1Kor 15,45; 2Kor 3,17), mit der Pneuma-Christologie, die das Wirken Jesu Christi als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen gibt; er deutet die Gnade der Rechtfertigung als Gabe des Geistes, der ihnen die Gotteskindschaft als Partizipation an der Gottessohnschaft Jesu vermittelt (8,1-18); er führt die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes aus ihrer polemischen Zuspitzung heraus, und bringt, ohne jeden Abstrich an der rechtfertigungstheologischen Antithese, differenzierter die Dignität Israels und der Tora heraus (7,12; 9,1-5), aber auch die Usurpation des Gesetzes durch die Sünde (5,20f; 7,7-23) und mithin die „Aufrichtung“ des Gesetzes durch die Gnade (3,31).

(3) Auswertung

Hat man die Tiefe und Weite des Römerbriefes vor Augen, kann man mit guten Gründen die Rechtfertigungslehre des Apostels als „die Mitte seiner Theologie“ markieren³⁸, wiewohl hier vielleicht doch eher

³⁷ Vgl. J. Becker, Paulus (s. Anm. 18) 138-148.

³⁸ P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus [FRLANT 87], Göttingen 1965,

die Person Jesu Christi selbst steht. Wenn man nicht an ein geschlossenes System denkt, sondern die dynamische Entwicklung ins Auge faßt, die in den Römerbrief einmündet, und die große Integrationskraft, die der Rechtfertigungstheologie innewohnt, scheint es auch angebracht, von einer „Summe“ der paulinischen Theologie zu sprechen.³⁹

Freilich setzt dies voraus, die Rechtfertigungslehre des Apostels auch tatsächlich in der Perspektive des Römerbriefes wahrzunehmen und nicht in konfessionalistischer Verengung.⁴⁰

- Die Rechtfertigung geschieht nicht nur *propter Christum*, sondern *per Christum*. Tod und Auferweckung Jesu sind nicht nur der Grund, aus dem die Rechtfertigung geschieht; in der Rechtfertigung des Sünders vergegenwärtigt sich vielmehr das Heilsgeschehen des stellvertretenden Sühnetodes Jesu, indem der auferstandene Gekreuzigte kraft des Geistes die Gnade Gottes mitteilt.
- Die Rechtfertigung ist nicht nur eine forensische, sondern auch eine effektive Größe: Gott *spricht* gerecht, indem er gerecht *macht*; und er *macht* gerecht, indem er gerecht *spricht*. Sein Wort hat Schöpferkraft; und sein gegenwärtiger Gnadenerweis geschieht im Vorgriff auf das Urteil, das er sich als Richter und Retter vorbehält.
- Die Gnade, die Gott mit der Rechtfertigung dem Sünder schenkt, ist insofern *gratia aliena* (ein mißverständlicher Begriff, den Paulus nicht kennt), als sie die Gnade *Gottes* bleibt, auf die kein Mensch jemals einen Anspruch erheben könnte; sie macht aber auch den Gerechtfertigten zu einer *creatio nova* (Gal 6,14f; 2Kor 5,17), deren „Ich“ lebt, weil es mit Christus gekreuzigt worden ist und sein Heil findet „im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,19f).
- Der rechtfertigende Glaube umfaßt den Akt der Bekehrung und die Entscheidung für Christus (wie in der Bultmann-Schule häufig gesagt), auch die überlegte Zustimmung zum Inhalt der Predigt (wie

236; K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs [NTA 3], Münster 1967, 295.

³⁹ So E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996, 241. - J. Gnllka (Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel [HThKNT.S 6], Freiburg - Basel - Wien 1996, 237) schreibt, daß die Rechtfertigungslehre als die „Grundaussage des Apostels über das durch Jesus Christus vermittelte und geschenkte Heil“ gelte, schränkt dieses Urteil aber stark ein, wenn er festhält, daß mit ihr „bei weitem nicht alles“ erfaßt werde, „was Paulus zum Heil der Menschen zu sagen hat“.

⁴⁰ Die ökumenische Diskussion aller sensiblen Probleme, die im folgenden aufgelistet werden, hat exegetisch seit den sechziger Jahren u.a. durch die Arbeiten von P. Stuhlmacher und K. Kertelge (s. Anm. 38) zu substantiellen Übereinstimmungen geführt. Die systematische Theologie hat noch einen Nachholbedarf, wie nicht wenige Kritiker der „Gemeinsamen Erklärung“ zeigen.

fides seit der Scholastik vornehmlich gedeutet und in Trient thematisiert wurde), geht aber in all dem bei weitem nicht auf, sondern ist im präzisen Sinn von Gal 5,6 der „Glaube, der durch Liebe wirksam wird“; er prägt das ganze Leben so, daß sich Gottes Gerechtigkeit in menschlicher Gerechtigkeit auswirkt (Röm 6,1-11).

- Die Taten der Liebe (Röm 12,9-21), in denen sich der Wandel „im Geist“ bewahrheitet (Gal 5,25), mögen insofern „Verdienste“ (ein gleichfalls mißverständlicher Begriff, den Paulus nicht kennt) genannt werden, als sie personale Akte des Glaubenden sind, denen Gott in seiner Gerechtigkeit die Anerkennung nicht versagen wird (vgl. Röm 2,6; 2Kor 5,10), bleiben aber im strengen Wortsinn „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22), da Gott „das Wollen und das Vollbringen wirkt“ (Phil 2,13).

b) Die Rechtfertigungsbotschaft als „Kanon“ (Gal 6,16)

Der Galaterbrief zeigt in seiner aktuellen Kontroverse, aber auch in seinen Erinnerungen an das „Apostelkonzil“ und den „antiochenischen Zwischenfall“ paradigmatisch, wo und wie die Rechtfertigungslehre als Kriterium zur Unterscheidung richtiger und falscher Lehre taugt.

(1) Die Verwerfung des christlichen „Nomismus“

Paulus muß sich gegen die Propagandisten eines „anderen Evangeliums“ (1,6) verteidigen, die den heidenchristlichen Galatern sagen, daß sie nur dann zum Gottesvolk der Abrahamskinder gehören, wenn sie sich beschneiden lassen (vgl. Gal 6,12f), die Reinheitsgebote beachten (vgl. Gal 4,21) und diesen Gesetzesgehorsam mit einem Dienst an den „Weltelementen“ verbinden (4,3.9), die nach einer Überzeugung, die im Hellenismus weit verbreitet war, die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen empfindlich zu stören imstande sind.⁴¹ Es gehört zur Stärke des Apostels, daß er sich nicht darauf beschränkt, seine Gegner an ihrer schwächsten Stelle, ihrem Synkretismus, anzugreifen, sondern die Auseinandersetzung im theologischen Zentrum sucht. Beschneidung und Gesetzesobservanz zu fordern, scheint von der „Schrift“ her eine unabweisable Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu Israel und die eschatologische Rettung zu sein. Der Apostel indes erkennt, daß diese Position nur beziehen kann, wer nicht alles darauf

⁴¹ Vgl. Th. Söding, Das Wort vom Kreuz (s. Anm. 19) 132-152. Verfehlt ist die Hypothese von C. Breytenbach (Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien [AGJU 38], Leiden 1996, 143), daß Mitglieder jüdischer Synagogengemeinden versucht hätten, die Heidenchristen zu sich herüberzuziehen. Die paulinische Gegenargumentation *ad vocem* Evangelium setzt aber christliche Gegner voraus.

setzt, daß Gott alles Heil durch den Messias Jesus schenkt, „der sich hingegeben hat für unsere Sünden, damit er uns aus der gegenwärtigen bösen Weltzeit herausreißt nach dem Willen Gottes, unseres Vaters“ (1,4). Wären seine Kontrahenten im Recht, würde nicht nur der Heidenmission ein schwerer Schlag versetzt; es wäre vor allem nicht begriffen, *wie* Gott seine ganze Gnade schenkt und was es heißt, daß Jesus „mich liebt und sich für mich dahingegeben“ hat (2,19f). Deshalb sieht sich Paulus genötigt, ein *Anathema* auszusprechen (1,8f) und zum Schluß eigenhändig (6,11) zu schreiben: „Die sich nach diesem Maßstab (κακῶν) richten: Frieden und Erbarmen komme über sie und über das Israel Gottes“ (6,16). Die Rechtfertigungslehre wird zum kritischen Maßstab für die „Wahrheit des Evangeliums“ (2,5.14), wo faktisch oder programmatisch bezweifelt wird, daß Gott durch Jesu Tod und Auferweckung *alles* zur Rettung der Menschen getan hat und der Glaube die umfassende, *alles* entscheidende Antwort ist, die Gott selbst kraft des Geistes in den Menschen freisetzt.

(2) Kirchen-Gemeinschaft mit Petrus und Jakobus – trotz des antiochenischen Konfliktes

Mit derselben Energie, mit der er die Galater davon überzeugen will, daß sie auf dem Holzweg sind, wenn sie seinen Gegnern folgen, hat Paulus nach Gal 2,1-10 in Jerusalem auf dem „Apostelkonzil“ (vgl. Apg 15,1-29) die Sache der Heidenchristen gegen die von ihm so genannten „falschen Brüder“ vertreten, die „unsere Freiheit, die wir in Christus haben, belauern, um uns wieder zu unterjochen“ (2,4). Allem Anschein nach haben auch sie die Beschneidung und (mehr oder weniger umfassende) Gesetzesobservanz als heilsnotwendig erachtet. Zum Erfolg wird das „Konzil“ aus paulinischer Sicht deshalb, weil er mit den Jerusalemer „Säulen“ Übereinstimmung im wesentlichen Punkt erzielt: Den Heidenchristen wird „nichts auferlegt“ (2,6); es ist allein der Christusglaube, der sie der Ekklesia eingliedert. So wie Paulus seine Gegner in Galatien nicht mehr als Mit-Glieder der Kirche sehen kann, begründet umgekehrt die prinzipielle Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre die Kirchen-Gemeinschaft zwischen „Jerusalemern“ und „Antiochenern“, die auf dem „Konzil“ per Handschlag besiegelt wird (2,9).

Freilich ist damit Streit um die rechte Auslegung und Umsetzung nicht ausgeschlossen. Das zeigt der „antiochenische Zwischenfall“ (Gal 2,11-14).⁴² Paulus steht (mit den Heidenchristen) allein gegen

⁴² Die exegetische Erforschung ist kontroverstheologisch kontaminiert; vgl. A. Wechsler, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall* (BZNW 62), Berlin 1991.

Petrus und Jakobus, aber auch gegen Barnabas und alle anderen Juden(christen) in Antiochia, seiner Heimatgemeinde. Erneut gibt es eine harte Auseinandersetzung um die Geltung des Gesetzes: Wie Paulus es sieht, wird von den Judenchristen auf die Heiden ein unerträglicher Druck ausgeübt, „jüdisch zu leben“ (2,14). Konkret: wenn sie weiter Tischgemeinschaft, also auch Eucharistiegemeinschaft mit den Judenchristen haben wollen, sollen sie wenigstens die „noachitischen Gebote“ halten, die im Frühjudentum Heiden abverlangt wurden, die zusammen mit Juden leben wollten (vgl. Apg 15,20f.28f; 21,25 mit Lev 18,6-18). Paulus berichtet von einer harten Auseinandersetzung, die er mit Petrus, indirekt auch mit Jakobus, gehabt hat, denkt aber offensichtlich nicht im entferntesten daran, deshalb die Kirchengemeinschaft mit den Jerusalemern aufzukündigen (vgl. 1Kor 9). Wer dafür taktische Gründe als ausschlaggebend annimmt, unterschätzt den Apostel. Tatsächlich gibt es einen wichtigen Unterschied zu den Auseinandersetzungen mit den christlichen Nomisten. *Erstens* stellen weder Petrus noch Jakobus das „Apostelkonzil“ in Frage. *Zweitens* fordern sie von den Heidenchristen augenscheinlich nicht umfassende Tora-Observanz, sondern eben die Rücksichtnahme auf *ihre* Judesein – auch um den Preis, die ekklesiale Gemeinschaft aufzukündigen.⁴³ Der „Zwang“, den sie auf die Heidenchristen ausüben, ist indirekt. Den Kern des Problems liegt darin, daß sie selbst sich als *Judenchristen* auf die Speisegebote und Reinheitsvorschriften der Tora verpflichtet sehen und deshalb um der ekklesialen Koinonia willen den Heidenchristen die noachitischen Gebote zumuten.

Paulus berücksichtigt dies in dem Vorwurf, den er Petrus macht. Er bezichtigt ihn der „Heuchelei“ (Gal 2,11) – wie die anderen Judenchristen Antiochias auch (Gal 2,13). Gemeint ist, daß sie wider besseres Wissen handeln, wenn sie sich aus der Tischgemeinschaft zurückziehen. Nicht die prinzipielle Leugnung oder Verfälschung der Wahrheit hält Paulus ihnen vor, sondern theologische Inkonsequenz.⁴⁴ Daß

⁴³ Zu einem anderen Resultat könnte man kommen, wenn man das ιουδαϊζειν in Gal 2,14 auf umfassende Toraobservanz einschließlich der Beschneidung deutet; so u.a. H.D. Betz, *Der Galaterbrief* (engl. 1979), München 1988, 211. Doch der Sprachgebrauch ist offener. In jüdischen Paralleltextrn sagt man es eigens dazu, wenn man unter ιουδαϊζειν auch die Beschneidung versteht (Est 8,17^{LXX}; Ios., bell. 2,454; vgl. 2,463); vgl. auch (trotz einer wesentlich anderen historisch-theologischen Rekonstruktion) J.D.G. Dunn, *The Incident at Antioch* (Gal 2,11-18): *JSnt* 18 (1983) 3-57: 25f

⁴⁴ Nach 2,14 „gehen sie nicht richtig den Weg zur Wahrheit des Evangeliums“. F. Mußner paraphrasiert: „auf krummen Wegen“, d.h. „auf dem Umweg über den Juidismus“ (*Der Galaterbrief* [HThKNT 9], Freiburg - Basel - Wien 1974, 144). Von einer „Abkehr“, wie in 1,7 den Gegnern vorgehalten, ist keine Rede, aber auch nicht vom „guten Lauf“, den Paulus nach 5,7 den Galatern früher attestieren konnte.

sie es eigentlich besser wissen müßten, begründet Paulus gerade mit seiner rechtfertigungstheologischen Antithese in Gal 2,16a. Er setzt voraus, daß nicht nur er, Paulus, sondern auch Petrus, stellvertretend für alle anderen Judenchristen, dem Grundsatz zustimmt, daß kein Mensch aus Werken des Gesetzes, sondern jeder, ob Jude, ob Heide, nur durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird. Tatsächlich ist nur auf einer solchen Basis das Jerusalemer *agreement* nachvollziehbar. Der antiochenische Streit dreht sich in den Augen des Paulus wie des Petrus nicht darum, ob die Rechtfertigung durch Jesus Christus *oder* durch das Gesetz, also durch den Glauben *oder* durch „Werke“ geschieht, sondern ob die Judenchristen um ihres Christseins willen auf die Reinheitsgebote verpflichtet sind und deshalb in gemischten Gemeinden Druck auf die Heidenchristen ausüben müssen, „jüdisch zu leben“ (2,14).

(3) Auswertung

Im Streit um die Wahrheit bewährt sich die kriterielle Funktion der Rechtfertigungslehre. Sie gewährleistet, daß die Soteriologie und, über sie vermittelt, die Ekklesiologie und Ethik radikal von der Christologie des Todes und der Auferweckung Jesu aus getrieben und theozentrisch auf die Selbstmitteilung Gottes zur Rettung aller Glaubenden hingordnet werden. Der paulinische Rückblick auf den antiochenischen Zwischenfall lehrt aber auch, daß die Rechtfertigungslehre durchaus eine gewisse Bandbreite theologischer Interpretationen und praktischer Applikationen zuläßt. Paulus tritt mit Nachdruck für *seine* theologischen Urteile und Überzeugungen ein. Aber er selbst ordnet sich ausdrücklich der breiteren apostolischen Evangeliumsverkündigung zu (1Kor 15,9ff). Er läßt keinen Zweifel an der verbindlichen Geltung des theologischen und christologischen Grundbekenntnisses, aber auch des soteriologischen Grundsatzes von Gal 2,16a, einschließlich der inneren Verbindung von Glaube und Liebe. Aber er muß es hinnehmen, daß Petrus und Jakobus, auch Barnabas seine radikale Auslegung nicht teilen; und er kann es hinnehmen, weil sie ihrerseits den Grundkonsens des Apostelkonzils nicht in Frage stellen und sich durchaus auf einen soteriologischen Kernsatz wie Gal 2,16a berufen (wollen).

Im übrigen zeigt ein Blick auf den Römerbrief, daß weder die antiochenische Intervention noch der Galaterbrief das letzte Wort des Apostels zur Sache gewesen ist. Es bleibt bei der klaren Antithese: „nicht aus Werken des Gesetzes, nur durch den Glauben“ (Röm 3,28). Aber weil er tiefer in die Theologie der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Gottlosen eindringt, spricht Paulus auch positiver als im Galaterbrief über die Erwählung Israels (9,1-5), das Gesetz

(7,12), die Beschneidung (4,11), die Verwurzelung der Kirche in Israel (11,18) und die Verantwortung der Heidenchristen, auf die Judenchristen nicht herabzuschauen (11,18), sondern ihnen zu helfen, *ihren* Weg des Christenseins zu gehen. Deshalb gilt in den praktischen Konsequenzen: „Zwar ist alles rein; doch es ist für einen Menschen schlecht, wenn er ißt, obgleich er Anstoß nimmt“ (14,20). Wiewohl es beim Konflikt zwischen den „Starken“ und „Schwachen“ und Korinth und Rom nicht um grundsätzliche Auseinandersetzungen über die Geltung des Gesetzes geht, steht zu vermuten, daß dem Apostel die Rechtfertigungstheologische Position, die er bei der Abfassung des Römerbriefes sich erarbeitet hat, auch zu mehr Verständnis für das Verhalten des Petrus in Antiochien verholfen hätte, das er im Galaterbrief zu Recht kritisiert.⁴⁵

c) *Die Rechtfertigungslehre als Wahrheitskriterium bei Paulus*

Kriterielle Funktion hat die Rechtfertigungslehre bei Paulus als authentische Auslegung des Evangeliums. Sie bedarf der christologisch geprägten Gottesverkündigung als ihrer Basis. Sie ist bei Paulus nicht so elementar im Leben der Ekklesia verwurzelt wie die Gottes- und Christusbekenntnisse, die Eucharistie-Anamnese, die Gebete und Lieder. Sie ist Teil der apostolischen Katechese und gehört also solche zentral zur Evangeliumsverkündigung. Sie ist in ein breites theologisches Feld eingebettet, das von der Eschatologie über die Ekklesiologie bis zur Ethik reicht. Sie greift die grundlegende Bedeutung auf, die dem Glauben, verstanden als Einheit von Bekehrung und Lebensführung, Bekenntnis und Vertrauen, im Urchristentum allgemein zukommt. Sie entspricht der jesuanischen und frühchristlichen Glaubenseinsicht, daß sich die Hoffnung auf Rettung einzig der Gnade Gottes verdankt. Sie erhält ihre spezifisch paulinischen Akzente durch die Begründung in der radikalen Kreuzestheologie, durch ihre Vermittlung mit der ebenso radikalen Hamartologie, die – ähnlich wie Jesus – von der abgrundtiefen Verlorenheit aller Menschen spricht, aber auch

⁴⁵ Von daher sollte die Angabe der Apostelgeschichte, Paulus habe bei seinem letzten Jerusalemaufenthalt das Nasiräatsgelübde geleistet (21,23f.26), nicht so schnell ins Reich der Legende verwiesen werden, trotz der rechtlichen Fragen, die Lukas offenläßt. 1Kor 9,20 zeigt, wie Paulus es verstanden haben dürfte; vgl. *E. Lohse*, Paulus (s. Anm. 39) 259f; offener *J. Gnilka*, Paulus (s. Anm. 39) 302. Gegen die Mehrheit der Exegeten ist auch an der Historizität der Notiz von Apg 16,1-4 festzuhalten, daß Paulus seinen Begleiter Timotheus, den Sohn einer jüdischen Mutter, „wegen der Juden“ beschnitten hat; vgl. *F.W. Horn*, Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum: NTS 42 (1996) 479-505: 486-489. Einschlägig ist nicht 1Kor 7,17ff, sondern wiederum 1Kor 9,20ff.

durch die radikalen Konsequenzen, die Paulus ekklesiologisch zieht: zuerst im Interesse der Heiden, deren gleichberechtigte Teilhabe an der Ekklesia er rechtfertigungstheologisch unterfängt, sodann in leidender Solidarität mit den Juden, deren endgültige Rettung er auf Gottes Gerechtigkeit zurückführt. Über all dort, wo sie auf diesen zentralen Gebieten des Christseins Defizienzen aufspürt, bewährt sich ihre kriterielle Kraft, die Geister zu unterscheiden. Überall dort, wo sie die Zentralität dieser Perspektiven aufweist und in ihnen nicht nur die theologische Reflexion, sondern auch den gelebten Glauben anstößt, bewährt sich ihre kriterielle Kraft, die Identität des Christlichen zu stärken.

4. Der Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre in der ganzen Heiligen Schrift

Der Stellenwert, den die paulinische Rechtfertigungslehre im Ganzen der Heiligen Schrift innehat, läßt sich annäherungsweise bestimmen⁴⁶, wenn (a) ihre Traditions- und Rezeptionsgeschichte untersucht, (b) ihre Aussagekraft mit anderen, besonders mit anscheinend konkurrierenden Soteriologien verglichen und (c) ihr Ort auf dem Hintergrund des „Alten Testaments“ markiert wird, bevor (d) ihr Beitrag zur Interpretation des – im Horizont der *ganzen* Bibel stehenden – Offenbarungshandelns Gottes durch Jesus Christus erhellt werden kann.

a) Die paulinische Rechtfertigungslehre im Lichte ihrer Traditions- und Rezeptionsgeschichte

Paulus fußt in seiner Verkündigung programmatisch auf der urchristlichen Tradition, die er im Raum des hellenistisch-judenchristlichen Urchristentums kennengelernt hat (1Kor 15,1-11). Er weiß sich ihr verpflichtet, indem er sie tradiert und neu interpretiert. Das gilt auch für die Theologie der Rechtfertigung. Umgekehrt hat Paulus mit seiner Rechtfertigungstheologie beträchtliche Wirkungen erzielt. Die deuteropaulinischen Briefe und die Apostelgeschichte, aber auch der Hebräerbrief verdienen besonderes Interesse.

(1) Die Rezeption vorpaulinischer Traditionen durch den Apostel

Wiewohl seine Briefe nur einen kleinen Ausschnitt zeigen, lassen sie deutlich genug erkennen, daß der Apostel aus einem reichen Schatz

⁴⁶ Zur Methodik vgl. *Th. Söding*, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Chr. Münch, Freiburg - Basel - Wien 1998, 250-267.

vorpaulinischer Rechtfertigungstheologie schöpfen kann (1Kor 1,30; 6,11; 2Kor 5,21; Röm 3,24f; 4,25)⁴⁷. „Rechtfertigung“ ist vor und neben Paulus zwar kaum ein prägendes, aber doch ein nicht ganz unwichtiges Motiv hellenistisch-judenchristlicher Soteriologie. Jede Tradition, die Paulus zitiert, scheint ihre eigenen Akzente gesetzt zu haben. Dennoch zeichnen sich Konturen eines typisch vorpaulinischen Rechtfertigungsverständnisses ab, wie es auf dem Gebiet der antiochenischen Mission entwickelt worden ist, aber auch im Dialog mit Jerusalem vermittelt werden konnte (vgl. Gal 2,1-10; Apg 15,1-29).

Bereits vorpaulinisch setzt die Rede von der Rechtfertigung einerseits die Sünde aller Menschen voraus (1Kor 6,11; 2Kor 5,21), andererseits den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi als Grund ihres Heiles (vgl. Röm 3,24f; 4,25; 2Kor 5,21). Den Akzent trägt die präsentische Eschatologie. Der „Sitz im Leben“ der „Formeln“ ist die Taufe (1Kor 1,30; 6,11; vgl. Gal 3,26ff) bzw. die Eucharistie (Röm 3,24f). Das deutet auf eine ekklesiale Dimension der Rechtfertigung hin; schon vor Paulus ist sie untrennbar mit der Eingliederung in die Kirche verbunden (auch wenn die Art dieser Verbindung offenbleibt). Paulus hat die Rechtfertigungssätze allem Anschein nach bereits bei seiner Erstverkündigung eingeführt und sich dabei wohl an die Missions- und Taufpraxis Antiochiens angeschlossen. Daraus darf (mit aller Vorsicht) geschlossen werden, daß schon vor Paulus Rechtfertigungstheologie und Universalität der Evangeliumsverkündigung eine Allianz eingegangen sind (deren Modalitäten deutlich zu erkennen, die Texte freilich nicht erlauben). Da der Apostel die Rechtfertigungstraditionen mit gewisser Selbstverständlichkeit zur Fundierung seiner Paraklese einsetzt (1Kor 1,30f; 6,11; 2Kor 5,17-21), dürfte er damit rechnen, daß auch im Vor- und Umfeld seines Wirkens ein organischer Zusammenhang zwischen Rechtfertigung, Spiritualität und Ethik angenommen worden ist. Ausweislich der „Formeln“ sind die vorpaulinischen Rechtfertigungsvorstellungen in ein recht breites, aber erkennbar abgegrenztes Wortfeld eingesät: „Rechtfertigung“. „Heiligung“ und „Erlösung“ gehören zusammen (1Kor 1,30; 6,11; vgl. Röm 3,24ff), die Vergebung der Sünden (Röm 3,24f; 4,25; vgl. 2Kor 5,21) und die „Gerechtigkeit Gottes“ (2Kor 5,21; Röm 3,24f).

Wie es scheint, sind die hinter 2Kor 5,21 und Röm 3,25f sichtbar werdenden Traditionen die wichtigsten Anknüpfungspunkte für die

⁴⁷ Die Literar- und Traditionsanalyse ist, wie nicht anders zu erwarten, sehr umstritten. Detailfragen, so wichtig sie sind, müssen an dieser Stelle zurücktreten. Daß Paulus an den zitierten Stellen Überlieferungsgut verwendet und mehr oder weniger stark bearbeitet, ist *opinio communis*. Grundlegend ist die Arbeit von U. Schnelle, Gerechtigkeit (s. Anm. 11).

Entwicklung der paulinischen Rechtfertigungslehre geworden. Paulus greift alle wesentlichen Bedeutungselemente seiner Überlieferungen auf und denkt sie radikal neu. Er klärt die Beziehungen zwischen Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung und vertieft damit deren Verständnis. Entscheidend ist dreierlei: *Erstens* akzentuiert Paulus die Theozentrik der Rechtfertigung. Daß sie ganz und gar Gottes Handeln am Sünder ist, gehört bereits zur Tradition. Daß Gott rechtfertigt, weil er selbst gerecht ist, und daß seine ureigene Gerechtigkeit auf ihre eschatologische Manifestation in der Rechtfertigung des Gottlosen drängt, mag in der vorpaulinischen Überlieferung angelegt sein, wird aber erst durch Paulus zum beherrschenden Thema. *Zweitens* arbeitet Paulus seine Kreuzes- und Pneuma-Christologie ein. Dies erlaubt es ihm, zum einen das Handeln Gottes durch Jesus Christus zur Rechtfertigung der Gottlosen als *Selbstmitteilung* Gottes und zum anderen die Rechtfertigung als Anteilgabe an Jesu ureigener Proexistenz und Theozentrik zu denken. Vom Gekreuzigten aus gewinnt Paulus den Blick für das Sündersein eines jeden Menschen und für die neuschöpferische Kraft der Gnade Gottes.⁴⁸ *Drittens* betont er die Antithese zwischen den Gesetzeswerken und dem Christusglauben (Gal 2,16; Röm 3,28). In den vorpaulinischen Rechtfertigungstraditionen ist sie nicht bezeugt. Sie liegt aber zweifelsohne in deren Logik: Der Glaube ist durch den ekklesialen und sakramentalen „Sitz im Leben“ vorausgesetzt; das Gesetz spielt hingegen keine Rolle. Mithin ist der soteriologische Grundsatz, den Paulus in Gal 2,16 als gemeinsames Bekenntnis auch des Petrus zitiert, durchaus konsensfähig, aber doch wohl kaum ohne die starke Handschrift des Apostels zu erklären.⁴⁹ Erst durch seine Interpretation kann die Rechtfertigungsbotschaft den Rang gewinnen, der ihr in seiner Theologie zukommt.

(2) Die Rezeption der paulinischen Rechtfertigungslehre im Neuen Testament

Paulus steht aber nicht nur in einer Tradition, er hat auch seinerseits Tradition gebildet. Am deutlichsten zeigt sich die Rezeption in den pseudepigraphischen Apostelbriefen. Sie stammen aus einer „Schule“, die das paulinische Erbe pflegt, gegen Mißverständnisse verteidigt und

⁴⁸ Nachgewiesen von H. Merklein, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik (1987), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus I (WUNT 43), Tübingen 1987, 1-106.

⁴⁹ J. Becker (Paulus [s. Anm. 18] 101.303f) sieht in Gal 2,16 einen „Gemeindegundsatz“ Antiochiens. Chr. Burchard (Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?, in: H. Lichtenberger [Hg.], Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel. Bd. III: Frühes Christentum, Tübingen 1996, 405-415) will die Spuren bis in die Urgemeinde zurückverfolgen.

angesichts neuer Herausforderungen fortentwickelt. Seine „Schüler“ beziehen sich allerdings nicht nur auf die überlieferten Schreiben; sie schöpfen aus einem breiteren Strom hellenistisch-judenchristlicher Traditionen, die sich ihnen als Überlieferung des Apostels präsentierten.⁵⁰

Deutliche Reflexe der paulinischen Antithese gibt es im Epheserbrief (2,8f)⁵¹ und in den Pastoralbriefen (2Tim 1,8f; Tit 3,5). Freilich ist nicht mehr von den „Werken des Gesetzes“, sondern nur von „Werken“ die Rede. Das erklärt sich aus dem grundlegenden Wandel der Textpragmatik. Paulus sah sich herausgefordert, die Heilssuffizienz des Christusglaubens gegen eine starke judenchristliche Position zu verteidigen, ohne Beschneidung und Gesetzesgehorsam könne niemand gerettet werden. Diese Herausforderung ist in den deuteropaulinischen Briefen nicht mehr aktuell; die Missionstheologie des Apostels hat sich im wesentlichen durchgesetzt. Die Verfasser des Epheserbriefes und der Pastoralbriefe greifen auf die Rechtfertigungslehre zurück, weil sie ihr zutrauen, brisante Folgeprobleme zu lösen.

Dem *Epheserbrief* geht es nicht zuletzt darum, Heidenchristen die Größe der Gnade vor Augen zu führen, die ihnen nach Gottes ewigem Heilsratschluß (1,3-14) dadurch zuteil geworden ist, daß ihnen, die sie „einst fern vom Messias waren, getrennt von der Bürgerschaft Israels und fremd den Bündnissen der Verheißung, ohne Hoffnung und gottlos in der Welt“ (2,11), das volle Bürgerrecht in der Ekklesia verliehen worden ist (2,12), und zwar dadurch, daß Jesus durch seinen Tod das Gesetz aufgehoben hat, *insofern* es durch seine „in Verfügungen gefaßten Weisungen“ eine unüberwindliche Mauer zwischen Juden und Heiden aufgerichtet hat (2,14ff).⁵² Diesen Christen muß der Paulusschüler freilich ebenso klar vor Augen stellen, daß ihre Rettung reine Gnade ist und nicht im mindesten eigenes Verdienst. Dem dient der Rückgriff auf die paulinische Rechtfertigungsthese in 2,8f: „Aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben, ... nicht aus euch ... nicht aus Werken, damit niemand sich rühme“. Eines besonderen Anlasses zu dieser

⁵⁰ Eine kritisch inspirierende Übersicht gibt *U. Luz*, Rechtfertigung bei den Paulusschülern, in: J. Friedrich - W. Pöhlmann - P. Stuhlmacher (Hg.), *Rechtfertigung*. FS E. Käsemann, Tübingen 1976, 365-383; ausgewogener urteilt *J. Reumann*, *Righteousness in the New Testament*, Philadelphia - New York 1982.

⁵¹ *H. Hübner* (An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser [HNT 12], Tübingen 1997, 163) hält den Satz allerdings (wie V. 5) für eine paulinisierte Glosse.

⁵² Die in England und Amerika favorisierte religionssoziologisch-ekklesiologische Rechtfertigungs-Deutung scheint eher dem Epheserbrief als der ursprünglich paulinischen Konzeption zu entsprechen, die zwar auch im Interesse der vollen Integration der Heiden in die Ekklesia geschieht, aber sich an der alttestamentlich inspirierten und frühjüdisch favorisierten Grundüberzeugung abarbeitet, die Tora sei Heilsweg und deshalb für Christen prinzipiell in derselben Weise wie für Juden verpflichtend.

Mahnung bedarf es nicht; sie ist immer aktuell. Die „Werke“, die Eph 2 problematisiert, werden nicht getan, weil dem Gesetz Heilsbedeutung zuerkannt wird, sondern weil man sich seiner ethischen und religiösen Lebensleistung vor Gott rühmen will.⁵³ Demgegenüber ist es – grundsätzlich wie bei Paulus – allein der Glaube, der in der Einheit von Bekenntnis und Vertrauen alles auf die Gnade Gottes setzt (2,4ff).

Der Verfasser der *Pastoralbriefe* geht einen Schritt weiter. Auch er nutzt die paulinische Rechtfertigungstradition, um gegen die Erwartung anzugehen, durch „Werke“ gerechtfertigt bzw. gerettet zu werden (2Tim 1,8f; Tit 3,5). Ihm geht es aber nicht nur um eine allgemeine Mahnung, Gottes Gnade nicht zu schmälern, sondern um die Zurückweisung einer sog. „Gnosis“ (1Tim 6,20), die im Selbstbewußtsein überlegenen Glaubenswissens, aber synkretistisch – wohl auch mit Berufung auf das Gesetz - die Unreinheit sowohl des Geschlechtsverkehrs als auch bestimmter Speisen und Getränke lehrt, weil sie sich einem leibfeindlichen Dualismus verschrieben hat (1Tim 4,3ff), und nun eine strengere Praxis des Glaubens mit besonderen Bußübungen für sich reklamiert.⁵⁴ So deutlich aber der „Pastor“ das *sola gratia* einklagt und so gelungen unter dieser Rücksicht die Applikation „paulinischer“ Rechtfertigungstheologie scheint, so deutlich muß gesehen werden, wie weit sich das theologische Koordinatensystem gegenüber Paulus verschoben hat. Dafür ist nicht nur die veränderte Situation verantwortlich, das Denken hat sich gewandelt. Einerseits erscheint der *Nomos* nicht wie bei Paulus als Bundesurkunde Israels und als Mittel Gottes, zur Erkenntnis und Vergrößerung der Sünde zu führen, sondern als Sittengesetz unter dem Aspekt seines Gebotscharakters; deshalb kann es ganz unpaulinisch heißen, der Gerechte bedürfe des Gesetzes nicht (1Tim 1,8-11). Andererseits tritt bezeichnenderweise nicht mehr der Glaube an die Stelle der Antithese zu den „Werken“. Denn *Pistis* ist in den Pastoralbriefen (trotz 2Tim 3,15) nicht wie bei Paulus die umfassende, geistgewirkte Antwort der Menschen auf Gottes Heils-

⁵³ Paulus kritisiert die falsche *Kauchesis* in 1Kor 1-4 an „Enthusiasten“, nicht an „Nomisten“. Im Römerbrief weist er erstens auf, daß sich das Rühmen der Juden, mit der Gabe des Gesetzes ausgezeichnet zu sein, angesichts notorischer Gesetzesübertretungen verbietet (2,17; 3,27) und daß Abrahams „Ruhm“ bei Gott nicht in seinen Werken, sondern in der Glaubensgerechtigkeit besteht (4,2-5). Davon hat sich der Epheserbrief offenbar anregen lassen. Er projiziert die paulinische Kritik des Selbst-Ruhmes, der nicht alles aus Gottes Gnade empfangen will, auf die paulinische Antithese zwischen Glauben und Werken, zielt dabei aber nicht mehr auf die Kritik des Gesetzes, sondern auf die Kritik selbstgerechter Konvertiten, die sich aufgrund ihres (vorherigen oder gegenwärtigen) Lebenswandels die Gnade Gottes meinen verdienen zu können.

⁵⁴ Vgl. *Th. Söding*, *Mysterium fidei. Zur Auseinandersetzung mit der "Gnosis" in den Pastoralbriefen: Communio (D) 26 (1997) 502-524.*

handeln, sondern im wesentlichen die Zustimmung zur „gesunden Lehre“ (1Tim 1,10 u.ö.), die als solche heilsnotwendig ist (2Tim 3,15), aber nur in Verbindung mit anderen Haltungen, besonders der Agape (1Tim 1,5.14; 2,15; 4,12; 6.11; 2Tim 1,13; 2,22; 3,10), das Ganze des Christseins erfaßt. Die Verschiebungen im Gesetzes-, Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff an der paulinischen Elle zu messen, um sie theologisch zu kritisieren, wäre anachronistisch. Der Verfasser der Pastoralbriefe entwickelt – unter geschickter Verwendung paulinischer Leitmotive – *seine* Theologie zu *seiner* Zeit, um neue Herausforderungen zu meistern und neue Akzente zu setzen. Sein großes soteriologisches Thema ist nicht die „Rechtfertigung des Gottlosen“, wiewohl er Paulus selbst als Paradebeispiel vorführt (1Tim 1,15), sondern die „Epiphanie der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 3,5) in der Person Jesu Christi und die dadurch bewirkte „Erziehung“ der Menschen, die durch Paulus im Glauben um den Heilsplan Gottes wissen, zu einen Leben in Gerechtigkeit (Tit 2,12). Die beiden rechtfertigungstheologischen Aussagen ordnen sich diesem Konzept ein, indem sie der Ethisierung der Soteriologie durch die „Gnostiker“ wehren und die heilsnotwendige Gerechtigkeit der Christenmenschen nicht als ihren persönlichen Verdienst, sondern als reine Gnade verstehen.

Das Bemühen der Paulusschule, dem Apostel auch in seiner Rechtfertigungstheologie gerecht zu werden, ist unübersehbar. Angesichts neuer Herausforderungen gelingt eine vorbildliche Applikation. Das Basiswissen, nicht aus „Werken“ (Eph 2,9; 2Tim 2,18; Tit 3,5) gerechtfertigt zu sein, sondern aus „Gnade“ (Eph 2,8; 2Tim 2,9; Tit 3,7), hält sich durch; die durch Jesus Christus vermittelte Theozentrik der Rechtfertigung bleibt bestehen. Aber nicht nur der „Sitz im Leben“ der Rechtfertigungslehre hat sich gewandelt, auch das theologische Bezugssystem: Die Kritik an christlichen Nomisten (und indirekt an nicht-christlichen Juden) spielt kaum noch eine Rolle, um so wichtiger wird die selbstkritische Gewissenserforschung einer zunehmend heidenchristlich majorisierten Kirche. Durch diese Transformation tritt an die Stelle der paulinischen Gesetzeskritik die Destruktion menschlicher Eigenmächtigkeit. Der Gedanke, daß selbst das Gesetz vom Sinai in den Bannkreis der Sünde gerät, ist nicht mehr lebendig. Gleichwohl bleibt in der gesamten Paulusschule ein tiefes Wissen um die Sünden- und Todesverfallenheit eines jeden Menschen lebendig und um die neuschöpferische Kraft der rechtfertigenden Gnade Gottes. Die Rechtfertigungslehre bildet in der Paulusschule nicht mehr das Zentrum, wohl aber eine Voraussetzung der Theologie.⁵⁵ Im Epheserbrief ist sie

⁵⁵ Das gilt auch für den Kolosserbrief, wiewohl er nicht ausdrücklich von der Rechtfertigung spricht; denn die Herausforderung durch die synkretistische „Philosophie“

ein Bindeglied von mehreren zwischen der Christologie und der Ekklesiologie, der das besondere Interesse gilt, in den Pastoralbriefen ein Argument neben anderen im Kampf gegen die „Gnosis“ und für die souveräne Güte Gottes, die in der Person Jesu Christi eschatologisch epiphan geworden ist (Tit 3,4f).

Anders ist die *Apostelgeschichte* zu beurteilen.⁵⁶ An zwei Stellen finden sich deutliche Reminiszenzen der Rechtfertigungslehre: in der ersten Missionsrede, die Paulus an Juden und Gottesfürchtige richtet, und im Plädoyer, das Petrus auf dem Apostelkonzil für die Heidenmission hält. Im pisidischen Antiochien stellt Paulus fest, daß „die Vergebung der Sünden“ die Folge der Auferweckung Jesu von Toten ist und deshalb „jeder der glaubt, gerechtfertigt wird“, während „das Gesetz des Mose nicht rechtfertigen konnte“ (13,38f). Zweifellos greift Lukas an dieser Stelle auf eine paulinische Tradition, wahrscheinlich auf paulinische Formulierungen zurück. Dennoch holt er die Rechtfertigungstheologie des Apostels nicht in ihrer ursprünglichen Ausrichtung und ihrem vollen Gehalt, sondern in gezielter Elementarisierung und Umdeutung ein. Rechtfertigung steht für die Sündenvergebung und die Eingliederung der Heiden ohne Beschneidung in die Ekklesia, während dem „Gesetz“ wie in den echten Paulusbriefen Heilsbedeutung abgesprochen wird - freilich mit anderer Begründung. Daß die Sünde Macht über das Gesetz gewinnt, hat Lukas nicht gedacht. Weshalb es aus seiner Sicht „nicht rechtfertigen kann“ (13,38f), erklärt Petrus auf dem „Apostelkonzil“ (15,9ff), wenn er entschieden für die gleichberechtigte Zugehörigkeit der Heidenchristen zur Kirche plädiert und die Rettung von Juden und Heiden – wie Paulus in Antiochien – allein auf Gottes Gnade und mithin auf den Glauben zurückführt. Er spricht vom „Joch auf dem Nacken, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“ (Apg 15,9) und hegt damit einen Gedanken, der innerhalb des (pharisäischen) Judentums fremd wirkt, im Hellenismus jedoch leicht einzuleuchten vermochte: daß es die Vielzahl und Strenge der

besteht er, indem er die paulinische Christozentrik der Soteriologie mit den Motiven des „In-Christus-Seins“ und der Versöhnung als Gnadentheologie neu zur Sprache bringt; vgl. auch *H. Hübner*, Kol 122-125.273f

⁵⁶ Wichtige Beobachtungen sammelt *D. Sänger*, Von Paulus zu Lukas. Erwägungen zur lukanischen Paulusrezeption im Kontext der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: W. Kurz u.a., Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums. FS M. Greschat, Gießen 1994, 269-292: 281-287. Er setzt sich kritisch auseinander sowohl mit der überzogen Kritik am lukanischen „Paulinismus“ von *Ph. Vielhauer* (Zum Paulinismus in der Apostelgeschichte, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament [ThB 31], München 1965, 9-27) als auch mit der harmonisierenden Deutung der lukanischen Gesetzeskritik durch *M. Klinghardt*, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT II/32), Tübingen 1988, 97.100ff.113.

gesetzlichen Vorschriften sei, die eine unerträgliche Last darstellten.⁵⁷ Damit zeichnen sich Bedeutung und Stellenwert der Rechtfertigungslehre in der Apostelgeschichte ab. Lukas ist im Grunde kein Theologe der Rechtfertigung. Die Reminiszenzen an die paulinische Rechtfertigungslehre ordnen sich aber auch nicht nur dem historischen Interesse des Lukas zu, erstens Paulus so reden zu lassen, wie er als Heidenmissionar nach dem, was der Evangelist von ihm gewußt und bejaht hat, hätte reden müssen, und zweitens die prinzipielle Übereinstimmung zwischen Petrus und Paulus hervortreten zu lassen. Vor allem gewinnt Lukas einen Baustein für seine ausgeprägte Theologie der Gnade Gottes, die kraft des Geistes gerade die Verlorenen und deshalb auch die Heiden erfaßt. Diese Theologie ist, wie das Evangelium zeigt, in starkem Maße von der vorlukanischen Jesus-Tradition geprägt; sie gewinnt aber, wie Lukas es sah, ein Stütze durch das, was er von Paulus (und Petrus) wußte. Mit den „Zitaten“ in Apg 13,38f und 15,9ff ruft Lukas in Erinnerung, mit welcher Theologie Petrus und Paulus den Heiden die Tür zur Kirche geöffnet haben. Das ist hoch zu schätzen; um eine gezielte Neuinterpretation und Applikation der Rechtfertigungslehre müht Lukas sich jedoch darüber hinaus kaum.⁵⁸

Wie stark der *Hebräerbrief* von Paulus (indirekt) beeinflusst ist, läßt sich schwer entscheiden. Auch er kennt die für Paulus signifikante Verbindung zwischen *Pistis* und *dikaïos* (10,38f; 11,4.7.32f); auch er zitiert Hab 2,4 (Hebr 10,38); auch ihm zufolge macht der Glaube gerecht (11,4.7; vgl. 11,32f), wie er aber auch umgekehrt sagt, daß, wer gerecht ist, aufgrund seines Glaubens leben wird (10,38f [Hab 2,3f]). Vor allem: Auch der Hebräerbrief denkt den Zusammenhang von Glaube und Gerechtigkeit theozentrisch. Einerseits ist Gott es, der seinen Gerechten im Glauben leben läßt (10,38f); andererseits „bezeugt“ er dem Glaubenden, „ein Gerechter zu sein“ (11,4) und läßt ihn „gemäß dem Glauben Erbe der Gerechtigkeit sein“ (11,7).⁵⁹ Mit „Gerechtigkeit“ ist jedoch nicht (wie in 2Kor 5,21 und Röm 6) die Gott eigene und von Gott durch Jesus Christus im Menschen verwirklichte *Dikaïosyne* gemeint, sondern (wie in Hebr 1,9 [Ps 14,8]; 5,13; 7,2; 12,11) die

⁵⁷ Die Rechtfertigungs-Deutung, die mit großer Resonanz U. Wilckens entwickelt hat (s. Anm. 25), scheint stark von dieser Sichtweise beeinflusst.

⁵⁸ Fraglich bleibt auch, was R. Pesch (Die Apostelgeschichte II [EKK V/2], Neukirchen-Vluyn 1986, 42) schreibt: „Die Predigt überliefert am ehesten die von Barnabas und Paulus, dann auch von Petrus und Jakobus geteilte Rechtfertigungslehre“. Das lukanische Rechtfertigungsmotiv ist nachpaulinisch – auch wenn sich u.a. aus vor- und nebenpaulinischen Traditionen speist.

⁵⁹ Wer beides ein „analytisches Urteil“ nennt (H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer [KEK 13], Göttingen 1991, 576f), unterschätzt die Schöpferkraft der *Martyria* Gottes.

von Gott geforderte und ermöglichte „Rechtschaffenheit“⁶⁰, und *Pistis* umgreift nicht Bekenntnis und Bekehrung, sondern meint die Ausdauer und Standhaftigkeit im Bekenntnis, in der sich für den Glaubenden die Wirklichkeit des eschatologischen Heils erschließt (11,1f).⁶¹ Aus diesem Grund spielen die „Werke *des Gesetzes*“ keine Rolle; daß der „neue Bund“ durch Jesu Sühnetod „besser“ ist als der „erste“, für den das Gesetz, vor allem in Gestalt des levitischen Priestertums steht⁶², ist nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung der Ausführungen im Hebräerbrief über Glaube und Gerechtigkeit (7,11 - 10,18). Von einer eigentlichen Rechtfertigungstheologie im Hebräerbrief kann man deshalb nicht sprechen. Ebenso wenig läßt sich seine Soteriologie als Rezeption paulinischer Theologie erklären. Der Hebräerbrief ist an der Bewährung des Glaubens interessiert. Dazu muß er den größten theologischen Aufwand treiben und vermag unter theozentrischem Vorzeichen eine soteriologische Christologie zu konzipieren, die der paulinischen kongenial ist. Aber sie ist *nachpaulinisch*. Faktisch konnte sie nur in einem Raum entstehen, der nicht zuletzt durch die Missionsarbeit und die Theologie des Paulus und seiner Bundesgenossen geöffnet worden ist. Die akzentuierte Zitation von Hab 2,3f in 10,38f läßt sich ohne eine paulinische „Inspiration“ kaum vorstellen. Entscheidend ist allerdings, daß der Autor seinen eigenen Weg sucht, um ein Problem zu lösen, das Paulus so nicht gekannt, und in einer neuen Sprache, mit einer neuen Hermeneutik und einem neuen Gesamtentwurf einen Blick auf die Person und das Heilswerk Jesu zu werfen, den Paulus so nicht gehabt hat.

(3) Auswertung

Paulus ist mit seiner Rechtfertigungslehre fest im Neuen Testament verwurzelt. Zwar gibt es keinen anderen Autor, der sie so tief durchdacht und so bestimmend in die Mitte seiner Theologie gestellt hat. Gleichwohl läßt sich seine Rechtfertigungsbotschaft nur aus der gezielten Anverwandlung eines wichtigen Topos vorpaulinischer Missionstheologie verstehen und nicht ohne einen Blick auf ihre weitrei-

⁶⁰ E. Gräßer weist zwar Luthers Deutung als *iustitia reputata* zurück, würdigt aber nicht zureichend, daß auch die *iustitia operata* vom Hebräer als Gnade verstanden und insofern von Gott nicht einfach konstatiert, sondern „bezeugt“ wird: Rechtfertigung im Hebräerbrief (1976), in: ders., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 65), Berlin 1992, 166-180.

⁶¹ Vgl. Th. Söding, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes: ZNW 82 (1991) 214-241.

⁶² Vgl. K. Backhaus, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA 29), Münster 1996.

chenden Nachwirkungen in der Paulusschule und in der Apostelgeschichte (sowie im Hebräerbrief). Paulus darf zu Recht überzeugt sein, daß der soteriologische Grundsatz von Gal 2,16a eine stimmige, weithin akzeptierte, wenngleich von ihm zugespitzte Konsequenz aus einer breiten soteriologischen Grundüberzeugung im hellenistischen Judentum gewesen ist. Damit wird eine starke Grundlage für die „Kanonisierung“ der paulinischen Briefe sichtbar.

Für die neutestamentliche Paulusrezeption ist nicht eine Repetition, sondern eine gezielte Interpretation und Applikation, eben eine lebendige Tradition kennzeichnend. Vorausgesetzt ist nicht nur der ekklesiale Effekt, den Paulus rechtfertigungstheologisch erzielt hat: der Zugang von Heiden zur Kirche ohne die Beschneidung. Allgemein akzeptiert ist auch, daß dem Gesetz aus sich heraus keine Heilsbedeutung zukommt, sondern Gott seine ganze Gnade durch Jesus Christus schenkt. Durchaus wechselnd ist indes das Verständnis des Glaubens, das im Epheserbrief den paulinischen Bedeutungsreichtum einfängt, in der Apostelgeschichte aber stärker zur Bekehrung, im Hebräerbrief zur Bewährung, in den Pastoralbriefen zur Bejahung der rechten Lehre tendiert und deshalb nicht mehr ohne weiteres die alles bestimmende Antwort des Menschen auf Gottes Rechtfertigungsgnade auszudrücken vermag. Dies hindert nicht, daß die Rechtfertigungslehre auf neue Weise ihr kritisches Potential ausspielt, und zwar bemerkenswerter Weise in der Paulusschule durch die Forcierung binnenkirchlicher Selbstkritik am ethisierenden Übereifer besonders Engagierter⁶³, im lukanischen Doppelwerk hingegen als Erinnerung daran, weshalb das Gesetz keinen Gottesfürchtigen und Heiden am Zutritt zur Kirche hindern darf: Der Heilige Geist selbst hat Fakten geschaffen, denen sich zuerst Petrus (Apg 10), dann alle Zwölf (Apg 11) und schließlich Paulus (Apg 12-14) nicht verweigern können und wollen (Apg 15)

b) Die paulinische Rechtfertigungslehre im Lichte anderer neutestamentlicher Soteriologien

Ausgearbeitete Konzepte zur Soteriologie von großer Leistungsfähigkeit kennt das Neue Testament keineswegs nur im Strahlungsfeld der paulinischen Rechtfertigungslehre. Ein Vergleich, der nicht in erster Linie die traditionsgeschichtlichen Beziehungen untersuchen, sondern Denkstrukturen, Aussagepotentiale, Voraussetzungen und Konsequenzen

⁶³ Hier ergibt sich eine vielleicht überraschende Nähe zur Rechtfertigungs-Deutung Bultmanns und seiner „Schule“ – mit der bemerkenswerten Pointenverschiebung, daß nicht jüdische, sondern christliche Werkgerechtigkeit als menschliche Grundversuchung destruiert wird.

zen analysieren würde, wäre von großer Bedeutung, die theologische Leistungsfähigkeit der paulinischen Rechtfertigungslehre besser zu erkennen. Freilich kann an dieser Stelle nur eine flüchtige Skizze angefertigt werden. Signifikant erscheinen aus unterschiedlichen Gründen Jakobus, Matthäus und Johannes.

(1) Paulus und Jakobus

Kritik an Paulus scheint Jakobus zu üben. Auch er illustriert sein Rechtfertigungsverständnis am Beispiel Abrahams (2,14-26), folgert aber: „Ihr seht, daß der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht allein aus dem Glauben“ (2,24). Dies wird häufig als das genaue Gegenteil der paulinischen Antithese und deshalb als Attacke auf die Rechtfertigungslehre des Paulus verstanden.⁶⁴ Doch so sehr dieser Eindruck sich aufdrängen mag, ist er falsch. Das wird deutlich, wenn man Jak 2,24 in seinem eigenen Kontext auslegt.

Erstens ist das zentrale Thema des Jakobusbriefes nicht die Rechtfertigung aus Glauben, sondern das, was er „Vollkommenheit“ nennt (1,2-12): die Ungeteiltheit der Hinwendung zu Gott und zum Nächsten, die Engagiertheit des Christseins, die Standhaftigkeit in der Versuchung, die Festigkeit im Bekenntnis, vor allem die innere Übereinstimmung zwischen, was geglaubt wird, und dem, wie gehandelt wird.⁶⁵ Der „rechtfertigungstheologische“ Abschnitt ordnet sich dieser Paränese ein. Er sieht die Gefahr, daß der Glaube zum bloßen Lippenbekenntnis wird: Man drückt sich vor seiner sozialetischen Verantwortung und hat doch das gute Gewissen der Orthodoxie, nämlich den rechten „Glauben“.

Zweitens redet Jakobus nicht von „Werken *des Gesetzes*“ im paulinischen Sinn des Wortes, sondern nur von „Werken“. Gemeint sind Taten der Gottesfurcht (2,21) und der Nächstenliebe (2,15.26). Die Werke der Liebe sind zwar ausdrücklich als Erfüllung des „königlichen Gesetzes“ (2,8) geadelt (vgl. 1,25; 4,11ff). Aber das Gesetz steht nicht mehr als Heilsweg alternativ oder additiv zu Christus vor Augen, wie es in den nomistischen Kontroversen Paulus entgegentrat, sondern als Gebot Gottes (4,12) und Wegweisung ins Reich der christlichen Freiheit (2,12; vgl. 1,25), wie es auch weithin den synoptischen Traditionen, besonders dem Matthäusevangelium erscheint. Jakobus wendet sich an Juden- wie Heidenchristen; Speisegebote, Reinheitsvorschrif-

⁶⁴ Z.B. von M. Hengel, Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik, in: G.W. Hawthorne - O. Betz (Hg.), Tradition and Interpretation. FS E.E. Ellis, Tübingen 1987, 248-278; H. Hübner, Biblische Theologie II 380-386.

⁶⁵ Vgl. H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus, 2 Bde. (ÖTK 17/2), Gütersloh 1994, I 305-320.

ten und Beschneidung bleiben außer Betracht. Der Jakobusbrief setzt eine kirchenpolitische und –soziologische Situation voraus, wie sie durch das Apostelkonzil im Konsens zwischen Jerusalemern und Antiochenern, also auch unter Mitwirkung des Paulus, möglich geworden ist. Ähnlich wie die Zeugnisse der Paulusschule widmet der Jakobusbrief sich einem Folgeproblem. Freilich sieht er sich nicht genötigt, wie der Epheserbrief und die Pastoralbriefe vor christlicher „Werkgerechtigkeit“ zu warnen; die Versuchung, die er sieht, besteht in Heuchelei und Halbherzigkeit, vor allem in verweigerter Solidarität mit den Schwachen und Armen in der Gemeinde.

Drittens arbeitet Jakobus in 2,14-26 mit einem changierenden Glaubensbegriff. Den Kernsatz formuliert er gleich zweimal: „Der Glaube, wenn er keine Werke hat, ist in sich tot“ (2,17); „wie der Leib ohne Geist tot ist, so auch der Glaube ohne Werke (2,26). Das aber heißt: Er ist gar kein Glaube. Zwar wird es häufig schon als Glauben erklärt, wenn jemand nur das Grundbekenntnis Israels und der Kirche zum Einen Gott spricht (2,19). Aber eben dies ist das Problem, das Jakobus lösen will. Denn so richtig und wichtig dieses Glaubens-Bekenntnis ist – es kann auch von Christen gesprochen, die ihren Nächsten nicht gerecht werden; dann nützt es nichts (2,14.16). „Ohne die Werke“ ist „der Glaube unwirksam“ (2,20): Er rechtfertigt nicht – aber ist eben auch ein toter Glaube. Lebendig ist er nur (vgl. 2,1.5), wenn er „mit den Werken zusammenwirkt und aus den Werken vollendet“ wird (2,22). Gemeint ist wohl, daß wahrer Glaube ohne den gelebten Gehorsam gegen Gottes Gebote nicht vorstellbar ist; die Orthodoxie zielt auf die Orthopraxie und bewährt sich in ihr. Mithin kann man umgekehrt „meinen Glauben aus meinen Werken“ zeigen (2,20): Wer wie Abraham „seinen Sohn Isaak auf den Altar“ legt (2,21), beweist sein radikales Vertrauen auf Gott; wer die Nackten kleidet und die Hungrigen speist, bejaht, daß „Gott die, welche vor der Welt arm sind, dazu erwählt, daß sie im Glauben reich und Erben des Reiches sind, das er denen verheißen hat, die ihn lieben“ (2,5).

Die Formulierung, die Jakobus in 2,14-26 wählt, ist ohne die Kenntnis paulinischer Theologie schwer vorstellbar.⁶⁶ Ob der Verfasser meint, gegen Paulus anzugehen, muß offenbleiben. Tatsächlich zielt, was er kritisiert, an dessen Rechtfertigungsthese vorbei. Gal 5,6 und Röm 6,1-11 konvergieren mit dem, was Jakobus vorschwebt; nur hat Paulus unter dem Vorzeichen seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes wie seiner Kreuzes- und Pneuma-Christologie den Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe tiefer begründen können. Was bei

⁶⁶ H. Frankemölle (Jak II 461-474) denkt an eine von Paulus unabhängige Adaption weisheitlicher Gerechtigkeitsvorstellungen.

Jakobus eine Forderung Gottes bleibt, die man nur mit Gottes Hilfe erfüllen kann (1,5), ist bei Paulus Anteilgabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi selbst. Daß die Sünde eine Unheilmacht ist, die selbst das Gesetz usurpiert (Röm 7,7-24), ist Jakobus ein fremder Gedanke, weil er als „Sünde“ nur Gebotsübertretungen vor Augen hat (2,9f) und deshalb – in seiner Perspektive konsequent – sagen kann, daß der Sünde keinen Tribut leistet, wer das Gesetz hält (2,10-13). Daß der Glaube nicht „allein“ rechtfertigt (2,24), kann und muß Jakobus sagen, weil für ihn der wahre Glaube nie „allein“ ist, sondern nur zusammen mit „Werken“ lebt, während Paulus, wenn er die Rechtfertigung letztlich allein auf den Glauben zurückführt (Gal 2,16; Röm 3,28), sowohl das von Herzen kommende, in der Gemeinde laut ausgesprochene Bekenntnis meint (Röm 10,9f) als auch den Kampf der Gerechtigkeit, den Gott selbst mit den Waffen der Gerechtfertigten ausficht (Röm 6). Die jakobeische Mahnung richtet sich gegen ein eklatantes, keineswegs naheliegendes, aber gefährliches Mißverständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, das die Gnade billig macht, indem es sich unter Berufung auf das richtige Bekenntnis ethisch zu erleichtern trachtet.⁶⁷

Die Rechtfertigungslehre des Paulus und des Jakobus bleiben sehr unterschiedlich. Sie bilden aber keine Alternative. Jakobus löst ein Problem, das sich – vermeintlich oder tatsächlich – im Anschluß an Paulus stellt. Er löst es mit einer Intention, die keinesfalls den Widerspruch des Paulus ausgelöst, sondern seine volle Zustimmung gefunden hätte. Er löst es allerdings mit weisheitlichen Mitteln siracidischer Provenienz, die nur deshalb zum Ziel führen konnten, weil im Vorfeld eine Vielzahl von soteriologischen Problemen bereits gelöst worden *sind*, und zwar u.a. durch hellenistisch-judenchristliche Rechtfertigungsvorstellungen, die Paulus in besonderer Prägnanz ausgestaltet hat:⁶⁸ beispielsweise, daß das Gesetz zwar erfüllt werden muß, aber nicht deshalb, weil man nur durch das Tun der Gebote den Weg zum Heil findet, sondern weil das in Christus erschlossene Heil auf den Weg zur Erfüllung des Willens Gottes führt. Die Aufgabe, der Paulus sich gegenübergestellt sah, als er seine Rechtfertigungstheologie ent-

⁶⁷ In dieser Richtung interpretieren auch *E. Lohse*, *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (ThW 5/2), Stuttgart u.a. 1988, 110; *K. Kertelge*, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, 209-215.

⁶⁸ Pointiert formuliert *F. Hahn* (Taufe und Rechtfertigung, in: FS E. Käsemann [s. Anm. 50] 91, Anm. 11), „daß hier ein nachpaulinisches Problem mit einer vorpaulinischen theologischen Konzeption angegangen wird“. Vielleicht muß man noch weiter präzisieren: Das Problem konnte erst nach Paulus entstehen, ist aber kein *nachpaulinisches*, sondern ein menschlich-allzumenschliches – und deshalb waren die Mittel, die Jakobus zur Lösung eingesetzt hat, durchaus tauglich.

wickelt hat, war ungleich größer und schwieriger, seine Zielsetzung viel weitreichender als die des Jakobus. Das darf diesem nicht zum Nachteil gereichen. Jakobus sieht anders als Paulus keinen Anlaß, weite Felder der Theologie, die von der Unheilsmacht der Sünde bis zum stellvertretenden Sühnetod und von der Anteilgabe an der Liebe Gottes „in Christus“ bis zu den Beziehungen zwischen dem „Vater“ und dem „Sohn“ reichen, eigens neu zu beackern. Ihre großen Stärken liegen auf anderem Gebiet. Insofern taugt Jakobus (vielleicht gegen seine eigene Intention) nicht zum Widerpart und auch nicht zur Ergänzung des Paulus, wohl aber zur Abwehr einer massiven Fehldeutung der paulinischen Rechtfertigungslehre und positiv zur Propagierung christlicher „Vollkommenheit“, die immer aktuell bleibt.

(2) Paulus und Matthäus

Der Vergleich zwischen Paulus und Matthäus ist besonders aussagekräftig, weil beide eine Theologie der „Gerechtigkeit“ verfolgen und sich mit der Geltung des Gesetzes auseinandersetzen, aber offenkundig andere Positionen beziehen. Der Vergleich gewinnt an Brisanz, weil Matthäus sich in „seiner“ Theologie substantiell auf Jesus-Traditionen bezieht, die zwar gezielt selektiert und stilisiert, in jedem Fall nachösterlich interpretiert und durch die Handschrift des Matthäus geprägt sind, aber doch unzweifelhaft *Jesus*-Traditionen wiedergeben.

Matthäus bringt an allen Belegstellen das Stichwort *Dikaiosyne* redaktionell ein, redet aber nicht von der Gerechtigkeit Gottes. Doch wenn Jesus auch für Johannes bei der Taufe im Jordan erklärt: „Es ziemt sich, daß wir alle Gerechtigkeit erfüllen“ (3,15; vgl. 21,32), wenn er in den Seligpreisungen vom Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit (5,6), aber auch von der Verfolgung „um der Gerechtigkeit willen“ spricht (5,10), und wenn seine Warnung vor der falschen Sorge in der Aufforderung gipfelt, „zuerst die *Basileia* Gottes und seine *Dikaiosyne* zu suchen (6,33), spricht er vom *Anspruch*, den Gott auf Jesus und durch Jesus auf alle Hörer seines Wortes erhebt, führt aber diesen Anspruch auf Gottes „Willen“ zurück, seine Herrschaft als eine *Heilsherrschaft* zu verwirklichen (6,9ff), und kennzeichnet diesen Willen als Erfüllung der messianischen Verheißungen, die er durch die Schrift der Glaubensgeschichte Israels eingestiftet hat. „Gerechtigkeit“ ist freilich mit größtem Nachdruck auch der Inbegriff wahrer Jüngerschaft (5,20; 6,1), exemplarisch ausgeführt in den „Antithesen“ (5,21-48) und im Katechismus der drei Liebeswerke Almosen, Beten und Fasten (6,1-18).⁶⁹ Die Verbindung knüpft die Christologie. Jesus „er-

⁶⁹ G. Strecker (Theologie 402ff) will *Dikaiosyne* bei Matthäus durchgehend als „Rechtschaffenheit“ verstehen.

füllt“ die „ganze Gerechtigkeit“ (3,15), indem er sich rückhaltlos, bis zum Tode, in den Dienst der Himmelherrschaft stellt, um zu verwirklichen, was Gott im Sinn hat. Dies geschieht dadurch, daß er in allem dem Willen Gottes folgt, beginnend mit der Zurückweisung der Versuchung (4,1-11) und endend mit der Annahme seines Todes, zu der er sich im Getsemani-Gebet durchringt (26,39). Integraler Bestandteil dieses Basileia-Dienstes ist seine „Lehre“ (5,1f u.ö.), die den Jünger beides erhellt: zuerst, daß Gott zu ihrem Heil seine Herrschaft verwirklicht (5,3-12), dann aber auch, wie ihre Antwort in ihrem Bekenntnis, ihrem Beten, ihrer Hoffnung, ihrer ganzen Lebensführung aussehen muß, wenn sie Gottes Willen erfüllen wollen (5,21 – 6,18). Der Weg, diese Lehre anzunehmen und vom Evangelium her zu leben, ist die Nachfolge (4,18-22; 818-22). Sie ist essentiell dadurch geprägt, daß Jesus den „Weg der Gerechtigkeit“ (21,32) vorangeht und die Jünger ihm folgen, indem sie auf ihn hören (5,1f), von ihm lernen (11,29) und von ihm sich senden lassen (10,5-16). Die Jesus-Nachfolge ist dadurch strukturiert, daß *nur* Jesus vorangehen kann, weil er der vollmächtige Gottessohn ist (3,17), dessen Tod universale Heilsbedeutung hat (26,26-29), und daß die Jünger ihren Platz immer *hinter* Jesus haben (23,8), aber doch von seiner Gerechtigkeit nicht nur profitieren, insofern sie ihre Rettung ist, sondern sich an seiner Gerechtigkeit auch orientieren, insofern Jesus sie ihnen vorlebt. Das Problem, daß die Jünger haben, diesen Weg der Nachfolge zu gehen, ist ihr „Kleinglaube“ (6,30; 8,26; 14,31; 16,8; vgl. 26,41), dem Jesus aufhilft, wenn sie nur nach ihm rufen (14,22-33). Zur „überfließend größeren Gerechtigkeit“, durch die sich Jesu Jünger auszeichnen können und sollen (5,20), gehört die „Erfüllung“ des Gesetzes (5,17ff; vgl. 7,12; 22,34-40).⁷⁰ Worin sie besteht, lehrt autoritativ und definitiv Jesus. Es darf „kein Iota und kein Häkchen vom Gesetz vergehen“ (5,18). Aber zugleich muß gesehen werden, daß an der Goldenen Regel (7,12) und am Doppelgebot (22,34-40) „das ganze Gesetz hängt und die Propheten“. In den sog. Antithesen zeigt Jesus programmatisch, worin die Gerechtigkeit der Jünger besteht: Nicht jenseits der Gebote, sondern in ihnen und durch sie (alle) hindurch den wahren Willen Gottes zu erfüllen.

⁷⁰ Was darunter zu verstehen ist, wird heftig diskutiert. Im Sinne strikter Observanz deutet *U. Luz*, Die Jesusgeschichte nach Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, 64: Jedes Gebot muß erfüllt werden, weil es im Gesetz steht, wobei im Zweifel das Liebesgebot den Maßstab liefert. Im Sinne einer Überwindung der Gesetzlichkeit deutet *H. Weder*, Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985, 96: Die Absicht des Gesetzes, Leben zu vermitteln, wird verwirklicht, weil Jesu Konzentration auf das Liebesgebot „den Boden des Gesetzes insofern verläßt, als es nicht mehr der Bearbeitung des Gottesverhältnisses dient“.

Im Ergebnis zeigt sich, daß Matthäus und Paulus weit voneinander entfernt stehen, was ihre leitenden Fragestellungen, ihr Denkwege und Lösungen anbelangt. Dennoch wäre es zu einfach, einen Gegensatz zu konstruieren. Dafür ergeben sich zu viele Konvergenzen. Daß *Dikaio-syne* grundlegend für Gottes Gerechtigkeit im Sinne seiner Verheißungstreue, seiner richtenden und rettenden Macht steht, aber auch den Inbegriff des gemeinschaftsgerechten Verhaltens der Glaubenden bildet, begründet durchaus eine elementare Gemeinsamkeit zwischen Paulus und Matthäus, die im gemeinsamen Mutterboden alttestamentlich-frühjüdischer Gerechtigkeitstheologie vorgegeben ist. Gemeinsam ist auch, daß diese Konformität zwar alles Engagement von seiten der Menschen verlangt, aber nicht im mindesten das Ergebnis ihres Tun, sonder Folge des Handelns Gottes durch Jesus Christus ist. *Einerseits* tritt auch Matthäus programmatisch für die Universalität der nachösterlichen Evangeliumsverkündigung ein (28,18ff). Die Beschneidung ist kein Thema (mehr). Der Weg in die Kirche führt über den Glauben und die Taufe (28,18ff). „Werke des Gesetzes“, wie sie die Paulus-Gegner in Galatien und die „eingeschlichenen Falschbrüder“ auf dem Apostelkonzil (im Gegensatz zu Petrus und Jakobus) gefordert haben, hat Matthäus keineswegs im Sinn, wenn er mit Jesus die Erfüllung des Gesetzes einfordert. *Andererseits* kennt auch Paulus das Gericht nach den Werken (Röm 2,15ff); er behauptet pathetisch (und mit vollem Recht), das Gesetz nicht zu abrogieren, sondern gerade aufzurichten (Röm 3,31); in der Liebe zum Nächsten soll es „erfüllt“ werden (Gal 5,14; Röm 13,8ff), wie es ja auch „heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut ist“ (Röm 7,12). Daß Paulus an die Römer schreibt, Jesus Christus sei „Diener der Beschneidung“ geworden, um „die Verheißung der Väter zu bekräftigen (Röm 15,8f), ist – in großer Entfernung – die relativ engste Parallele zum matthäischen Pathos, Jesus sei nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt (Mt 10,5; 15,24).

Notwendig ist freilich, jede Harmonisierung zu vermeiden und die gravierenden Unterschiede zu verstehen. Die Differenzen wurzeln in der Gesetzestheologie. *Erstens* sind die theologischen Herausforderungen völlig verschieden. Paulus wehrt sich gegen den christlichen „Nomismus“, der das Gesetz als Heilsweg erachtet, Matthäus vermittelt einerseits dem heidenchristlichen Teil seiner Gemeinden durch die Gesetzeslehre Jesu ihr *judenchristliches* Erbe, andererseits öffnet er dem judenchristlichen Teil die universalistischen Dimensionen, die der Tora durch Jesus innewohnen, und gleichzeitig grenzt er sich von der konkurrierenden Gesetzesauslegung der Pharisäer ab. *Zweitens* ist die Perspektive auf das Gesetz ganz verschieden. Die soteriologische Re-

lativierung des Gesetzes, die Paulus im Galaterbrief vornimmt (und im Römerbrief z.T. wieder zurücknimmt, im entscheidenden aber bestätigt), käme Matthäus so wenig in den Sinn wie die (häufig mißdeutete) Vorstellung, Christsein sei durch „Freiheit“ vom Gesetz geprägt (Gal 5; Röm 6,14). Matthäus will zeigen, daß der Glaube an Jesus Christus die Zustimmung zu seiner verbindlichen Gesetzesauslegung umfaßt, und zwar in Wort und Tat. Zwar weiß er um die Gefahr, aus „Verblendung“ so sehr auf die vielen kleinen Gebote fixiert zu sein, daß die „gewichtigeren“, nämlich „das Recht und die Barmherzigkeit und der Glaube“ vergessen werden (23,23). Aber diese Kritik richtet sich an die Adresse der Pharisäer, während Jesu Gesetzeslehre gerade davor bewahrt. Die paulinische Vorstellung, das Gesetz sei von Gott gegeben worden, um die Sünde groß zu machen und den Sünder zum Tode zu verurteilen (Gal 15-25; Röm 5,20f), ist Matthäus völlig fremd, weil er nicht die verheerenden Wirkungen der Sündenmacht gesehen hat, die Paulus in Röm 7 beschreibt. Umgekehrt zeigt Matthäus – mit seiner Jesustradition und vor allem in der Bergpredigt – detaillierter, lebensnäher und theologisch weitreichender als Paulus auf, worin die „Erfüllung“ des Gesetzes im Sinne der Verkündigung, des Todes und der Auferweckung Jesu besteht.

Matthäus hätte weder im Apostelkonzil noch in Galatien auf der Seite der paulinischen Gegner⁷¹, wohl aber in Antiochien auf der Seite des Petrus, des Jakobus, des Barnabas und der übrigen Judenchristen gestanden. Eine eigentliche Rechtfertigungstheologie kennt Matthäus nicht. Aber seine Theologie der Gerechtigkeit steht der paulinischen in Anspruch und Qualität nicht nach. Beide finden ihren Platz im Kanon, indem sie von unterschiedlichen Standpunkten aus wesentliche Aspekte des christologischen Heilsgeschehens erfassen; beide stehen in einer Spannung zueinander, die letztlich nicht auseinanderreißt, sondern ein Energiefeld aufbaut. Der Blick auf Matthäus macht sensibel für Gefahren, die vielleicht nicht in der Konzeption, wohl aber in der Rezeption der paulinischen Rechtfertigungslehre liegen: daß vom Gesetz zu negativ oder gar nur in Antithese zum Evangelium gesprochen wird und daß die „Werke“ zu stark unter dem Aspekt ihres Mißbrauchs, zu wenig aber in der positiven Intention gewürdigt werden, die Paulus durchaus kennt, wenn er den Juden, die ihr Heil im Gesetz suchen, „Eifer für Gott“ (Röm 10,2) attestiert (um dieses Lob gleich wieder durch die Kritik fehlender Erkenntnis einzuschränken). Der Blick auf Paulus macht sensibel für theologische Gefahren, die dem Willen zur engagierten Nachfolge und zum konsequenten Gesetzesge-

⁷¹ Gegen *U. Luz* Das Evangelium nach Matthäus I (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn 1985, 69f.

horsam erwachsen: daß Sünde nur als Gebotsübertretung, nicht aber als Unheilmacht und daß Gottes Gnade nur als Hilfe zum leichteren Erfüllen der Tora, nicht aber als Heilmacht verstanden wird. In der nach-neutestamentlichen Rezeption zeigt sich, daß die matthäische Gerechtigkeitstheologie – entgegen der Intention des Evangelisten – durchaus in der Gefahr der Gesetzlichkeit, der Kasuistik, auch der Werkgerechtigkeit stand, während die paulinische Rechtfertigungslehre – entgegen der Intention des Apostels – doch Geister wie Markion, aber auch Gnostiker und Libertinisten angezogen hat. Matthäus ist der Evangelist geworden, der – für die verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise – die Antwort auf die schon Jesus gestellte Frage vorgezeichnet hat: „Was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ (Mt 19,16; vgl. Mk 10,17; Lk 10,25); Paulus ist der Apostel geworden, der – gleichfalls in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise – das Wissen lebendig gehalten hat, durch Jesus Christus und im Glauben rein aus Gnade gerettet zu werden.

(3) Paulus und Johannes

Die paulinische und die johanneische Soteriologie zu vergleichen, kann nur in einem sehr aufwendigen Verfahren gelingen.⁷² Wenige Andeutungen müssen genügen. Das Johannesevangelium und die Johannesbriefe stellen eine ebenso anspruchsvolle wie fundamentale und umfassende Soteriologie der Gnade (1,16) und des Glaubens (3,16) vor Augen. Auch „Johannes“ weiß um die Verlorenheit der Menschenkinder, um die Herrschaft der Sünde und des Todes „unten“ im Kosmos, um die Herrlichkeit, die Wahrheit und das Leben Gottes „oben“ im Himmel; auch er weiß, daß die Welt nur durch das Gericht hindurch des Heiles Gottes teilhaftig werden kann; auch er sieht, daß das „Gesetz“, das von Gott „durch Mose gegeben worden“ ist, „Gnade und Wahrheit“ nicht bringt (1,17f), während die Verheißung des „ewigen Lebens“ allein an den Christusglauben gebunden ist (vgl. 20,30f). Gotteskindschaft (vgl. Gal 3,7; 4,5f mit Joh 1,12f; 8,39ff; 1Joh 3,1), Neuschöpfung (vgl. Gal 6,15; 2Kor 5,21 mit Joh 1,13; 3,3ff), Frieden (vgl. Röm 5,1 mit Joh 14,27), Freiheit (vgl. Gal 4,21-31; 5,1-13 mit Joh 8,34ff), Heiligung (vgl. 1Kor 1,30; 6,11; Röm 6,19 mit Joh 10,36;

⁷² Gute Anregungen geben *D. Zeller*, Paulus und Johannes: BZ 83 (1983) 167-182; *R. Schnackenburg*, Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich (1983), in: ders., Das Johannesevangelium IV: Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HTHK.NT IV/4), Freiburg - Basel - Wien 1984, 102-118; *U. Schnelle*, Paulus und Johannes: EvTh 47 (1987) 212-228; *R. Scroggs*, Christology in Paul and John, Philadelphia 1988; *J. Becker*, Geisterfahrung und Christologie. Ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes, in: B. Kollmann u.a. (Hg.), Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS H. Stegemann, Berlin 1999, 428-442

17,17ff), Reinigung (vgl. 2Kor 7,1; Eph 5,26 mit Joh 13,10f), Rettung (vgl. Röm 5,9f; 8,24 mit Joh 3,17; 10,9) und „ewiges Leben“ (Röm 2,7; 5,17-21 mit Joh 10,10.28; 1Joh 3,14ff; 5,11ff) sind soteriologische Leitbilder hier wie dort, auch wenn sie in unterschiedlichen Farben leuchten. Die Theozentrik und Christozentrik der Soteriologie, die Begründung der Hoffnung allein in Gottes Gnade, die Heilssuffizienz des Glaubens, das Motiv der Christus-Gemeinschaft, paulinisch durch das „In-Christus-Sein“, johanneisch durch die Immanzenformeln ausgedrückt – all dies begründet starke Konvergenzen zwischen Paulus und Johannes, die in der Geschichte immer wieder gesehen und gewürdigt worden sind. Beide, Paulus und Johannes, bezeugen eine „hohe“ Christologie, deren Bogen von der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft über die Inkarnation und den stellvertretenden Sühnetod am Kreuz bis zur Auferweckung, Erhöhung und Parusie zieht und auf diesem Niveau die Soteriologie trägt. Beide vertreten gerade deshalb, weil sie je auf ihre Weise die Christologie ausarbeiten, eine radikale Theozentrik, die vom Leitmotiv der Liebe Gottes geprägt ist. Gewiß: Was jeweils bei Paulus und Johannes Sünde und Gnade, Freiheit und Heiligung heißt, ist recht unterschiedlich. Dennoch ist die Parallelität in den soteriologischen Strukturen auffällig.

„Johannes“ entfaltet jedoch keine Theologie der *Gerechtigkeit Gottes*⁷³; von „Rechtfertigung“ ist an keiner Stelle die Rede. Das „Gesetz“ taucht weder wie bei Paulus als Opfer der Sündenmacht auf oder als Instanz, die den Sünder überführt und zum Tode verurteilt, noch wie bei Jakobus als Gebot, das es zu erfüllen gilt, sondern als Verheißung, die Gott durch Jesus erfüllt hat (1,45; 7,34; 10,34). Die Beschneidung ist kein Thema; die Versuchung, mit Berufung auf das Gesetz die Heilsbedeutung des Christusglaubens zu schmälern, spielt keine Rolle; die Universalität der Evangeliumsverkündigung wird nicht erkämpft, sondern vorausgesetzt; es ist klar, daß nach Jesu Tod auch die Griechen freien Zutritt zu Jesus erlangen (12,20-33). Hingegen muß Johannes sich gegen den jüdischen Vorwurf einer Vergöttlichung Jesu und damit einer Verletzung des Ersten Gebotes wehren (10,33). Der Evangelist thematisiert die Sendung Jesu, des fleischgewordenen Wortes Gottes (1,1-18), als Offenbarung der Liebe Gottes bis in den Tod (3,16) und verkündet den am Kreuz Erhöhten (3,14) als „Weg und Wahrheit und Leben“ (14,6). Die paulinische Soteriologie konzentriert alles im stellvertretenden Sühnetod und der Auferweckung, Johannes legt größtes Gewicht auch auf das öffentliche Wirken Jesu. Die pauli-

⁷³ In 1Joh 2,29 ist *Dikaiosyne* ethisch verstanden; paulinischer Einfluß, wie ihn G. Strecker (Die Johannesbriefe [KEK 14], Göttingen 1989, 147) annimmt, ist unwahrscheinlich.

nische Kreuzestheologie arbeitet die Skandalosität des Todes Jesu am Fluchholz heraus, die johanneische die Hoheit des Gottessohnes inmitten seines Leidens, an dessen schmerzlicher Realität es nichts zu rütteln gibt. Die paulinische Eschatologie ist durch die Dialektik von Heilszukunft und Heilsgegenwart bestimmt, die johanneische hält die Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung fest, richtet ihr Augenmerk aber auf die Heilsentscheidung in der Gegenwart.

Damit ergibt sich ein bemerkenswerter Befund: Johannes zeigt, daß eine Vielzahl von Effekten, die zur theologischen Substanz der paulinischen Rechtfertigungslehre gehören und kontroverstheologisch wie ökumenisch-theologisch von größter Sensibilität sind, auch in einem ganz anderen „Sprachspiel“ erzielt werden können. Daraus folgt keine Relativierung der paulinischen Rechtfertigungslehre. Vielmehr erhöhen die theologischen Konvergenzen mit Johannes beider Stellenwert im Horizont des *ganzen* Neuen Testaments. Gleichzeitig aber gewinnt man die Freiheit, die Diskussion um die soteriologischen *essentials* weder terminologisch noch konzeptionell auf die paulinische Rechtfertigungslehre *engzuführen*.

Es bleibt freilich zu fragen, was Paulus im Unterschied zu Johannes theologisch ausdrücken und erreichen kann, *weil* er seine Soteriologie als Rechtfertigungslehre ausarbeitet, und was Johannes im Unterschied zu Paulus durch *seine* Soteriologie ausdrücken und erreichen kann, die *nicht* durch die Rechtfertigungslehre geprägt ist. Eine Antwort kann hier nur in starker Vereinfachung und Verkürzung angedeutet werden.

Einerseits: Johannes geht weiter als Paulus in der (prätrinitarischen) Reflexion auf das Verhältnis zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, das er in theozentrischer Perspektive und soteriologischer Absicht als wechselseitige Liebe beschreibt. Deshalb kann er das eschatologische Heil als Einbeziehung der Glaubenden in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn verstehen. Paulus versteht die rechtfertigende Gnade als pneumatische Anteilgabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu (Röm 5,1-11; 6,1-11) kraft der Liebe Gottes (8,31-39). Aber daß diese Liebe Gottes, von der „uns nichts scheiden kann“ (Röm 8,38f), keine andere als die des Vaters zum Sohn ist, hat Paulus (noch) nicht in seinen Briefen ausgedrückt.

Andererseits: Im Zeichen seiner Dikaiosyne-Theologie verbindet Paulus das eschatologische Heilshandeln Gottes zur Rechtfertigung der Glaubenden durch Jesus Christus mit seiner Bundestreue. Zwar formuliert auch Johannes programmatisch: „Das Heil kommt von den Juden“ (4,22); und daß Jesus „für das Volk“ (Israel) wie für die „verstreuten Kinder Gottes“ stirbt (11,50ff), bleibt eine gültige Aussage

auch angesichts der Weigerung „der Juden“, Jesus zu glauben. Aber Paulus erschließt von Gottes Gerechtigkeit her die paradoxe Logik der Verheißungsgeschichte Israels, die Verwurzelung der Kirche im Israel der Väter und die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels (Röm 9-11). Das ist ohne johanneische Parallele. Mehr noch: Johannes konzentriert die ganze Ethik im Gebot der Agape, die Anteilgabe an der Liebe Jesu Christi selbst ist (Joh 13,34f; 1Joh 2,7ff; 3,16f) und sich im wechselseitigen Dienen erweist (Joh 13,1-17; 1Joh 3,16f). Das begründet eine starke Übereinstimmung mit Paulus (1Kor 13; Gal 5,13ff; Röm 13,8ff). Aber dadurch, daß Paulus die Ethik im Römerbrief unter dem Vorzeichen der Rechtfertigung entwickelt, gewinnt er ihr weitere Perspektiven und eine stärkere Konkretionen als Johannes ab (vgl. Röm 12,9-21; 14,1 – 15,13). Zwar kann der Erste Johannesbrief die Forderung der Gerechtigkeit in der Gerechtigkeit Jesu (vgl. Joh 16,8.10) begründet sehen (1Joh 2,27f). Doch die Verbindung, die Paulus in Röm 6 knüpft, ist ungleich enger, weil das Motiv der *Dikaiosyne* theozentrisch, christologisch *und* ethisch entwickelt wird. Schließlich: Auch Johannes betont das diakonische Moment der Agape (13,1-17). Aber Paulus entwickelt seine Rechtfertigungslehre aus der Kreuzestheologie. Deshalb betont er die Partizipation an der Selbsterniedrigung (Phil 2,1-18) und am Kreuz Jesu Christi (Gal 2,19f; Röm 6,8) als Weg zur Anteilgabe am Leben Jesu, wohingegen der Evangelist zwar um die Verfolgung der Jünger weiß, die in der Welt zurückbleiben, aber die Kraft zur Nachfolge nicht aus der „Schwachheit“ (2Kor 12-13), sondern aus der Hoheit des Gekreuzigten zieht.

Theologiegeschichtlich betrachtet, steht Paulus deutlich früher als Johannes. Was der Apostel kritisch bearbeitet, die Frage nach der Heilsbedeutung des Gesetzes, ist aus der Perspektive des Evangelisten längst entschieden – in einem Sinn, der Paulus gefreut hätte, aber auch nicht auf den Widerspruch des Petrus, des Barnabas, ganz Antiochiens, wohl auch des Jakobus gestoßen wäre. Was Johannes kritisch bearbeitet, den jüdischen Vorwurf der Vergöttlichung Jesu, ist die Folge einer christologischen Lehrentwicklung, auf die Paulus und die Paulusschule allenfalls indirekt Einfluß genommen haben, die aber Ansätze weiterführt, die auf seine Weise auch der Apostel aufgenommen hat.

(4) Auswertung

Der Vergleich mit Jakobus, Matthäus und Johannes spiegelt wider, in welcher radikaler Weise die paulinische Rechtfertigungslehre den Kern des christologischen Heilshandelns Gottes zur Sprache bringt, sofern es um das „Für uns“ des Todes und der Auferweckung Jesu geht. Im Neuen Testament gibt es keine Schrift, die gegen Paulus und seine

Rechtfertigungslehre gerichtet wäre; wohl gibt es zahlreiche Konvergenzen und Affinitäten, weit über die traditionsgeschichtlichen Bezüge hinaus. Was Jakobus voraussetzt, Matthäus in seiner Jesusgeschichte dramatisch erzählt und Johannes als letzte Konsequenz der Inkarnation, zugleich aber schon als Schritt auf dem Weg Jesu zurück zum Vater vor Augen stellt, wird von Paulus in aller Anstößigkeit und Klarheit als Grund eschatologischen Heiles verkündet: das Kreuz Jesu. Hier wurzelt die Rechtfertigungslehre; in der Konzentration auf das Kreuz gewinnt sie ihre einzigartige Kraft, das eschatologische Heilshandeln Gottes in Jesus Christus nicht nur zu reflektieren, um seine Voraussetzungen und Implikationen, seine „Logik“ und seine „Struktur“ zu erkennen, sondern es auch existentiell und ekklesial zu applizieren, um die Spiritualität der Christus-Gemeinschaft und die Ethik der Agape im Zeichen des Kreuzes zu verinnerlichen.

Allerdings werden im neutestamentlichen Vergleich nicht nur die außerordentlichen Stärken, sondern auch Grenzen der paulinischen Rechtfertigungslehre sichtbar. So weit Paulus die christologische Reflexion vorangetrieben hat, geht Johannes in der Reflexion auf das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn weiter; so kann er von der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn als dem Quell und von der Anteilhabe an der Liebe zwischen beiden als dem Ziel des Heilsgeschehens sprechen. Und so deutlich Paulus die ethischen Implikationen der Rechtfertigung aufzeigt, bleibt die Bergpredigt *die* Richtschnur christlichen Handelns in der Kraft der Gottesherrschaft und zeigt, worin „das Gesetz Christi“ (Gal 6,2) besteht.

c) Die paulinische Rechtfertigungslehre im Licht der Bibel Israels

Die paulinische Rechtfertigungslehre kann nur auf dem Hintergrund des „Alten Testaments“ und im Umkreis des Frühjudentums erklärt werden. Die zentralen Stichworte auf dem Bedeutungsfeld der Rechtfertigungslehre stammen aus der Heiligen Schrift Israels. Das gilt besonders für den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“, aber auch den der Rechtfertigung, des Glaubens, des Gesetzes, der „Werke“. Zwar begegnen sie bei Paulus allesamt in gezielter, christologisch orientierter Interpretation. Aber sie werden doch von Paulus selbst als Leitbegriffe von „Gesetz und Propheten“ ausgewiesen (Röm 3,21f). Allein dies zeigt: Die paulinische Rechtfertigungslehre ist eine der stärksten Klammern zwischen den beiden Testamenten. Es ist eine dezidiert *judenchristliche* Soteriologie, die Paulus als Rechtfertigungslehre ausarbeitet.

Gleichzeitig öffnet die paulinische Rechtfertigungslehre einen breiten Zugang zur „alttestamentlichen Theologie“. Der Apostel ist, zumal im Römerbrief, ein Schrift-Theologie *par excellence*, der seine wesentlichen Argumente für die Glaubensgerechtigkeit aus der Bibel Israels gewinnt. Unter den neutestamentlichen Autoren ist Paulus ohne Zweifel derjenige „Exeget“, der sich am intensivsten an der Begründung christlicher Theologie in der „Schrift“ abgearbeitet⁷⁴ und die differenzierteste, facettenreichste und tiefste Sicht auf das Zeugnis der „Schrift“ entwickelt hat, die das frühe Christentum kennt.⁷⁵ Paulus arbeitet zweierlei heraus: daß die „Schrift“ dem Gottesvolk geschenkt ist, wodurch es bleibend ausgezeichnet ist (Röm 9,4f), und daß sie ihre eschatologische Aktualität entfaltet, indem sie die Glaubenden anredet (1Kor 9,10; 10,11; Röm 4,23f; 15,4), um ihnen die Einzigkeit Gottes (1Kor 8,6; Röm 3,30) zu bezeugen und die Hoffnung auf den Messias, die Erwählung Israels (Röm 3,1; 9,7.12f), die Berufung der Völker (Gal 3,8; Röm 4,17f [Gen 12,3; 18,18]) und die eschatologische Vollendung mit der Rettung „ganz Israels“ (Röm 11,26 [Jes 59,20f; Jer 31,33f]), die Dignität der Tora (Röm 7,12) und die Glaubensgerechtigkeit (Gal 3,6; Röm 4,3 [Gen 15,6]). Diese christologisch inspirierte Schrift-Hermeneutik dient nicht nur der theologischen Explikation der Rechtfertigungsbotschaft, sie entspricht ihr auch, wenn anders Gott im Evangelium seines Sohnes (Röm 1,2ff) seine Gerechtigkeit offenbart (Röm 1,16f).

Die Traditionsgeschichte wie die Schrifthermeneutik der paulinischen Rechtfertigungslehre drängen zu einer *theologischen* Verhältnisbestimmung (die im folgenden nur angedeutet werden kann).

(1) Rechtfertigungslehre und Biblische *Theologie*

Paulus zieht eine radikale Konsequenz Biblischer *Theologie*, wenn er das Evangelium als Offenbarung der „Gerechtigkeit Gottes“ zu verstehen gibt (Röm 1,16f; 3,21-26).⁷⁶ Er greift ein signifikantes Thema alttestamentlicher Theologie auf⁷⁷, rezipiert es unter dem Einfluß der frühjüdischen Apokalyptik und interpretiert es unter christologischem Vorzeichen in der Perspektive der Glaubensgeschichte Israels, indem

⁷⁴ Studien zur „Intertextualität“ können zeigen, wie subtil die (früher häufig unterschätzte) Hermeneutik des Paulus sein kann; vgl. R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven - London 1989.

⁷⁵ Einige Punkte habe ich zu markieren versucht in: *Das Wort vom Kreuz* (s. Anm. 19) 222-247.

⁷⁶ Vgl. Ch. Levin, *Altes Testament und Rechtfertigung*: ZThK 96 (1999) 161-176.

⁷⁷ H.D. Preuß (*Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart u.a. 1991, 196-203) spricht von „einer sich durchhaltenden Grundstruktur“.

er die Identität Gottes mit sich selbst als Verheißungstreue⁷⁸ und die Verwirklichung seines Heilswillens als Überwindung unmenschlicher Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit (Röm 1,18) interpretiert, letztlich als die Verwandlung des Todes ins Leben⁷⁹. Paulus bringt zentrale Glaubenserfahrungen zur Sprache, die sich in Israel mit der Rede von Gottes Gerechtigkeit verbunden haben: das Pathos der Einzigkeit Gottes (3,29f), das Vertrauen in die Gültigkeit seiner Versprechungen (11,29), das Wissen um die absolute Souveränität seines Weltregiments, das von der Schöpfung bis zur Vollendung Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfaßt (8,18-30), die Bejahung des Rechtes, das er auf den Gehorsam all seiner Geschöpfe hat (8,1-4), und die Hoffnung auf sein Gericht, in dem er die Menschen ohne Ansehen der Person nach ihren Taten beurteilt (2,12-16), um die Glaubenden zu retten (3,21-26; 8,29ff). Mit der Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes bringt Paulus aber auch genuin alttestamentliche Lebens- und Leidenserfahrungen zur Sprache, die wesentlich zur Glaubensbiographie Israels gehören: das Stöhnen aller Kreatur über die „Knechtschaft der Vergänglichkeit“ (8,21), die Klage der Sünder über ihr Elend (7,24), die Kritik an den Heuchlern, die sich als „Führer der Blinden“ aufwerfen, aber das Gesetz nicht halten (2,17-23), vor allem jedoch die Dankbarkeit derer, die nur zu genau wissen, daß sie nicht den geringsten Anspruch auf Gnade haben und dennoch über die Liebe staunen dürfen, die Gott ihnen schenkt (8,31-39). Die christologische Reflexion dieser Theologie der Gerechtigkeit führt gegenüber ihrer alttestamentlichen Basis und ihrem frühjüdischen Umfeld zu einer neuen Qualifizierung: Gott verwirklicht seine Gerechtigkeit dadurch, daß er seinem Willen Geltung verschafft und seine Macht durchsetzt, aber dies geschieht gerade dadurch, daß er „seinen ureigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat“ (8,32). Eben deshalb ist die Rechtfertigung Antezipation der eschatologischen Vollendung: Jesus ist „ein für allemal der

⁷⁸ Den ausdrücklichen Nachweis führt Paulus mit einer Vielzahl von Schriftziten in Röm 9-11; vgl. H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9-11 (FRLANT 136), Göttingen 1984.

⁷⁹ Von überragender Bedeutung ist für Paulus Gen 15,6. Ob seine Interpretation in der Perspektive des alttestamentlichen Ursprungsinns liegt, ist umstritten; vgl. zur Diskussion (mit positivem Ergebnis) R. Mosis, „Glauben“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6, in: M. Görg (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testamenten. FS J. Scharbert, Stuttgart 1989, 225-257. Jedenfalls entspricht die Deutung auf Gott als Subjekt des Satzes der Grundlinie frühjüdischer Rezeption, die freilich den Glauben als Gesetzesgehorsam und Standhaftigkeit in der Versuchung versteht. Maßgeblich ist die Verbindung von Gen 15 mit Gen 22; vgl. Sir 44,19b.20 (Beschneidung); 2Esr 19,8 (Neh 9,8); 1Makk 2,50ff; 4Makk 16,19f; Jub 17,17f (Glaubenstreue - Gottesliebe); 18,14ff; 19,9; auch 14,6; PRE 26; AbRN 33; MTeh 18,25; BerR 55,1; ferner Jdt 8,21-27.

Sünde gestorben“, um sein Leben „für Gott zu leben“ (6,10); deshalb wird Gott „mit ihm uns alles schenken“ (Röm 8,32).

(2) Rechtfertigungslehre und Biblische Christologie

Paulus zieht eine radikale Konsequenz Biblischer Christologie, wenn er den Gottessohn als den verkündet, der „hingegen worden ist wegen unserer Sünden und auferweckt worden ist zu unserer Rechtfertigung“ (Röm 4,25). Die alttestamentlichen und frühjüdischen Messiasbilder, so verschieden sie leuchten, stimmen doch darin überein, daß der „Christus“, werde er als König, Prophet oder Priester typisiert, die Herrschaft Gottes aufrichtet, sei es im Himmel, sei es auf Erden.⁸⁰ Um Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, gerecht zu werden, verwebt Paulus (als erster neutestamentlicher Autor) den dünnen Faden alttestamentlicher Eschatologie, die den prophetischen Gottesknecht als messianische Gestalt sich vorzustellen wagt, mit der soteriologischen Kardinalaussage des Vierten Liedes, daß dieser Gottesknecht sein Leben „für die Vielen“, die sein Leiden verursachen, hingibt und von Gott erhöht wird.⁸¹ Im Zuge der Rechtfertigungstheologie des Römerbriefes eignet sich Paulus gezielt die alte jüdische Davidssohnchristologie an, die er mit Hilfe einer vorpaulinischen Formel programmatisch an den Beginn des Römerbriefes stellt (1,3f). Der „Sohn Gottes“, der von den Toten auferweckte, ist „dem Fleische nach als Davidssohn geboren“ – so wie es Zeichen der bleibenden Erwählung Israels und damit der Gerechtigkeit Gottes ist, daß der „Christus dem Fleische nach“ ein Jude ist (9,1-5).⁸² Der ureigene Beitrag des Apostels zur Christologie liegt in einem Doppelten. Beides macht er sich für die Rechtfertigungstheologie zunutze.⁸³ Zum einen akzentuiert er die Kreuzestheologie (1Kor 1-4; Gal 3,1; 3,13f; 5,11); damit nimmt er das Menschsein Jesu, besonders die Realität seines Todes, radikal ernst

⁸⁰ Eine Skizze fertigt *J. Schreiner*, *Theologie des Alten Testaments (NEB.AT.E 1)*, Würzburg 1995, 327-332.

⁸¹ 11QMelch 18 spricht den Freudenboten von Jes 61,2 als „Messias“ an. Jes 45,1, ursprünglich wohl auf Kyros bezogen, ordnet sich bei kanonischer Lektüre den prophetischen Gottesknechtliedern, aber auch der „tritojesajanischen“ Prophetie zu. Eine Parallele zieht die sacharjanische Prophetie eines gerechten und demütigen Messias-Königs, der auf einem Eselsfüllen reitet (Sach 9,9; vgl. 12,8 – 13,6); vgl. *H. Gese*, *Der Messias (1977)*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1983, 128-151. Freilich läßt sich (im Gegensatz zu den Synoptikern) kein Einfluß auf Paulus nachweisen.

⁸² Röm 1,3f wird fälschlich oft als antithetischer Parallelismus gedeutet; für Paulus ist das ausgeschlossen; vgl. *M. Theobald*, *Römerbrief I: Kapitel 1-11 (SKK.NT 6/1)*, Stuttgart 1992, 32-36

⁸³ Beides habe ich aufzuweisen versucht in: *Das Wort vom Kreuz (s. Anm. 19)* 104-131. 153-182.

und intensiviert eminent die traditionelle Soteriologie der Sühne und Dahingabe. Im Galaterbrief entwickelt er von der *theologia crucis* her die Rechtfertigungstheologie, indem er den inneren Zusammenhang zwischen der Skandalosität des Todes Jesu am „Holz“ des Kreuzes, das Gottes „Fluch“ auf sich zieht (Dtn 21,23 in Gal 3,13), und der Rechtfertigung der Gottlosen aufdeckt, die eigentlich von Gott verdammt werden müßten und dennoch des Segens Abrahams teilhaftig werden (Gal 3,14). Zum anderen greift er die theologische Leistung des Philipperhymnus auf, der die innere Einheit zwischen der Erniedrigung des Präexistenten und der Erhöhung des Erniedrigten zu Wort bringt (2,6-11), und verbindet sie mit der inneren Einheit zwischen der Theozentrik (Phil 2,11b) und der Proexistenz Jesu (Phil 2,8b), die seinem Tode Heilsbedeutung verleiht. Den soteriologischen Ertrag macht der Römerbrief sichtbar: Einerseits verdeutlicht er, daß die Inkarnation auf die Sendung Jesu durch Gott zurückgeht und deshalb auf seine Hingabe in den Tod zielt, in dem die Sündenmacht zu triumphieren scheint, tatsächlich aber Gottes Liebe eschatologische Fakten schafft (Röm 8,3); ebenso zeigt er, daß die Erhöhung Jesu durch Gott auf die eschatologische Gegenwart der Proexistenz Christi zielt, weil Jesus „zur Rechten Gottes für uns eintritt“ (Röm 8,34), wie er „für uns gestorben“ ist (vgl. 14,15). Andererseits ist Jesu stellvertretender Sühnetod letzter Ausdruck jenes Gehorsams gegenüber Gott (vgl. Phil 2,6ff), an dem nach Röm 5,12-21 die Aufhebung des Ungehorsams Adams mitsamt seinen tödlichen Folgen für alle Menschen hängt; und Jesu Wirken als Erhöhter zur Rettung derer, die „auf seinen Tod begraben worden sind“ (Röm 6,4), damit sie „gemeinsam mit ihm leben werden“ (6,8), macht sein „Leben für Gott“ aus (6,10), das er „zur Ehre Gottes“ lebt (15,8). Für das eine wie das andere ist die soteriologisch interessierte Identifizierung des Wirkens Jesu Christi mit dem Wirken des Pneuma maßgeblich, die aus 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17 spricht und in Röm 8,1-11 rechtfertigungstheologisch fruchtbar gemacht wird.

(3) Rechtfertigungslehre und Biblische Anthropologie

Paulus zieht eine radikale Konsequenz Biblischer Anthropologie⁸⁴, wenn er das Evangelium als Rechtfertigung des Gottlosen verkündet. Vorausgesetzt ist die alttestamentliche Fundamentalessage, daß alle Menschen Gottes Geschöpfe sind, vom ihm geliebt und ihm verantwortlich (vgl. 1Kor 8,6), auf ihn angewiesen und dennoch immer der Versuchung nachgebend, Gott nicht anzuerkennen. In sachlicher Kontinuität mit bedeutenden Texten der alttestamentlichen Glaubenserfah-

⁸⁴ Einen Zugang zum Alten Testament verschafft *H.W. Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, München⁴1984 (1973).

rung insistiert Paulus darauf, daß ihre Sünden den Menschen nichts Äußerliches bleiben, sondern sie zu *Sündern* machen (Röm 3,9-20).⁸⁵ Umgekehrt versteht Paulus die „Freiheit“ der Menschen – ebenso gut biblisch – soteriologisch, nämlich aus der Bindung an Gott und der durch ihn vermittelten Gemeinschaft mit ihm. Die entscheidende Differenz liegt freilich darin, daß diese „Freiheit“ nach Paulus weder in Gesetzlosigkeit besteht (vgl. 1Kor 9,21) noch durch den Gebotsgehorsam erlangt, sondern durch den Christusglauben eröffnet wird, der vom Gesetz befreit, *sofern* die Sünde es in den Griff genommen hat (Gal 3-5), und zur Erfüllung des Gesetzes führt, sofern er durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6.14). In prinzipieller Übereinstimmung mit einigen Spitzentexten des Alten Testaments sieht Paulus den Glauben als Inbegriff des rechten Gottesverhältnisses und Mitte menschlichen Lebens. Wie er am Beispiel Abrahams zeigt, ist auch für den Apostel der Glaube grundlegend ein Vertrauen auf Gott, das alles auf seine Gnade setzt (Röm 4). Doch bleibt er dabei nicht stehen. Gerade wegen seiner theologisch anspruchsvollen Konvergenz von Christologie und Soteriologie bringt Paulus die heilsentscheidende Bedeutung des Glaubens heraus.⁸⁶ Er ist, Röm 10,9f zufolge, sowohl explizites Bekenntnis, gesprochen in der Gemeinschaft der Kirche, als auch Sache des Herzens, kennzeichnend für eine Lebensentscheidung und Lebensführung, die jeder Mensch unvertretbar als er selbst zu verantworten hat. Das Bekenntnis duldet keinen Abstrich am christologischen Niveau der hellenistisch-judenchristlichen Tradition und der (entstehenden) Paulus-Schule, weil sonst die Qualität der Selbstoffenbarung Gottes zum Heil der Menschen unterschätzt würde. Dem entspricht die ekklesiale und personale Lebens-Dimension des Glaubens. Paulus kennzeichnet sie in Röm 6,12ff als Kampf mit „den Waffen der Gerechtigkeit für Gott“ gegen die Sünde und in Röm 12,1f als „Opfer“ des ganzen Lebens an Gott im Dienst am Nächsten.

(4) Rechtfertigungslehre und Biblische Ekklesiologie

Paulus zieht eine radikale Konsequenz Biblischer Ekklesiologie⁸⁷, wenn er im Zeichen der Rechtfertigung über die Glaubensgemein-

⁸⁵ Im Hintergrund stehen atl. Kardinalaussagen wie Adams Fall nach Gen 2-3 (vgl. Röm 5,12-21), „Davids“ Klage in Ps 14,1ff und „Jesajas“ Gerichtswort in 59,7f (Röm 3,9-20). Weitere Horizonte öffnet *O. Hofius*, Die „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie (1987), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 121-147.

⁸⁶ Eine exegetisch prägnante, reformatorisch geprägte Darstellung, die dem evangelisch-katholischen Dialog starke Impulse zu geben vermag, gibt *O. Hofius*, Wort Gottes und Glaube bei Paulus (1989), in: ders., Paulusstudien (s. Anm. 85) 148-174.

⁸⁷ Von einer solchen zu sprechen, ist ungewöhnlich, aber sachgemäß; vgl. *J. Schrei-*

schaft von Juden und Heiden, vom Nebeneinander zwischen Juden und Christen, aber auch von der Rettung „ganz Israels“ handelt. Es ist nicht einfach so, daß die paulinische Programmatik für die Heidenmission die Grenzen alttestamentlicher Kirchen-Konzeptionen sprengt. Zwar ist der eschatologische Einschnitt, den Paulus durch Jesu Tod und Auferweckung gemacht sieht, unübersehbar. Aber die Kategorie des „Bundes“, die von Gottes Verhältnis zu seinem Volk und von der Israeliten Verpflichtung auf dieses Verhältnis handelt, ist ihm vertraut und wird von ihm sowohl in 2Kor 3 und in Gal 3 als auch in Röm 9-11 theologisch ausgelotet.⁸⁸ Auch die frühjüdische, von Jesus neu begründete Korrelation zwischen dem Reich Gottes und dem Volk Gottes hat ihre Wirkung auf Paulus nicht verfehlt. Für ihn ist klar, daß die Gnade der Sündenvergebung und Rechtfertigung sowohl unter anthropologischen als auch unter eschatologischen Aspekten, weil es sich um das Heil Gottes handelt, nicht nur das je personale Gottesverhältnis von Juden und Heiden ins Lot bringt, sondern zugleich eine Gemeinschaft der Glaubenden, Liebenden und Hoffenden begründet, die erst im vollendeten Reich Gottes erfüllt sein wird, aber schon in der Gegenwart die Ekklesia als Leib Christi entstehen läßt (Gal 3,26ff; 1Kor 12-13; Röm 12,3f). Es ist gerade die Glaubenseinsicht in die Rechtfertigung aus Glauben, die Paulus nicht nur die Berufung der Heiden als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen erkennen (Gal 3,8; Röm 4,17f [Gen 12,3; 18,18]; 15,9 [Ψ 17,50]; 15,10 [Dtn 32,43]; 15,11 [Ψ 117,1] 15,12 [Hos 2,25.1]) und die Verwurzelung der Kirche in Israel betonen (Röm 11), sondern auch das Geschick der Juden, die nicht an Jesus glauben, zum Thema seines Nachdenkens über Gottes Gerechtigkeit und die Rechtfertigung aus Gnade werden läßt. Es gibt im gesamten Neuen Testament keine differenziertere und aussichtsreichere Position als jene, die Röm 9-11 markiert.⁸⁹ Die Berufung von Juden und (immer mehr) Heiden in die Ekklesia ist in heilsgeschichtlicher Dialektik mit der „Verstockung“, nämlich der Glaubensverweigerung der allermeisten Juden verbunden, um gerade dadurch auf die futuristisch-

ner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg – Basel – Wien 1987.

⁸⁸ Wichtige Beobachtungen macht K. Backhaus, *Gottes nicht bereuter Bund. Alter und neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums*, in: R. Kampling – Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS K. Kertelge, Freiburg – Basel – Wien 1996, 33-55: 46-50.

⁸⁹ Zum inneren Zusammenhang zwischen Röm 1,16f und 11,26 vgl. M. Theobald, *Der „strittige Punkt“* (Rhet. A. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefes, in: R. Kampling, *„Nun steht aber diese Sache im Evangelium“*. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 183-228.

eschatologische Koinonia hingeordnet zu sein, die der Parusie-Christus als Retter vom Zion herbeiführen wird (Röm 11,26).

Die Universalität des Evangeliums ist in der Einzigkeit Gottes begründet, die er gerade in seinem Handeln zur Rechtfertigung der Glaubenden erweist (3,27-30), und deshalb in der Einmaligkeit des Christusgeschehens, die gerade in der Rückhaltlosigkeit der Liebe Gottes besteht (5,5f; 8,31-39). Die ekklesiale Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen ist durch den Dienst vermittelt, den Jesus durch seinen Opfertod (3,24f) den „Beschnittenen“ leistet „für Gottes Wahrheit, um die Väter-Verheißungen zu bekräftigen“ (15,8). Israels Würde und Israels Hoffnung liegt in der Verheißungstreue Gottes, der „alle in den Ungehorsam beschlossen hat, um sich aller zu erbarmen“ (11,32). Gerade deshalb umschließt die Verheißung, die an die Väter ergangen ist, die eschatologische Zukunft von Juden und Heiden in der Gemeinschaft mit dem Retter vom Zion.

(5) Rechtfertigungslehre und Biblische Ethik

Paulus zieht eine radikale Konsequenz Biblischer Ethik⁹⁰, wenn er zwar einerseits dem Gesetz eschatologische Heilsbedeutung abspricht und die Rechtfertigung gerade nicht an die „Werke des Gesetzes“ bindet, andererseits aber das „Halten der Gebote“ fordert (1Kor 7,19) und die „Erfüllung“ des Gesetzes in der Liebe proklamiert (Gal 5,14; Röm 13,8ff). Paulus zeigt sich in vielen seiner Einzelgebote tief den alttestamentlichen und frühjüdischen Ethikvorstellungen verpflichtet (vgl. 1Kor 5-7). Er hält nicht nur die Zehn Gebote hoch (Röm 13,8ff). Er steht auch in einer breiteren frühjüdischen Tradition, wenn er die ganz Ethik im Liebesgebot zentriert und von ihm aus neu interpretiert⁹¹. Die *differentia specifica* markiert die Christologie. So wenig Christus ein Diener der Sünder ist, weil er Sünder rechtfertigt (Gal 2,17), so wenig führt die paulinische Gnadentheologie zu einer Verharmlosung des Sündigens (Röm 6,1-11); und so sehr Christus „sein Leben für Gott lebt“ (Röm 6,10), so sehr lebt er in den Glaubenden als derjenige, der sie mit den Waffen der Gerechtigkeit ausstattet (Röm 6,12-23). Die Agape, die von den Glaubenden als Erfüllung des Gesetzes gelebt wird, ist Teilhabe an der Liebe Jesu Christi selbst (vgl. 1Kor 13), Nächstenliebe und Feindesliebe ist deshalb immer Bejahung der Liebe, die Gott durch Jesus gerade den Schwachen (vgl. 1Kor 8,11; Röm

⁹⁰ Zum AT vgl. E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), Stuttgart u.a. 1994.

⁹¹ Vgl. zur exegetischen Analyse und Interpretation Th. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), Münster 1995, 280f.

14,15) und selbst den Feinden (Röm 5,1-11) zukommen läßt. Die Einbindung dieser Agape in das Heilsgeschehen beruht darauf, daß „die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5).

Daß Paulus Soteriologie und Ethik in glasklarer Theo-Logik einerseits unterscheidet, um sie andererseits zu verbinden, dürfte sein wichtigster Beitrag zur Biblischen Ethik sein. Einerseits unterscheidet er Soteriologie und Ethik, weil er durch Jesu Kreuzestod und Auferweckung weiß, daß kein Mensch, selbst kein Jude, durch sein Tun, und sei es noch so fromm motiviert und noch so streng am Gesetz orientiert, sein Gottesverhältnis heilen kann; alles hängt an Gott allein, der all seine Liebe in die Dahingabe seines Sohnes legt (Röm 8,32). Andererseits verbindet Paulus Soteriologie und Ethik, weil ihm wegen der Größe der Gnade, die Gott verwirklicht, deutlich ist, daß die Herrschaft Jesu Christi sich auch im Handeln der Christen auswirkt. Der rechtfertigende Glaube ist der, der „durch Liebe wirksam wird“ (Gal 5,6).

(6) Auswertung

Das Verhältnis zwischen der alttestamentlichen und der paulinischen Theologie läßt sich nicht einfach in den Kategorien von Kontinuität und Diskontinuität, Konvergenz und Divergenz, Harmonie und Disharmonie beschreiben. Im Licht der Bibel Israels zeigt sich vielmehr zweierlei: wie stark die paulinische Rechtfertigungslehre aus der Christologie herausgearbeitet ist, die entscheidend durch den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu bestimmt ist, und wie tief sie eben deshalb in der Gottesrede, im Menschenbild, in der messianischen Erwartung des Alten Testaments verwurzelt ist. Beides gehört zusammen, weil Paulus in Jesu Tod und Auferweckung gerade die eschatologische Selbstmitteilung Gottes sieht, der nicht aus plötzlicher Eingebung, sondern als Ausdruck seines Gott-Seins und deshalb „gemäß den Schriften“ (vgl. 21Kor 15,3ff) sein Heilswerk verwirklicht.

Paulus setzt in seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes das inspirierte Zeugnis der „Schrift“ voraus. Seine Briefe wollen das „Alte Testament“ nicht abtun, auch nicht ergänzen, aufheben oder überholen; sie wollen auf der Basis der „Heiligen Schriften“ (Röm 1,2) das Evangelium Gottes von seinem eschatologisch-neuen Offenbarungshandeln in Christus verkünden. Das pathetische „Jetzt“, mit dem Paulus von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu zum Heil von Juden und Heiden spricht (Röm 3,21), stellt beides ins Licht: daß diese Offenbarung „ohne das Gesetz“ erfolgt ist, sofern Jesus Christus selbst den Horizont des Heiles eröffnet und dazu der Hilfe des Gesetzes nicht bedarf, und daß eben diese Ge-

rectigkeit Gottes „bezeugt ist von Gesetz und Propheten“ (Röm 3,22), sofern die Schrift vom *einen* Gott der Juden und Heiden handelt (Röm 3,29f). Damit sind Eckpunkte einer Biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments gesetzt, die bis heute gültig sind.

d) *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Lichte des christologischen Heilshandelns Gottes*

Entscheidend für die Frage nach dem theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre ist ihre Fähigkeit, zentrale Dimensionen des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus als Evangelium zur Sprache zu bringen. Da Paulus selbst seine Rechtfertigungslehre als Interpretation der Christologie verstanden hat, ist dieser Maßstab nicht von außen angetragen, sondern steht in Übereinstimmung mit dem Denken des Apostels selbst. Wo es um die Verbindlichkeit der paulinischen Rechtfertigungslehre geht, ist sowohl nach der theologischen Konvergenz mit dem Wirken des Irdischen als auch nach der Interpretation des Todes wie der Auferweckung Jesu zu fragen.⁹²

Paulus schweigt in seinen Briefen meist vom irdischen Jesus.⁹³ (Wie sehr er ihn in seiner Erstverkündigung thematisiert hat, muß offenbleiben.) Aber gerade dadurch, daß er Israels Rede von Gottes Gerechtigkeit christologisch vertieft, schafft Paulus mit seiner Rechtfertigungsbotschaft ein theologisches Äquivalent zur jesuanischen Verkündigung der *Herrschaft* Gottes. Das Stichwort ist ihm gut bekannt (1Thess 2,12; 1Kor 4,20; 6,9f; 15,24.50; Gal 5,21; Röm 14,17), auch wenn es kein Leitwort seiner Theologie ist – wie umgekehrt lediglich die *matthäische* Jesustradition programmatisch von der Gerechtigkeit spricht. Entscheidend ist – bei allen Differenzen – die sachliche Konvergenz.⁹⁴ Jesus geht es um die eschatologische Durchsetzung der Macht Gottes, die in seiner Liebe zu den Sündern besteht (Lk 15,11-32); Jesus diagnostiziert in schärfster Form die tödliche Herrschaft der

⁹² Zum Ansatz vgl. *W. Thüsing*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments, bisl. 3 Bde., Münster 1996-1999.

⁹³ Die traditionsgeschichtliche Frage, was Paulus vom geschichtlichen Jesus gekannt und (in seiner Erstverkündigung) vermittelt hat, bedarf eigener Studien. Eine gute Darstellung gibt *N. Walter*, Paulus und die urchristliche Jesustradition: NTS 31 (1985) 498-522. Zu viel des Guten will *D. Wenham*, Paul – Follower of Jesus or Founder of Christianity?, Cambridge 1995 (dtsh. 1999).

⁹⁴ Dies im Gefüge lutherischer Theologie aufgewiesen zu haben, ist ein großes Verdienst der Studie von *E. Jüngel*, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTH 2), Tübingen 1979 (1962).

Sünde auch über alle Kinder Israels (Lk 13,1-5); Jesus bindet die Rettung an die Umkehr und den Glauben (Mk 1,15), der sich auch im Bekenntnis zum Menschensohn erweist (Lk 12,9f^Q); Jesus weckt, fordert und ermutigt Glauben, um durch seine Wunder zu zeigen, daß er in der Kraft der Gottesherrschaft heilt (Mk 5,34 u.ö.), Jesus droht mit dem Gericht Gottes, um von der je größeren Barmherzigkeit Gottes handeln zu können (Mt 8,11f^Q; 25,31-46); Jesus lebt aus der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung im Reich Gottes nach der Auferstehung von den Toten (Mk 12,18-27; 14,25); Jesus stirbt im Dienst an der Gottesherrschaft, d.h. im Vertrauen auf Gott (vgl. Mk 14,32-42) und in der Hingabe seines Lebens für die Menschen, die Gott retten will (vgl. Mk 10,45; 14,22ff). In all diesen wesentlichen Aspekten ist unabwiesbar, daß Paulus das Evangelium von der Rechtfertigung der Sünder in sachlicher Kontinuität zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu vorträgt.

Deutlich ist freilich auch, daß Paulus nicht beim öffentlichen Wirken, sondern beim Tod Jesu ansetzt, in dessen „Für“ er alles verdichtet findet, was Jesu Sendung zum Heil der Welt ausmacht. Vor allem aber verbindet Paulus die Gerechtigkeit Gottes mit der Erhöhung Jesu und zieht damit die Konsequenz aus der Auferstehung Jesu von Toten, die ihm vor Damaskus offenbart worden ist. In der Rechtfertigungslehre bringt Paulus das hellenistisch-jüdische Grundkerygma des Heilstodes und der Auferweckung Jesu (Röm 4,25), das ihn von Anbeginn seiner Verkündigung geprägt hat (1Kor 15,1-11), auf neue Weise zur Geltung: die Gottessohnschaft Jesu (Röm 1,2f), seine Präexistenz und Inkarnation (8,3f), seinen Opfertod (3,24f), seine Proexistenz und sein stellvertretendes Sterben (1Kor 11,23ff; Röm 14,15), seine „Dahingabe“ durch Gott „für“ die Sünder (Röm 8,32), seine „Erhöhung zur Rechten Gottes“ (8,34), sein sakramentales Wirken in der Taufe (6,3f), seine Wiederkunft zum Gericht und zur endgültigen Rettung der von Gott Geliebten (11,26f; 13,11-14).

Einerseits bedarf die Rechtfertigungslehre dieser starken christologischen Basis: Nur weil ihm Jesus Christus als präexistenter Gottessohn vor Augen steht, der sich freiwillig bis in den Tod hinein um der Menschen willen erniedrigt hat (Phil 2,6-11; vgl. Röm 5,19) und von den Toten auferweckt worden ist, um zur Rechten Gottes „für uns einzutreten“ (8,34), kann der Apostel (in Anlehnung an eine vorpaulinische Formulierung) sagen, daß Jesus „hingegen worden ist wegen unserer Sünden und auferweckt worden ist zu unserer Rechtfertigung“ (4,25).

Andererseits führt die Rechtfertigungstheologie tiefer in diese Christologie hinein: Indem Paulus die gnädige Rettung der Sünder als Rechtfertigung der Gottlosen durch Jesus Christus bedenkt, erschließt

er, wie in den anderen Hauptbriefen vorbereitet, die wesentlichen Relationen der Gottessohnschaft Jesu: seine Theozentrik wie seine Proexistenz. Seine Sendung durch Gott (8,3f) und sein „Leben für Gott“ (6,10) erweisen sich darin, daß Gott ihn „eingesetzt hat als Sühne durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ (3,25) und daß Jesus „uns zur Ehre Gottes angenommen hat“ (15,7); sein „Sterben“ und vollmächtiges Eintreten „für uns“ (14,15; 8,34), führen dazu, daß Gott diejenigen, „die ihn lieben“ (8,28), auch „ausersesehen hat, gleich dem Bild seines Sohnes gestaltet zu werden, damit er der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (8,29).

5. Die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5.14) im Spiegel der Rechtfertigungslehre

Sowohl ihre Verwurzelung in der alttestamentlichen Theologie und ihre Vernetzung mit den zahlreichen Fäden hellenistisch-judenchristlicher Traditionen als auch ihre spezifischen Akzente begründen die theologische Leistungsfähigkeit der paulinischen Rechtfertigungstheologie, an der ihre kriterielle Relevanz letztlich hängt.

Theologisch entspricht die Rechtfertigungslehre dem Bekenntnis zum *einen* Gott, bleibt aber nicht bei einem bloßen Monotheismus stehen, sondern bringt den *einen* Gott als den *Deus iustificans* zur Sprache, dessen Wesen sich in seinem Handeln als Einheit von Macht und Liebe zeitigt und dessen Selbstoffenbarung die eschatologische Manifestation seiner Gerechtigkeit zum Heil der Sünder ist (Röm 3,27ff). Die *Theologie* ist Kriterium der Rechtfertigungslehre, insofern diese zur größeren Ehre Gottes entwickelt ist und den vitalen Gottesglauben der biblischen Überlieferung in jener Prägung voraussetzt, die Jesus Christus ihr gegeben hat. Umgekehrt ist die Rechtfertigungslehre Kriterium der Gottesrede, weil sie in seiner Gerechtigkeit das Wesen Gottes wahrnimmt, so wie er selbst es durch Jesus Christus offenbart hat.⁹⁵

Christologisch bringt die Rechtfertigungslehre die heilschaffende Theozentrik und Proexistenz Jesu auf eine Weise zur Geltung, daß die Intensität der Agape Jesu (Gal 2,19f) als Ausdruck der Feindesliebe Gottes (Röm 5,1-11) und Begründung einer „neuen Schöpfung“ (vgl. Gal 6,15; 2Kor 5,18) scharf herauskommt (Röm 8,18-30). Die Christologie ist Kriterium der Rechtfertigungslehre. Sie fußt auf der Kreuzes- und Auferweckungstheologie; sie kann nur zur Wirkung kommen,

⁹⁵ Vgl. K. Kertelge, Gottes Gerechtigkeit – das Evangelium des Paulus, in: Th. Söding (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 185-195.

wenn die Christologie nicht verkürzt, sondern auf ihrem paulinischen Niveau voll durchgehalten wird: einschließlich der Präexistenz und Inkarnation Jesu (Röm 8,3), seines Dienstes „an der Beschneidung“ (Röm 15,8), seiner Dahingabe durch Gott in den Tod (Röm 4,25; 8,32), seines stellvertretenden Sühnetodes (Röm 3,24f), seiner Auferweckung und Erhöhung (Röm 8,34), auch seiner Parusie (Röm 13,11-14). Umgekehrt ist die Rechtfertigungslehre insofern Kriterium des Christusglaubens, als sie die Gewähr bietet, das „ein für allemal“ (Röm 6,10), die Gnadenhaftigkeit und eschatologische Wirksamkeit des Heildienstes Jesu zur Sprache zu bringen, der mit seiner Person, seiner Sendung durch Gott und seinem „Leben für Gott“ (Röm 6,10) zuinnerst verbunden ist.

Soteriologisch sichert die Rechtfertigungslehre die neuschöpferische Kraft der Gnade Gottes, der die Menschen *alles* verdanken, ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe. Die Rettung erfolgt allein durch Jesus Christus, den Gottessohn, der „für uns“ gestorben ist und auferweckt wurde (Röm 4,25). Jedes falsche Sich-Rühmen, wie Paulus es besonders im Ersten Korintherbrief attackiert, jedes religiöse Leistungsdenken, das Ansprüche an Gott geltend machen will, ist damit strikt ausgeschlossen. Freilich ist nicht dies die ursprüngliche „Pragmatik“ der Rechtfertigungslehre, sondern die Glaubens-Überzeugung, daß Gott nicht schon durch die Gabe des Gesetzes, sondern allererst durch die Gabe seines ureigenen Sohnes sich *eschatologisch* zum Heil der Menschen geoffenbart hat (Röm 8,31-39). Freilich kann die Rechtfertigungslehre diese soteriologische Kraft nur dann entfalten, wenn sie nicht gegen Taufe und Eucharistie ausgespielt, sondern zusammen mit einer pneumatischen Soteriologie des „in Christus“ und des „mit Christus“ entfaltet wird.⁹⁶

Anthropologisch spricht die Rechtfertigungsbotschaft den Menschen als Gottes Geschöpf an, das unter dem Gewicht der Leidensgeschichte ächzt, aber auf die endgültige Erlösung hin von Gott ins Leben gerufen worden ist. Mehr noch: In aller Klarheit identifiziert das Evangelium der Gerechtigkeit Gottes den Menschen als Sünder, der sich selbst dem Tode überantwortet und ganz auf Gottes Gnade angewiesen ist. Vor allem läßt die Rechtfertigungsbotschaft in theozentrischer und christozentrischer Perspektive den Menschen als ein geschichtliches und relationales Wesen entdecken, das in den Beziehungen zu Gott und den Menschen seine Identität findet, deshalb zur Ge-

⁹⁶ Die Ansatzpunkte in den „klassischen“ Rechtfertigungsaussagen sind deutlich genug: Vgl. das ἐν Χριστῷ in Gal 2,17 (vgl. 3,14.26.28) und Phil 3,9, dem das ἐν ἑμοὶ Χριστός von Gal 2,20 entspricht, und das συν Χριστῷ in Gal 2,19 und Phil 3,10. Die theologische Durcharbeitung gelingt Paulus in Röm 5-8.

rechtigkeit berufen ist und Verantwortung für sein Denken und Tun übernehmen muß.⁹⁷ Die Rechtfertigungslehre wird zum Kriterium der Anthropologie, insofern sie die Größe und Liebe Gottes als die alles entscheidenden Bezugspunkte menschlichen Seins und Werdens markiert, die im Glauben erkannt werden; sie deckt die Herrschaft der Sünde über das Sinnen und Trachten aller Menschen auf, ohne sie als etwas Äußerliches zu entschuldigen; sie begründet die urmenschliche Hoffnung auf Erlösung, ohne Projektionen zu verfallen. Letztlich verschafft sie einen neuen, weiten Zugang zum Geheimnis Gottes, daß die Menschen, Juden wie Heiden, auch als Feinde von Gott geliebt und endgültig gerettet werden, wenn sie in der ihnen von Gott geschenkten Freiheit zum Glauben gelangen.⁹⁸

Ekklesiologisch ist die Rechtfertigungslehre bei Paulus nicht für eine genaue Aufgabenverteilung zwischen „Amt“ und „Charisma“ ausgewertet. Ob sich Strukturfragen der Kirche unmittelbar aus der Rechtfertigungslehre ableiten lassen, bleibt fraglich; Paulus hat dergleichen nicht versucht. Ihre kriterielle Funktion zeigt sich in anderer Weise: einerseits im Pathos der Gleichheit aller vor Gott, die in der prinzipiellen Gleichheit ihrer Sündhaftigkeit (Röm 3,22f) und ihrer gleichermaßen neuschöpferischen Begnadigung durch Gott begründet ist (Gal 3,28ff), andererseits in der dialektischen Vermittlung des Verhältnisses zu Israel, das durch die Öffnung für die Heiden, durch die Verwurzelung im Gottesvolk der Väter und durch die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels geprägt ist (Röm 9-11).⁹⁹ Die Gnade der Rechtfertigung darf nicht (im modernen Wortsinn) „individualistisch“ verkürzt werden. So sehr jeder einzelne Mensch unvertretbar für sich selbst zum Glauben gelangen muß, so sehr ist dieser Glaube doch im Sinne des Apostels kirchlicher Glaube: Einstimmung in das Bekenntnis der ganzen Glaubens-Gemeinschaft, Zustimmung zur Kirchen-Mitgliedschaft der anderen, Bejahung der Liebe, die Gott den Nächsten schenkt, weit über die Grenzen zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen hinaus (Gal 3,28).

Ethisch sichert die Rechtfertigungslehre, daß die Taten der Liebe keine Vorleistung sind, die Menschen erbringen, keine Vorbedingung, die sie erfüllen müssen, um sich Gottes Gnade zu verdienen, sondern Ausdrucksformen des Glaubens, insofern Jesus Christus selbst sich im Herzen der Glaubenden als derjenige zur Geltung bringt, der sie zur

⁹⁷ H. Hübner (Biblische Theologie II 110f) nennt deshalb mit Paulus den Menschen ein „forensisches Wesen“.

⁹⁸ Eine gute Orientierung verschafft U. Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991.

⁹⁹ Vgl. M. Theobald, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: ZThK 95 (1998) 103-117.

Nächstenliebe anhält. Aus der Rechtfertigungslehre leitet Paulus keine Einzelgebote ab. Wohl aber weist er im Horizont der Rechtfertigungslehre nach, daß die Liebe zum Nächsten die „Erfüllung“ des Gesetzes ist (Gal 5,14; Röm 13,8ff), sofern in ihr die Liebe und Gerechtigkeit Gottes selbst ihren ethischen Ausdruck findet (Röm 5,1-11; 6,1-11). Damit begründet Paulus den *theologischen* Rang der Ethik und markiert ihr *Proprium christianum*.¹⁰⁰

Zusammengefaßt: Es ist in der „Sache“ des Evangeliums begründet, wenn Paulus die Rechtfertigungslehre einerseits im Galaterbrief als Kriterium zur Unterscheidung zwischen rechter und falscher Lehre, andererseits im Römerbrief als „Summe“ seiner Theologie und damit als Kennzeichen christlicher Identität zur Sprache bringt. So sehr die paulinische Rechtfertigungslehre ihre Zeit und ihre Stunde hatte, weil sie im Dialog des Apostels mit seinen Gemeinden als Reflexion auf das ihm offenbarte Christusgeschehen erwachsen und sach- wie situationsgemäß appliziert worden ist, so sehr reicht ihre Bedeutung über die Zeit und Stunde ihrer Genese hinaus, die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5.14) vor Augen zu führen. Die Rechtfertigungslehre findet ihr eigenes Kriterium in der *Theologie* und *Christologie*, die sie ihrerseits vor Nivellierung und Projektionen schützt. Umgekehrt werden Anthropologie, Ekklesiologie und Ethik bei Paulus an der Rechtfertigungsbotschaft gemessen, die freilich ihrerseits nicht verstanden ist, wenn ihre anthropologischen, ekklesiologischen und ethischen Dimensionen verkürzt werden.

Paulus steht mit seiner Rechtfertigungslehre nicht in der „Mitte“ der Schrift. Dort steht die Person Jesu von Nazareth selbst, der seinerseits auf Gott, den Vater, als Ursprung und Ziel des Heilsgeschehens verweist. Aber Paulus selbst hat dies so klar wie kaum ein zweiter gesehen, und er hat seine Rechtfertigungslehre entfaltet, damit Jesus Christus für die Glaubenden der sein kann, der er nach Gottes Willen ist: der „Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20).

¹⁰⁰ Vgl. *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E 4), Göttingen²1989, 212ff. 218-224; deutlicher noch *E. Lohse*, Ethik (s. Anm. 67) 69-73.