

# Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre

Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht<sup>1</sup>

von

Thomas Söding

## 1. Der ökumenische Stellenwert

Die ökumenische Diskussion, die durch die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« angestoßen worden ist<sup>2</sup>, führt neu vor die Aufgabe, die paulinische Rechtfertigungsbotschaft exegetisch-theologisch zu interpretieren. Diese Interpretation ist *eo ipso* ökumenisch; denn die Tatsache der Kirchenspaltung steht im eklatanten Widerspruch zur paulinischen Rechtfertigungslehre, die mit der Ekklesiologie des Leibes Christi (1Kor 10,16f; 12,12–27; Röm 12,4f; vgl. Eph 2) und des eschatologischen Gottesvolkes (Röm 9–11) konvergiert. Eine Ökumene, die streng der Suche nach der »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5.14) verpflichtet ist, kann Zukunft nur aus der Interpretation des paulinischen Zeugnisses gewinnen. Die Rückbesinnung auf die Soteriologie des Apostels und der ganzen Heiligen Schrift kann nicht gelingen, ohne daß sich das wirkungsgeschichtliche Problembewußtsein schärft.

Es bleibt das Verdienst *Martin Luthers*, daß er unter Ausnutzung der exegetischen Möglichkeiten, die ihm der Humanismus an die Hand gegeben hat, die Rechtfertigungstheologie des Apostels von der Wurzel her neu interpretiert, indem er sie auf die Frage des Menschen nach seinem Seelenheil appliziert und sie mit der Durchsetzung der Herrschaft Gottes in der Welt der Sünde verbindet, um von dieser Mitte aus das Ganze der christlichen Theologie ins Auge zu fassen: den Glauben als Einheit von *fides* und *fiducia*, die Liebe als geistgewirkte Energie des Glaubens, die Gnade als Geschenk der Freiheit, die Sünde als Unheilsmacht und persönliche Verfehlung, die Dialektik von Gesetz und Evangelium, das Gericht als Mittel zur Verwirklichung eschatologischen Heiles, die Gerechtigkeit Gottes als *iusiustitia iustificans*, die Gnade als *gratia aliena*, die Hoff-

---

<sup>1</sup> Ausgearbeiteter Text einer Gastvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen am 15. Dezember 1999.

<sup>2</sup> HerKorr 51, 1997, 191–200; MdKI 48, 1997, 34–37; Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Diskussion (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), 1998; epd-Dokumentation 36, 1999, 31–37.

nung als Heilsgewißheit. Es bleibt das Verdienst *Johannes Calvins*, daß er unter Ausnutzung der systematischen Möglichkeiten, die ihm Luthers reformatorische Grunderkenntnis an die Hand gegeben hat, die Rechtfertigungslehre in den Horizont der Bundestheologie einordnet, um so die Einheit des Heilshandelns Gottes zu erkennen und auf diese Weise Rechtfertigung und Heiligung wie Gesetz und Evangelium nicht dialektisch entgegensetzen, sondern von innen heraus zu vermitteln. Es bleibt das Verdienst des *Konzils von Trient*, daß es unter Ausnutzung der dogmatischen Möglichkeiten, die ihm die Scholastik an die Hand gegeben hat, die Rechtfertigungslehre des Paulus im Lichte der westlichen Konzilien neu interpretiert, indem es die Bedeutung der Kirche, speziell des apostolischen Amtes, für das Heilsgeschehen der Sündenvergebung herausstellt und die Einbeziehung des Menschen in das Gnadenhandeln Gottes reflektiert, um unter diesem Vorzeichen die Rechtfertigungslehre in das Ganze der christlichen Theologie einzuordnen: die ekklesiale Dimension des Glaubenslebens, die Überformung der (thomistisch verstandenen) *fides* durch die *caritas Dei*, die hohe Bedeutung des Bußsakraments, das Gericht nach den Werken, die *nova lex*, das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit im Gericht, die Echtheit der menschlichen Reue, den Ernst der Umkehr, das Gnadengeschenk der Freiheit, das zur Verantwortung ruft.

Eine ökumenische Verständigung kann nicht durch die Relativierung dieser konfessionellen Traditionen gelingen, sondern nur durch ihre theologische Rekonstruktion. Da sie je auf ihre Weise zur Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie gehören, wollen sie auch an Paulus gemessen sein, wie er im Rahmen der ganzen Heiligen Schrift zu Wort kommt. Bringt die ökumenische Bewegung diese Hermeneutik zur Geltung? Die »Dokumente wachsender Übereinstimmung« vom »Malta-Bericht« über »Kirche und Rechtfertigung« bis zur »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung«<sup>3</sup> erlauben eine differenzierte Antwort, auch wenn sie leider in der Gefahr stehen, die Stimme der Reformierten nicht deutlich genug zu hören<sup>4</sup>.

Die katholische Kirche hat mit der ihr eigenen Kompetenz abgestuften Sprechens auf verschiedenen Ebenen von Theologie und Lehramt ihre Interpreta-

<sup>3</sup> Vgl. H. MEYER / H. J. URBAN / L. VISCHER (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bde. I–II, 1983. 1992; *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Lichte der Rechtfertigungslehre*, 1994; *Gemeinsame Offizielle Feststellung*: epd 36, 1999, 38–40.

<sup>4</sup> Eine detaillierte theologische Diskussion findet sich in den Studien des Jaeger-Stählin-Kreises: K. LEHMANN / W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, 4 Bde. (DiKi 4–6. 9), 1986–1994; W. PANNENBERG / TH. SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, 3 Bde. (DiKi 7. 8. 10), 1992–1998. Von großer Bedeutung ist aber auch die amerikanische Diskussion: *Justification by Faith*, in deutscher Übersetzung abgedruckt in: H. MEYER / G. GASSMANN (Hg.), *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, 1987, 107–200.

tionslinie ausgezogen – nicht ohne Windungen und Wendungen, aber im ganzen ziemlich klar: Einerseits wird an Geist und Buchstabe des Konzils von Trient festgehalten; andererseits wird die Richtung einer vertieften Interpretation sichtbar, indem der Horizont des paulinischen Glaubens-, Sünden- und Gnadenbegriffs weiter erschlossen wird. Deshalb können in vorsichtiger Fortentwicklung der tridentinischen Theologie das *sola gratia*, das *sola fide*, sogar das *simul justus et peccator* affirmiert werden; und es kann die kriterielle Funktion der Rechtfertigungslehre weit stärker herausgearbeitet werden, als dies in der katholischen Tradition üblich war<sup>5</sup>. Aller Voraussicht nach wird dies die Perspektive künftiger Äußerungen des Lehramtes sein. Die katholische Theologie hat in ihrer großen Mehrheit diese Ausrichtung seit langem gefordert und drängt jetzt dazu, die sachgerechten Konsequenzen zu ziehen, sowohl was die Anerkennung des Kirche-Seins als auch was die Sakramenten- und Amtstheologie einschließlich der Abendmahlsgemeinschaft anbelangt.

Auf evangelischer Seite wäre zu fragen, unter welchen Voraussetzungen es gelingen kann, auch die Rechtfertigungslehre Luthers, Calvins und der Bekenntnisschriften einer Reinterpretation im Licht der Schrift zu unterziehen. In den ökumenischen Konsenstexten fällt auf, daß die »katholische Seite« des Paulus stärker beleuchtet wird, so daß die Bedeutung der Kirche und der Buße akzentuiert, die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung herausgearbeitet, die Berufung zu guten Werken gewürdigt, die Einbeziehung des vom Geist bewegten Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen verstärkt und das Wachstum im Glauben gefordert werden<sup>6</sup>. Es wird zu prüfen sein, welche Chancen diese Interpretationsrichtung hat, im internationalen Rahmen einen neuen innerprotestantischen Konsens zwischen der Universitätstheologie und den Kirchenleitungen zu etablieren, der das Gespräch mit der katholischen Seite zu befruchten vermag.

Entscheidend ist, daß der ökumenischen Theologie die paulinische Rechtfertigungslehre in ihrer spezifischen Fähigkeit vermittelt wird, das Evangelium Gottes zur Sprache zu bringen. Das setzt voraus, sie nüchtern aus ihren eigenen Voraussetzungen, in ihrem eigenen Kontext und in ihren eigenen Intentionen zu würdigen. Der Exegese fällt die theologische Schlüsselrolle zu.

---

<sup>5</sup> Fortschritte in wesentlichen Punkten aus lutherischer Sicht konzediert selbst die kritische Rezension von R. FLOGHAUS, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese der ökumenischen Konsenserklärung* (ThLZ 124, 1999, 1083–1106), 1093–1106. Positiver urteilt E. JÜNGEL, *Ein wichtiger Schritt* (epd-Dokumentation 24, 1999, 60–60a); DERS., *Kardinale Probleme* (StZ 217, 1999, 727–735).

<sup>6</sup> Die neuralgischen Punkte kritisiert E. HERMS, *Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis* (ThLZ 123, 1998, 657–712).

## 2. Die exegetische Diskussion – eine kritische Würdigung

Der Blick in die exegetische Diskussionslandschaft<sup>7</sup> zeigt, daß die traditionellen Konfessionskontroversen von neuen Interpretationsdebatten überlagert werden, die teils durch den jüdisch-christlichen Dialog, teils durch religionswissenschaftliche und -soziologische Ansätze Auftrieb erfahren. Diese neuen Paradigmen, die vor allem im englischen Sprachraum reüssieren, müssen im Interesse einer text- und sachgemäßen Exegese kritisch aufgearbeitet werden.

### a) Wege und Engpässe anthropologischer Interpretationen

In der Wirkungsgeschichte der Reformation, aber auch des Konzils von Trient steht eine anthropologisch-soteriologische Paulus-Interpretation, die in der Rechtfertigungslehre die theologische Antwort des Evangeliums auf die Frage nach der Möglichkeit eschatologischer Heilsvermittlung in dieser Welt der Sünde und des Todes sieht.

Den Bezugspunkt auch der Alternativen markiert die ebenso geniale wie problematische Interpretation *Rudolf Bultmanns*<sup>8</sup>. Im Horizont existentialer Theologie verwandelt er sich Luthers Kritik der »Werkgerechtigkeit« an, indem er sie, mit *Martin Heidegger* kommunizierend, auf die Sorge des modernen Menschen um seine Selbsterfahrung, seine Selbstachtung, sein Selbstbewußtsein bezieht. Paulus, so Bultmann, stehe für eine Theologie der Gnade, in der die Rechtfertigung menschlicher Existenz nicht von der religiösen oder moralischen, gar der intellektuellen oder ökonomischen Lebensleistung, sondern allein von Gottes Gerechtigkeit abhängig sei, die er dem Sünder gnädig zuteil werden lasse. Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft sei die Befreiung des Menschen vom Zwang zur Selbstrechtfertigung, wie er sich zur Zeit des Paulus paradigmatisch an jenen Juden zeige, die ihre Hoffnung auf die »Werke des Gesetzes« richten. Die aktuelle Relevanz sucht Bultmann in der Kritik eines sublimen Pelagianismus, wie ihn seines Erachtens der tridentinische Katholizismus pflegt, aber weit mehr noch in der Destruktion jenes faustischen Fortschrittsglaubens, der die Mythen der Moderne beherrscht; positiv liegt die Relevanz im Entwurf einer Anthropologie, die den Dialog mit der existentialistischen Philosophie zu führen vermag und den Menschen radikal als ein Wesen versteht, das sich zutiefst

---

<sup>7</sup> Grundinformationen finden sich in den Lexikonartikeln »Rechtfertigung« von R. B. HAYS, *Anchor Bible Dictionary*, Bd. 3, 1992, 1129–1133, H. SPIECKERMANN / K. KERTELGE, *TRE* 28, 1997, 282–307, Th. SÖDING, *NBL* III/12, 1998, 288–298, und F.-L. HOSSFELD / M. THEOBALD, *LThK* 8, 1999, 882–889.

<sup>8</sup> *Theologie des Neuen Testaments*, hg. von O. MERK, 1984<sup>9</sup>, 264f. 303–306.

dem ganz Anderen verdankt und im gleichen Maße zu sich selbst findet, wie es sich den Sinn des Lebens von Gott schenken läßt<sup>9</sup>. Welches ökumenische Potential diese Interpretation hat, zeigt die dankbare Rezeption jener katholischen Exegeten, die gegen römischen Legalismus die Freiheit des Glaubens stark zu machen suchen<sup>10</sup>.

Doch so beeindruckend Bultmanns Konzeption ist, erheben sich starke Einwände. Sie beziehen sich nicht nur auf die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die in vielerlei Hinsicht falsifiziert worden sind<sup>11</sup>, sondern auch auf die theologischen Optionen und Implikationen. Was hat der galatische Nomismus, bei Lichte besehen, mit dem römischen Katholizismus gemein, was die Sinnfrage des modernen Zeitgenossen mit den urchristlichen Debatten um die Geltung des Gesetzes, was die Sorge des modernen Menschen um sein Selbstbewußtsein mit dem Eifer des Pharisäers für die väterlichen Überlieferungen (Gal 1,14)? *Heinrich Schlier* hat ein ekklesiales Defizit der Rechtfertigungstheologie Bultmanns gesehen und, freilich unter Einbeziehung des Kolosser- und Epheserbriefes, die sakramentale Dimension des Heilsgeschehens gewichtet, die soteriologische Wirkung der Rechtfertigung auf die Eingliederung in den Leib Christi konzentriert und den Glauben ausdrücklich auch als Zustimmung zu den Credoformeln definiert, die in der Kirchengemeinschaft des Urchristentums gesprochen werden<sup>12</sup>. Der Skopos der Rechtfertigungslehre bleibt die Loslösung des sündigen Menschen von der Fixierung auf das Gesetz, das ihm immer nur Lohn für Leistung verspreche, wird aber deutlicher noch als Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft, die durch Jesus Christus so zur Einheit geführt wird, daß in ihr ein Vorgeschmack des Reiches Gottes spürbar wird.

*Ernst Käsemann* hat den Idealismus in der existentialen Anthropologie kritisiert und die Theozentrik der paulinischen Rechtfertigungslehre betont<sup>13</sup>. Er insistiert darauf, daß es dem Apostel in erster Linie um das Recht, die Macht, die

<sup>9</sup> Systematisch-theologisch hat E. JÜNGEL diese Position stark gemacht, zuletzt in: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, 1999<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Paradigmatisch J. BLANK, Warum sagt Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht«? (1969; in: DERS., Paulus. Von Jesus zum Urchristentum, 1982, 42–68).

<sup>11</sup> Besonders gilt das für das Konstrukt eines gnostischen Erlösermythos, den Bultmann als Kontrastfolie seiner Deutung braucht; vgl. C. COÛPE, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos (FRLANT 78), 1961.

<sup>12</sup> Zusammengefaßt in: Grundzüge einer paulinischen Theologie, 1978. Wichtige Etappen markieren die Kommentierungen des Galaterbriefes (KEK 8, 1949), des Epheserbriefes (1957) und des Römerbriefes (HThK 5, 1977).

<sup>13</sup> Grundlegend: Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961; in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, 1964, 181–193). Ausgeführt im Kommentar: An die Römer (HNT 8a), 1973. Den Hintergrund eröffnen: Paulinische Perspektiven, 1972<sup>2</sup>.

Liebe Gottes geht und daß die Rechtfertigung nicht etwa den alten Adam zu sich selbst bringt, sondern als *creatio ex nihilo* durch den Tod einen neuen Menschen erstehen läßt. Auch Käsemann sieht die Kritik des Selbst-Ruhmes, der das Gesetz als Mittel der Selbstrechtfertigung braucht, als polemische Spitze, erhellt aber die vollkommene Verwirklichung der *Basileia* Gottes als die alles bestimmende Perspektive der paulinischen Rechtfertigungslehre. Sie handelt von Gottes Urteil am Jüngsten Tag – und von der präsentisch-eschatologischen Antizipation dieses endgültigen Gotteswortes, das neu-schöpferische Kraft hat. Der Skopos der Rechtfertigungslehre ist dann die Anerkennung des Gottseins Gottes als Voraussetzung menschlicher Freiheit und die Wahrnehmung der menschlichen Freiheit im Sich-Stellen unter die Herrschaft des Gekreuzigten. Die aktuelle Relevanz ergibt sich aus der Konzentration auf die Gottesfrage – gegen die moderne Versuchung des Anthropozentrismus und für die Erinnerung an die Einzigkeit, die Gerechtigkeit und Schöpferkraft Gottes, im Kampf um Gerechtigkeit auf dieser Erde und in Solidarität mit den Opfern ideologischer Gewalt, im Wissen um die Gnade all des Guten, das wir tun und empfangen, und um die Macht, die gerade der Liebe eignet. Ihr ökumenisches Potential liegt darin, daß – unter theozentrischem Vorzeichen – von der forensischen *und* der effektiven Dimension der Rechtfertigung gesprochen werden kann, von der pneumatischen Wirkung der Sakramente *und* von der rechtfertigenden Kraft allein des Glaubens, aber auch von der *ἐκκλησία* als dem Raum der Herrschaft Jesu Christi, ohne daß *βασίλεια* und *ἐκκλησία*, Gnade und Sakrament, Rechtfertigung und Sündenvergebung identifiziert werden. Offen bleibt bei einer derart starken Betonung der *creatio ex nihilo* der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung und damit auch die vom Geist definierte Rolle des Menschen im Heilsdrama.

Das entscheidende Problem all dieser beeindruckenden Deutungen liegt in der Identifikation von nomistischer »Werkgerechtigkeit« und religiösem Leistungsdenken resp. einer Gesetzlichkeit, die zur Veräußerlichung drängt. *Von hermeneutischer Seite aus* ist zu fragen, ob jene geläufig gewordene Interpretation nicht allzu leicht auf eine subtile Moralisierung der Soteriologie hinausläuft – so als ob authentische gegen pervertierte Spiritualität stände und nicht Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung, Theologie gegen Theologie, Evangelium gegen Evangelium (Gal 1,6–9). In der Rechtfertigungsdebatte geht es aber nicht nur um Wahrhaftigkeit, sondern um die Wahrheit – und nichts als die Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,5.14)<sup>14</sup>. *Von religionsgeschichtlicher Seite* wird eingewandt, daß Paulus, sollte er einen Gegensatz zwischen Glaubensdemut und religiösem Anspruchsdenken aufgebaut haben, das Wesen alttestamentlicher und frühjüdischer Gesetzesfrömmigkeit tief mißverstanden und

<sup>14</sup> Vgl. CH. LANDMESSER, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), 1999.

stark verzerrt hätte<sup>15</sup>. Zweifellos hat es Pharisäer gegeben, auf die Jesu Beispiel-erzählung (Lk 18,9–14) gemünzt war. Aber weiß der Psalmist nicht um seine radikale Sündigkeit und seine Angewiesenheit auf Gottes Gnade<sup>16</sup>? Zitiert nicht Paulus selbst die Tora (Gen 12,3; 15,6) ebenso wie die Propheten und die Schriften, um seine These der Glaubensgerechtigkeit zu begründen? Spätestens die Entdeckung der Qumran-Texte mit ihrer ganz eigenen Vorstellung einer *iustificatio impii* zeigt, daß jedenfalls wichtigen Texten des Alten Testaments und bedeutenden Strömungen des Judentums (und des Judenchristentums) keine Gerechtigkeit widerfährt, wenn im Gesetzesgehorsam ein offenes oder verborgenes Anspruchsdenken vermutet wird<sup>17</sup>.

*Entscheidend sind exegetische Fragen:* Der Epheserbrief ermahnt heidenchristliche Konvertiten, die stolz auf ihre guten Werke sind, aber vergessen, daß alles Gute nichts als Gnade ist (Eph 2,8f); die Pastoralbriefe kritisieren eine sogenannte »Gnosis« (1 Tim 6,20), in der man das Heil auf zusätzliche Frömmigkeitsübungen setzt und nicht gewahr wird, daß Gott durch Jesus Christus genug zum Heil getan hat. Beide Dokumente der Paulusschule zeigen, daß die Rechtfertigungslehre in ihrer neutestamentlichen Rezeptionsgeschichte durchaus die Kraft hat, zu kritisieren und zu heilen, was Luther der Sache nach mit »Werkerei« gemeint hat. Fraglich ist nur, ob auch der Apostel Paulus diese Pointe anzielt.

Die Kritik der falschen *καύχησις* formuliert Paulus pointiert im Ersten Korintherbrief – an die Adresse der »Starken«, die aber nicht vom Nomismus, sondern von einer Spiritualisierung göttlicher Weisheit angefochten sind. Der Galaterbrief fokussiert die Kritik des Rühmens auf den Vorwurf, die nomistischen Konkurrenten hätten lediglich große Missionserfolge im Sinn (Gal 6,12f). Im Philipperbrief stellt Paulus das »Sich-Rühmen« im *κύριος* dem Heilsvertrauen auf die Beschneidung entgegen (Phil 3,3f). Im Römerbrief argumentiert Paulus erstens, daß sich das Rühmen der Juden, mit der Gabe des Gesetzes ausgezeichnet zu sein, angesichts notorischer Gesetzesübertretungen verbietet (Röm 2,17–29), weshalb es nicht durch das »Gesetz ... der Werke«, sondern nur durch »das Gesetz des Glaubens ausgeschlossen«, d.h. so wirksam destruiert wird, daß es sich ins Sich-Rühmen im gekreuzigten *κύριος* (Gal 6,14; vgl. 1Kor 1,31; 2Kor 10,17 [Jer 9,23]) verwandelt (Röm 3,27)<sup>18</sup>, und zweitens, daß Abrahams Ruhm, wie Gen 15,6 beweist, zwar in den Augen der

<sup>15</sup> Vgl. J. SCHOEPS, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959, 224–230. Zur kritischen Würdigung jüdischer Auseinandersetzungen mit Paulus vgl. S. MEISSNER, Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus (WUNT II/87), 1996.

<sup>16</sup> Vgl. O. HOFIUS, »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie (1987; in: DERS., Paulusstudien [WUNT 51], 1989, 121–147).

<sup>17</sup> Den größeren Rahmen einer Neubewertung des Frühjudentums durch die Entdeckung der Qumran-Texte beleuchtet H. LICHTENBERGER, Der Beitrag der Qumranfunde zu einer neuen Sicht des Judentums (in: A. OPPENHEIMER [Hg.], Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 44], 1999, 193–204).

<sup>18</sup> Präzise P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer (NTD 6), 1989, 62f.

Menschen aus seinen »Werken« resultieren mag, in Gottes Augen aber allein in der Glaubensgerechtigkeit besteht (Röm 4,2–5). Paulus konzidiert jenen Juden, die nicht an Jesus als den Christus glauben, »Eifer für Gott«, attestiert ihnen aber zugleich fehlende Glaubenserkenntnis (Röm 10,2) und führt dies auf Gottes Verstockung zurück (Röm 11,1–10), die er am Ende der Tage selbst durch den »Retter vom Zion« fortnehmen wird (Röm 11,26).

Die Oppositionen, die Paulus aufbaut, heißen nicht Stolz und Demut, Anspruch und Verzicht, Leistungsdenken und Gnadengesuch, auch nicht Äußerlichkeit und Innerlichkeit, Selbstsucht und Altruismus oder gar Haben und Sein, sondern »Gesetzeswerke« und »Christusglaube« (Gal 2,16; Röm 3,27ff; vgl. Gal 3,1ff.8–14; Röm 9,31f), »Gnade« und »Tun« (Röm 11,6; vgl. 4,4), »eigene Gerechtigkeit« und »Gottes Gerechtigkeit« (Phil 3,6–12) – und in der Konsequenz dessen heißen sie Knechtschaft und Sohnschaft (Gal 3,19 – 4,7), Sklaverei und Freiheit (Gal 5,1f; vgl. 4,21–31), im letzten: Tod und Leben (Röm 8,2f). Kann man diese Antithesen ohne jede sublimale Ethisierung verstehen<sup>19</sup>? Muß man nicht radikal die anthropologisch-soteriologische und darüber hinaus die gesamte lutherische, aber auch die gesamte tridentinisch bestimmte und reformierte Paulusdeutung in Frage stellen?

#### *b) Ansätze und Aporien soziologischer Interpretationen*

Im englischen Sprachraum herrscht derzeit eine Interpretationsrichtung vor, die sich von der Fixierung auf die Anthropologie lösen will und den Bruch mit der kirchlichen Auslegungstradition in Kauf nimmt, um im jüdisch-christlichen

<sup>19</sup> U. WILCKENS sucht einen Ausweg, indem er unterscheidet zwischen der ursprünglichen Funktion des Gesetzes, Leben zu schaffen, und seiner faktischen Wirkung, daß es unter der Herrschaft der Sünde nur Böses hervorbringt (ausgeführt in seinem Kommentar *Der Brief an die Römer*, 3 Bde. [EKK V], 1978–1982). Gott komme mit der Gnade der Rechtfertigung den Menschen zu Hilfe, die sich allesamt nicht aus eigener Kraft vor der Sünde retten können – was sie freilich nur »in Christus« zu erkennen vermögen (vgl. Röm 7,7–25). Der Skopos der Rechtfertigungslehre ist dann die Hilfe Gottes für die Menschen, die am Anspruch des Gesetzes scheitern und dank der Gnade Gottes dennoch leben – im freien Gehorsam gegen das christologisch transformierte Gesetz und in der Hoffnung auf den endgültigen Sieg der Liebe in der Auferstehung von den Toten. Die aktuelle Relevanz dieser Deutung liegt in der neuen Wahrnehmung jüdischer Gesetzestheologie und in der Möglichkeit pastoraler Applikation auf jene Menschen, die den an sie gerichteten Ansprüchen, nicht zuletzt denen ihres eigenen Gewissens, nicht gerecht werden. Das ökumenische Potential dieses Interpretationsmodells ist sehr hoch: Es ergibt sich die Möglichkeit, wie es der katholischen Tradition entspricht, das Gericht nach den Werken zu würdigen (Röm 2,5f), aber auch die formale wie materiale Kontinuität zu erkennen, die in wesentlichen Aspekten zwischen dem alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis herrscht. Fraglich bleibt allerdings, ob Paulus wirklich mit der theoretischen Möglichkeit einer Rechtfertigung durch das Gesetz rechnet, die sich nur faktisch nicht realisiert hätte.

Verhältnis zu einem neuen Paradigma zu gelangen<sup>20</sup>. *Krister Stendahl* markiert die Völkermission als »Sitz im Leben« der paulinischen Rechtfertigungslehre und die »Gesetzesfreiheit« als missionspragmatische Lösung des Problems, das sich aus der Überzeugung des Apostels ergibt, auch die Heiden hätten ihren Platz im eschatologischen Gottesvolk<sup>21</sup>. Ähnlich zuspitzend, aber theologisch weiter ausgreifend, sieht *James D. G. Dunn*<sup>22</sup> in den »Gesetzeswerken« jene »identity markers«, die – an der Spitze der Sabbat, die Beschneidung, die Reinheitsgebote und die Speisevorschriften – den Juden seit nachexilischer Zeit zur Unterscheidung von den Heiden dienen, zur Stärkung ihres Zusammenhalts, zum rituellen Ausdruck ihres Judeseins. Der Skopos der Rechtfertigungslehre wäre dann die Aufhebung jener Grenzen, die bislang die Heiden aus dem Gottesvolk ausgeschlossen haben: Der Glaube, er allein, führt zur Mitgliedschaft im eschatologischen Gottesvolk der Kirche, in dem nicht mehr gilt »Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau« (Gal 3,28; vgl. 1Kor 12,12f). Diesem Punkt widmet *Ed P. Sanders* die größte Aufmerksamkeit. Er sucht nach einem gemeinsamen Horizont sowohl alttestamentlich-frühjüdischer als auch paulinischer Soteriologie und findet ihn im »Bundesnomismus«. Der Bund, der auf der Erwählung Israels basiere und durch die Gabe des Gesetzes definiert sei, lebe von der Gnade, in der Gott die von seiten Israels zerbrochene Beziehung wiederherstelle, indem er Sühne für die Sünden schaffe. Paulus sehe Tod und Auferweckung Jesu als definitive Erneuerung des Bundes, der gleichzeitig durch eine universale Ausweitung gekennzeichnet sei. Dadurch entstehe eine neue Relation zwischen »getting in« und »staying in«. Nach jüdischer Sicht gelange man nur durch die Beschneidung in den Bund und verbleibe in ihm durch den Gesetzesgehorsam; nach Paulus hingegen öffne Juden wie Heiden der Glaube den Zugang zum Gottesbund, während das Leben im Bund durch die »Erfüllung des Gesetzes« in der Agape gekennzeichnet sei (vgl. Gal 5,13f; Röm 13,8ff). Der Skopos der Rechtfertigungslehre wäre dann (erstens) die Hineinnahme auch der Heiden in den Bund Gottes und (zweitens) die Rekonkiliation der Juden im Bund Gottes, beides bewirkt durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu, dessen rechtfertigende Kraft grundlegend durch den Glauben zur Geltung kommt. Das soteriologische Leitmodell ist die Teilhabe an Gottes Gnade durch die Teilhabe am Tode und an der Auferweckung Jesu; die Rechtfertigung

<sup>20</sup> Vgl. K.-W. NIEBUHR, Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (in: TH. SÖDING [Hg.], Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der »Gemeinsamen Erklärung« von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund [QD 180], 1999, 106–130).

<sup>21</sup> Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1978.

<sup>22</sup> The New Perspective on Paul (BJRL 65, 1983, 95–122); The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998, 334–389.

erscheint nur als eine von mehreren Möglichkeiten, die Hinführung des Sünders zur Christusgemeinschaft auszudrücken. Im Gericht nach den Werken stellt sich heraus, wer – im Zuge der gnädigen Anteilgabe am Gottesbund – sich so verhalten hat, daß ihm nach dem Maßstab des Gesetzes ein positives Urteil gesprochen werden kann.

Die Probleme dieser Deutungen sind freilich unübersehbar: *Hermeneutisch* ist zu fragen, wie ein religionssoziologischer Ansatz vor der Versuchung bewahrt wird, das antike, speziell das frühjüdische und frühchristliche Denken dem funktionalistischen Denken der Neuzeit zu unterwerfen, und wie der erhoffte Effekt, der Abbau antijüdischer *Ressentiments*, erzielt werden kann, wenn statt des – sündigen – Leistungsdenkens nun das – angeblich diskriminierende – Erwählungsbewußtsein die Größe ist, die es christologisch zu überwinden gälte. Ist der »Bundesnomismus«, jedenfalls was die sehr starke Betonung der Gnade Gottes, aber auch die Distinktion zwischen »getting in« und »staying in« anbelangt, nicht eine typisch christliche »Konstruktion« des Frühjudentums<sup>23</sup>? Unter welchen hermeneutischen Vorzeichen wird überhaupt der Religionsbegriff auf Judentum wie Christentum angewendet? Es soll nicht geleugnet werden, daß für wichtige Strömungen des Frühjudentums die Korrelation von νόμος und διαθήκη kennzeichnend ist; es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß »Bund« und »Gesetz« wichtige Themen neutestamentlicher Theologie sind. Nur sind die Relationen im Raum christlicher Theologie aus christologischen Gründen offenkundig so deutlich verschieden von den – in sich vielfältigen – jüdischen, daß es künstlich wirkt, im »Bundesnomismus« den gemeinsamen Rahmen der Soteriologie sehen zu wollen<sup>24</sup>.

Entscheidend ist wiederum die *exegetische Argumentation*. Im Epheserbrief ist die Pointe der Rechtfertigungslehre die Niederlegung jener »Mauer«, die das »Gesetz mit seinen Weisungen« zwischen Juden und Nicht-Juden aufgerichtet habe, so daß die Heiden früher des Bürgerrechtes entbehrten, nun aber Freiheit erlangten, denn Christus »ist unser Friede« (Eph 2,11–22)<sup>25</sup>. In den echten Pau-

<sup>23</sup> Vgl. H.-M. RIEGER, Eine Religion der Gnade. Zur »Bundesnomismus«-Theorie von E. P. Sanders (in: F. AVEMARIE / H. LICHTENBERGER [Hg.], Bund und Tora. Zur Begriffsgeschichte alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition [WUNT 92], 1996, 129–161).

<sup>24</sup> *A fortiori* gilt dies dort, wo der Radius der Rechtfertigungslehre auf die Heiden begrenzt (so bei L. GASTON, Paul and the Torah, Vancouver 1987) oder selbst noch die paulinische Gesetzeskritik in den Rahmen frühjüdischer Bundestheologie eingeordnet wird (so bei F. THIELMAN, From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans [NTS 51], 1989).

<sup>25</sup> Eine hermeneutisch aufgeschlossene Deutung, die das Problem der Gesetzestheologie im Epheserbrief nicht verschweigt, gibt H. HÜBNER, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser (HNT 12), 1997, 155–183.

lusbriefen gibt es eine ähnliche Argumentation nicht. Beschneidung, Sabbat, Reinheitsgebote und Speisevorschriften sind gewiß *identity markers* (vgl. Arist 139.142); die Frage ist nur, ob Paulus sie in seiner Rechtfertigungslehre als solche thematisiert. Wenn er von den »Werken des Gesetzes« spricht, denkt er gewiß vor allem an die Beschneidung und die Speisegebote (vgl. Gal 2,1–16). Aber sein Blick reicht weiter, seine These ist grundsätzlicher. Die Gesetzeswerke sieht Paulus als Ausdruckshandlungen eines Grundvertrauens in die Heilsbedeutung des Gesetzes. Daß die Rechtfertigungslehre seiner Missionstheologie konform geht, wie sie in der Berufung vor Damaskus grundgelegt ist, läßt sich zumal aus dem Römerbrief in aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen. Aber Paulus hat die Rechtfertigungslehre nicht zur Legitimation der Heidenmission, sondern als authentische Interpretation jenes Christusgeschehens entwickelt, in dessen eschatologischer Heilsbedeutung er seit frühester Zeit die Universalität der Evangeliumsverkündigung begründet sieht. In der bundesnomistischen Interpretation kommt die futurische Eschatologie entschieden zu kurz. Rechtfertigung ist ohne den Rekurs auf das Gericht und die vollendete βασιλεία schlechterdings unvorstellbar. Der Bund, von dem Paulus redet, ist, wie in der Herrenmahlstradition grundgelegt, der eschatologisch-neue Bund (1Kor 11,23ff; vgl. 2Kor 3,6–18) – eine tiefe Übereinstimmung mit der synoptischen Tradition. Der Bund Gottes mit seinem Volk vollendet sich nach Röm 11,26f – wo Paulus Jes 59,20f<sup>LXX</sup> mit Jer 31,31–34 verknüpft – durch die Parusie des Messias »vom Zion«, der »alle Gottlosigkeit von Jakob abwendet«. Der rechtfertigende Gott ist der Richter. Das »Gericht nach den Werken«, von dem Paulus in Röm 2 spricht, kann nicht dergestalt von der Rechtfertigung unterschieden werden, daß diese die gnädige Aufnahme in den Bund mit Gott, jenes aber die Prüfung der Glaubensechtheit innerhalb des Bundes meine. Vielmehr ist die Rechtfertigung des Sünders, die durch die Anteilhabe an Jesu Sühnetod und Auferweckung geschieht (Röm 4,25), die Antizipation des Endgerichtes, in der Gott den Sünder seines Glaubens wegen endgültig freispricht. Überdies bleibt im bundesnomistischen Konzept der Glaubensbegriff unterbestimmt, wenn er im wesentlichen auf die Bekehrung konzentriert wird. Zwar ist für die Heiden die Abkehr von den Götzen und die Hinkehr zum »lebendigen und wahren Gott«, die mit dem Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu und der Erwartung seiner Wiederkunft verbunden ist, schlechterdings entscheidend (1Thess 1,9f; vgl. Gal 4,8f). Juden wie Heiden werden von Gottes Güte zur μετάνοια geführt (Röm 2,4). Aber es ist Gottes Gnade, die in den Glaubenden für die Gerechtigkeit streitet (Röm 6,1–11); und es ist die Energie des Glaubens (Gal 5,6), daß der Nomos durch die Agape erfüllt wird<sup>26</sup>. Glaube ist die schlechthin umfassende Prägung des Lebens

<sup>26</sup> Zur Auslegung von Gal 5,6 vgl. TH. SÖDING, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA 26), 1996, 197–200.

durch Gottes Gnade, nämlich die pneumatische Teilhabe an der Proexistenz und Theozentrik Jesu Christi. Derselbe Glaube, der aus dem Hören des Evangeliums zur Umkehr findet und die Taufe begehrt, unterstellt sich der Herrschaft Jesu Christi im gesamten Leben und Sterben – und ist als solcher der Glaube, der rechtfertigt.

Die Prüfung der religionswissenschaftlichen Alternativen zur anthropologisch-soteriologischen Paulusdeutung führt zu einem differenzierten Ergebnis. Das Motiv, einen »christlichen« Antijudaismus zu überwinden, ist nicht nur achtenswert, sondern sachgerecht; Paulus hätte seine Rechtfertigungslehre zwar als antipharisäisch und antizelotisch, aber nie als antijüdisch, sondern als projüdisch definiert. Die Hinweise auf den Sitz im Leben der Rechtfertigungslehre und auf Strukturanalogien jüdischer und christlicher, alttestamentlicher und neutestamentlicher Soteriologie führen aus Engpässen anthropologisch-soteriologischer Interpretationen heraus. Aber wenn die soziologische Relevanz der Rechtfertigungslehre herauskommen soll, muß entschieden theologisch interpretiert werden; wenn die ekklesiale Dimension und der missionstheologische Sitz im Leben der Rechtfertigungslehre gesehen werden sollen, muß die Christologie die Perspektive öffnen; wenn die bundestheologischen Implikationen der Rechtfertigungslehre zur Wirkung kommen sollen, muß die christologische Eschatologie ins Spiel gebracht werden; und wenn die biblisch-theologische Relevanz der Rechtfertigungslehre zur Geltung kommen soll, müssen die Identität Gottes mit sich selbst und die Kontinuität seines Gnadenhandelns gerade mit der eschatologischen Neuheit des Christusgeschehens verbunden werden, wenn anders »jetzt« (Röm 3,21), in der »Fülle der Zeit« (Gal 4,4), das Evangelium seine rettende Kraft durch die Offenbarung der *δικαιοσύνη* Gottes entwickelt (Röm 1,16f).

Die Fokussierung der Rechtfertigungslehre auf die individuelle Soteriologie ist ein Irrweg; aber die Rechtfertigung dessen, der ausruft: »Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Todesleib erlösen?« (Röm 7,24), ist das Herzstück des paulinischen Evangeliums. Schliers Votum für die ekklesiale Dimension des Heilsgeschehens wird durch die religionssoziologische Interpretation gestützt, stellt aber die Korrelationen zwischen Gnade und Kirche fundierter heraus und wird auch durch den methodischen Neuansatz nicht von der Gefahr einer ekklesiozentrischen Engführung befreit. Käsemanns Votum für die eschatologische Theozentrik ist leistungsfähiger als die bundesnomistische Interpretation, leidet aber an der Gleichsetzung von Werkgerechtigkeit und Leistungsdenken. Daß die religionssoziologischen und bundestheologischen Alternativen die Größe dieses Problems aufgezeigt haben, begründet allein schon ihren forschungsgeschichtlichen Wert, auch wenn sie das Problem nicht lösen, sondern nur verschieben können. Die Frage nach dem Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre bleibt gestellt.

### 3. Die Pointe der paulinischen Rechtfertigungslehre

Paulus entwickelt seine Rechtfertigungslehre im Dialog mit seinen Gemeinden und in Konfrontation mit seinen Gegnern. Sie ist aber weit mehr als ein pastorales Problemlösungskonzept oder eine »Kampfeslehre«. Sie erweist sich vielmehr im Philipper-, im Galater- und vor allem im Römerbrief als profilierte Auslegung des Evangeliums und zugleich als Summe seiner Theologie, insofern sie die relevanten Entwicklungslinien des paulinischen Denkens bündelt und im Zeichen der Gerechtigkeit Gottes ein theologisches Gesamtkonzept zu erkennen gibt, das Theologie, Christologie und Pneumatologie, Soteriologie und Eschatologie, Ekklesiologie und Ethik von innen heraus miteinander verbindet<sup>27</sup>. Welche Ziele verfolgt Paulus mit seinem Konzept?

Daß er sich gegen nomistische Konkurrenten zur Wehr setzen will, reicht als Antwort nicht aus. Denn weshalb sucht Paulus – selbst in Antiochien (Gal 2,11–14) – die Auseinandersetzung, wo Toleranz viel leichter hätte scheinen können? Der Apostel gibt in seinen Briefen selbst eine Reihe von Hinweisen, wo der Skopos der Rechtfertigungslehre zu finden ist. Eine elementare Zusammenfassung findet sich in Röm 4,14: »Wenn nämlich jene Erben sind, die das Gesetz haben, ist der Glaube entleert und die Verheißung außer Kraft gesetzt.« Es geht um die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft derer, die nach Gottes Willen des Abrahams-Segens teilhaftig werden. Der Besitz des Gesetzes zeichnet zwar die Kinder Israels aus (Röm 3,1f; 9,1–5), begründet aber noch nicht ihre Rechtfertigung, weil er sich unter der Macht der Sünde mit permanenten Gesetzesverstößen und einem Selbst-Ruhm verbindet, der der Angewiesenheit auf Gottes neuschöpferische Gnade nicht gewahr wird (Röm 1,18 – 3,20). Blicke dies unbeachtet, wäre die Verheißung nichtig, weil das Gesetz – so die paulinische Grundüberzeugung – von Gott zur Verurteilung der Sünde gegeben worden ist, aber den Tod nicht überwinden kann. Gleichzeitig wäre – wie bei der Leugnung der Auferstehung (vgl. 1Kor 15) – der Glaube seines Inhaltes wie seiner Wirkung beraubt, weil er nicht mehr im *christologischen* Wortsinn als Glaube an den toten-erweckenden Gott (vgl. Röm 4,17) verstanden wäre und weil er damit seine vom Geist gewirkte »Funktion« verlöre, das *ganze* Leben der Menschen, ihre ganze Hoffnung und Liebe einzig in Gott festzumachen.

<sup>27</sup> Den Nachweis habe ich zu erbringen versucht in: Kriterium der Wahrheit? Zum theologischen Stellenwert der paulinischen Rechtfertigungslehre (in: SÖDING [Hg.], Rechtfertigungslehre [s. Anm. 20], 193–246).

*a) Die christologische Pointe:  
Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Jesus Christus*

In Phil 3, seiner dramatischen Konfession, schreibt Paulus, wonach er selbst strebt, wenn er sich dem rechtfertigenden Glauben überläßt und deshalb mit seiner bisherigen Biographie bricht, wiewohl sie ihm allen Grund zum Ruhm gegeben hätte: »... ihn will ich erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden, gleichgestaltet seinem Tod, auf daß ich zur Auferstehung von den Toten gelänge« (Phil 3,10f)<sup>28</sup>. Die »Gnosis« Jesu Christi, die alles überragt (Phil 3,8), ist eine Erkenntnis des Glaubens. Nur der Geist Gottes, der »alles erforscht, auch die Tiefe Gottes« (1Kor 2,10), kann sie vermitteln (1Kor 2,6–16). Denn im Kern besteht sie darin, in der Torheit des Kreuzes die ganze Weisheit Gottes, in der Schwachheit des Gekreuzigten die ganze Macht Gottes und in der Anstößigkeit des Todes am Fluchholz (Gal 3,13) die ganze Liebe Gottes zu sehen (1Kor 1,18–25; 13,1–13). Christologisch gwendet: Die Erkenntnis des Glaubens besteht darin, im Erniedrigten den Präexistenten zu sehen, der sich seiner Gottgleichheit entäußert hat, und im Erhöhten den Gekreuzigten, der die Gestalt eines Sklaven angenommen hat (Phil 2,6–11).

Als Weise des Glaubens umfaßt diese Erkenntnis die Anerkennung Jesu Christi in Form des Bekenntnisses zu ihm (Röm 10,9f). Wenn umgekehrt das Glauben als »Erkennen« verstanden wird, ist weit über die spirituell geklärte und ethisch verantwortete Intellektualität hinaus die Liebe zu Jesus Christus im Spiel, von der Paulus nur selten, immer zurückhaltend, aber deshalb doch nicht weniger eindrucksvoll spricht. Christumystik ist ein schillernder Begriff und als Gegensatz zur Rechtfertigung untauglich, aber als Bezeichnung der Beziehung, die der apostolische *διακόνος* zu seinem *κύριος* pflegt, doch wohl treffend und vielleicht sogar unverzichtbar. Nicht nur die Visionen und Ekstasen, die Torturen und Anfechtungen, von denen die »Narrenrede« handelt (2Kor 11,16–12,13), liefern den Stoff, nicht nur die Stigmata Christi (Gal 6,17), sondern vor allem das Bekenntnis zum Evangelium (Röm 1,16), der Einsatz für die Mission (1Kor 15,1–11), das Bestehen auf der törichten Weisheit des Kreuzes (1Kor 1,18–25), die Stärke seiner Schwäche (2Kor 12,10), die mütterliche Zuwendung zu seinen Gemeinden (1Thess 1,7), die Bitte um die endgültige Vereinigung mit dem *κύριος*, so daß Paulus in Todesgefahr bekennt: »Für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn« (Phil 1,21).

Die Erkenntnis Jesu Christi zielt auf die Gemeinschaft mit ihm und verdankt sich ihr. Sie ist eine Gemeinschaft im Leben und im Sterben; denn der auferweckte Gekreuzigte gibt dem Apostel dadurch Anteil an der Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferweckung, daß er sich ihm selbst zusagt – so wie Paulus im

<sup>28</sup> Zur Exegese vgl. N. WALTER, Der Brief an die Philipper (NTD 8/2), 1998, 80ff.

Galaterbrief schreibt: »Ich lebe, aber nicht mehr ich; in mir lebt Christus, ... der mich geliebt und sich für mich dahingegen hat« (Gal 2,20).

Was Paulus in Phil 3 und Gal 2 bekennt, ist ganz persönlich, aber zugleich paradigmatisch. Den Galatern, die versucht sind, sich einem synkretistischen Nomismus anheimzustellen, präsentiert er sich – wiederum in höchstem Pathos – als Apostel, der mit all seinem Mühen wie ihre Mutter »wieder Geburtswehen leidet, bis Christus in euch Gestalt gewonnen hat« (Gal 4,19)<sup>29</sup>. Ob der Blick auf die einzelnen Christen gerichtet ist, die Christus angehören, oder auf die ekklesiale Gemeinschaft, die den Leib Christi bildet, läuft im wesentlichen auf dasselbe hinaus: Christus kann seine Gestalt, nämlich die des Gottessohnes, der als leidender Gottesknecht für die vielen gestorben ist, dadurch »in ihnen« ausprägen, daß sie »in Christus« leben, d.h. im Machtbereich seiner Gnade (vgl. 2Kor 4,2–6 und Röm 6,1–11; 8,1–11).

Paulus treibt also Theologie der Rechtfertigung, um dem gerecht zu werden, den Gott »in mir offenbart hat, damit ich ihn den Heiden als Evangelium verkündige« (Gal 1,15f). Kritisch richtet sie sich gegen jede Nivellierung der Heilswirkung und der Person Jesu Christi, so als ob Gott im Tode und der Auferweckung Jesu Christi etwas von seiner Gnade zurückgehalten und nur unter Vorbehalt Sühne geleistet hätte. Positiv bringt die Rechtfertigungslehre in einzigartiger Präzision das »Für« des Leidens und Sterbens Jesu Christi heraus, aber auch seine Gottessohnschaft mit ihrer spezifisch theozentrisch-soteriologischen Pointe: Jesus ist der Sohn Gottes einerseits als derjenige, der – eschatologisch und protologisch – ganz von Gott her und auf Gott hin lebt (1Kor 3,21ff; Röm 6,10; 1Kor 15,28), andererseits als derjenige, den Gott zum »Erstgeborenen vieler Brüder« gemacht hat, die ihrerseits »Abba« rufen können (Röm 8,15; vgl. Gal 4,6), weil Gott sie »im voraus dazu bestimmt hat, mit dem Bild seines Sohnes gestaltet zu werden« (Röm 8,29).

*b) Die theologische Pointe:  
Die Größe der Gnade Gottes*

Die erste theologische Entfaltung seiner Rechtfertigungsthese in Gal 2,16–21 läuft auf die emphatische Behauptung zu: »Ich setze Gottes Gnade nicht herab; denn käme die Gerechtigkeit durch das Gesetz, wäre Christus umsonst gestorben« (Gal 2,21; vgl. Röm 4,14). Ähnlich verknüpft Paulus im Abrahamkapitel des Römerbriefes das Tun der Werke mit dem »Lohn nach Schuldigkeit«, also der endgültigen Verurteilung, den Glauben aber mit dem »Lohn nach Gnade«,

---

<sup>29</sup> Über religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial und Interpretationsmöglichkeiten informiert H.-D. BETZ, *Der Galaterbrief*, 1988, 402–407.

also der endgültigen Erlösung (Röm 4,4f), um dann zu folgern: »Also gilt: aus Glauben, damit gilt: nach Gnade« (Röm 4,16). Auf derselben Linie faßt er seine rechtfertigungstheologische Argumentation zur gnädigen Erwählung der Glaubenden (vgl. Röm 9,12) in zwei Sätzen zusammen. Zum einen Röm 9,16: »Also liegt es nicht am Wollenden oder Laufenden, sondern am erbarmenden Gott«; zum anderen Röm 11,6: »Wenn aber aus Gnade, dann nicht aus Werken, sonst wäre die Gnade nicht Gnade«. Wie ist dieses Plädoyer zu verstehen?

Die Gnade, an der alle Hoffnung hängt, ist Gottes Handeln, in dem er, ungeschuldet, ungezwungen, aus reiner Barmherzigkeit, unserer Schwachheit aufhilft. Aber wie ist diese Hilfe möglich angesichts der Übermacht der Sünde, deren verheerende Wirkung auf Juden und Heiden Paulus in Röm 1,18 – 3,20 minutiös aus der Schrift und aus Vernunftgründen nachweist? Die Gnade besteht nach Paulus nicht darin, im Menschen das Licht der Erkenntnis göttlicher Wahrheit zu entzünden, wie sich Philo paraphrasieren ließe<sup>30</sup>. Der Apostel kann sich aber auch nicht mit der Auskunft begnügen, Gottes Gnade bestehe darin, den Menschen zum Gesetzesgehorsam zu motivieren und ihm bei der Gebotserfüllung zu helfen, Israel am Großen Versöhnungstag Jahr für Jahr die Schuld zu vergeben und beim Endgericht die Waagschale zugunsten dessen zu neigen, der in etwa gleich viel gute und böse Werke getan habe, wie man – nicht ohne grobe Vereinfachung – Gnadenvorstellungen von Pharisäern und Essenern typisieren könnte, weil nach ihrer Auffassung die Sünden, die unzweifelhaft jeder Mensch begeht, den Frommen noch nicht unbedingt zum Sünder machen<sup>31</sup>.

Der Apostel stellt die Gnadewirkungen, von denen er vor Damaskus überzeugt war, nicht prinzipiell in Abrede. Aber er hält dafür, daß die Sünde das Gesetz immer schon beherrscht und selbst über den Gesetzesgehorsam Macht gewinnt: Es ist nicht nur so, daß das Gebot zur Übertretung reizt, indem es das Begehren anstachelt (Röm 7,7f); die Sünde triumphiert dort, wo sie vorgaukelt, man könne durch Gebotsgehorsam, wie ihn Gott fordere und fördere, ins rechte Gottesverhältnis gelangen (Röm 7,11). Wäre dies richtig, käme also die Gerechtigkeit tatsächlich aus dem Gesetz, würde zwar nicht religiöses Leistungsdenken triumphieren, wohl aber das fromme *Tun* den Ausschlag geben müssen, also das, was Menschen mit Gottes Hilfe vollbringen können. So jedoch ließe sich die Sünde nie ein für allemal besiegen und nie umfassendes Heil verwirklichen. Verkannt würde, daß die Menschen, auch die Juden, nicht nur Sünden begehen, sondern Sünder sind und daß die Sünde nicht nur persönliches Fehlverhalten ist,

<sup>30</sup> Zum Vergleich mit Paulus siehe D. ZELLER, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142), 1990.

<sup>31</sup> In einem Strukturvergleich (etwas holzschnittartig) herausgearbeitet von M. WINNINGE, Sinners and the Righteous. Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters (CB.NT 26), 1995.

sondern zugleich kollektive Unheilsmacht, deren Herrschaftsanspruch sich die Menschen immer ausgesetzt sehen. Verkannt würde aber vor allem auch, daß es bei der Rechtfertigung um die eschatologische Antizipation des Gerichtes und der Vollendung, also des Reiches Gottes geht. Sie zielt auf den endgültigen Sieg über den Tod (1Kor 15,20–28), in dem die Sünde sich auszahlt (Röm 6,11), und ist nur von dort her vorstellbar. Die Gnade der Rechtfertigung umgreift die Amnestie des Schuldigen (vgl. Röm 5,16)<sup>32</sup>, ist aber im Vollsinn nur als Neuschöpfung zu verstehen (2Kor 5,17; Gal 6,15). Da Gott, weil er der Vater Jesu Christi ist, das eschatologische Heil so »von oben herab« verwirklicht, daß es sich »ganz unten«, in der Sphäre des von der Sünde beherrschten Fleisches, realisiert (Röm 8,3f; vgl. Phil 2,6ff), ist der stellvertretende Sühnetod des Gottessohnes der *Inbegriff* eschatologischer Gnade. Sie besteht darin, daß Gott seinen ureigenen Sohn dahingibt und auferweckt, um diejenigen zu erlösen, die sich in eine Feindschaft zu Gott hineinmanövriert haben (Röm 4,25; 5,1–11; 8,31–39). Gerade dies ist die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5.14): daß »Christus mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat« (Gal 2,20) und daß Gott, obgleich wir Sünder sind, nicht gegen, sondern »für uns« ist (Röm 8,31), so daß »nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus« ist (Röm 8,39).

Nach Röm 3,21–26 setzt Gott deshalb Jesus als Sühne zur Vergebung der Sünden ein, »damit er sich selbst als gerecht erweise und den rechtfertige, der aus dem Glauben an Jesus lebt« (Röm 3,26). Diese Theozentrik der Soteriologie, die Selbstmitteilung Gottes zum Heil der Menschen in Jesus Christus, will der Apostel in seiner Rechtfertigungstheologie zur Geltung bringen. Die Theologie der Gnade Gottes ist Theologie der Gerechtigkeit Gottes, weil Gott durch Jesus Christus seine Verheißung erfüllt (vgl. 2Kor 1,20) und sich darin nicht nur als zuverlässig und treu, sondern als er selbst erweist; umgekehrt ist die Theologie der Gerechtigkeit Gottes immer Theologie der Gnade, weil Gott durch den Tod hindurch Leben und durch das Gericht hindurch Heil schafft, wenn er sich in seinem geschichtlichen und eschatologischen Heilshandeln als er selbst erweist und sein Reich aufrichtet (Röm 14,17).

Paulus ist überzeugt, daß ein Beharren auf dem Buchstaben des Gesetzes in einen tiefen Widerspruch zu Gott hineintreiben kann, nämlich zu seinem eschatologischen Heilshandeln im Gekreuzigten – und demonstriert dies freimütig an seiner eigenen Person (Gal 1,12–16; Phil 3,3–12). Doch mit dem Vorwurf religiösen Anspruchsdenkens, das Gott letztlich zu einem Handelspartner verkommen läßt, hat dies im Ansatz nichts zu tun. Vielmehr ist Paulus der Überzeugung, daß nicht genügend begriffen hat, wie unheilvoll die Macht der Sünde ist, wer das Gesetz als wirksames Gegenmittel einschätzt und den Eifer der Gebotserfüllung von ihr ausnehmen will (Röm 7,7–25), und daß sich nicht radikal als Sünder sieht,

<sup>32</sup> Darauf konzentriert sich BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 8), 289.

wer darauf baut, genügend gute Werke zu tun, um mit Gottes Hilfe darauf seine Rechtfertigung zu gründen. Paulus ist vor allem der Überzeugung (vgl. 1Kor 1,18ff), daß es nicht die einzig denkbare, wohl aber die im Frühjudentum dominierende, wenn auch die seines Erachtens falsche Auffassung vom Sinn des Gesetzes ist, die im Gekreuzigten *nur* den von Gott Verfluchten (Dtn 21,23; vgl. Gal 3,13), aber nicht den sehen kann, den Gott »für uns zur Sünde gemacht hat« (2Kor 5,21)<sup>33</sup>.

Der Glaube hingegen bejaht das Evangelium dank Gottes Gnade; nur er kann es. Deshalb weiß der Glaube, daß er nichts »hat, was er nicht empfangen hat« (1Kor 4,7), und daß Gott in »uns das Wollen wie das Vollbringen bewirkt« (Phil 2,13). Aber die πίστις geht in dieser Haltung nicht auf, sondern findet in sie hinein, indem sie sich in der ἐκκλησία zu Gott und seinem Sohn bekennt (1Kor 12,1ff; Röm 10,9f), ihre Hoffnung ganz auf Gottes Liebe setzt und »durch die Agape wirksam wird« (Gal 5,6). Auch der Glaube arbeitet (vgl. 1Thess 1,3); auch ihm steht das »Gesetz Christi« vor Augen (Gal 6,2). Aber das »Werk«, das er leistet, begründet nicht nur keinen Anspruch auf Lohn, sondern bejaht, daß kein Mensch durch eigenes Tun, sondern jeder, ob Jude, ob Heide, nur durch die Herrschaft Jesu Christi in ihm (Röm 6,1–11; 8,1–11) gerechtfertigt werden kann.

Paulus treibt seine Rechtfertigungstheologie zur größeren Ehre Gottes (Röm 11,33–36). So wie die Christologie theozentrisch ausgerichtet ist, so ist auch die Rechtfertigungslehre über die Christologie theozentrisch orientiert. Kritisch richtet sie sich gegen den paganen Polytheismus und gegen jede synkretistische Anwendung innerhalb des Christentums; kritisch richtet sie sich aber auch gegen solche Formen des Beharrens auf der Dignität der Sinai-Tora, die in ihr nicht die Verheißung des Neuen Bundes wahrhaben wollen, während Paulus gerade umgekehrt eine christliche Position markiert, in der die Kritik an der Heilsbedeutung des Gesetzes seine theologische Würde sichern soll. Positiv bestimmt die Rechtfertigungslehre die Liebe Gottes, in der er den Menschen seinen Sohn geschenkt hat, als Feindesliebe, da sie den Gottlosen gilt, die nichts als den Tod verdient haben und durch den Glauben dennoch leben dürfen (Röm 5,1–11; 8,31–39). Den einen Gott als den Gerechten zu sehen, heißt, von der Rechtfertigung der Gottlosen zu handeln; die Gerechtigkeit Gottes als Inbegriff seiner Agape zu sehen, heißt, Gott als den Vater zu glauben, der »seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat« (Röm 8,32).

<sup>33</sup> Vgl. umfassend D. SÄNGER, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), 1994.

c) *Die missionstheologisch-ekklesiologische Pointe:  
Rettung von Juden und Heiden*

Den galatischen Heidenchristen schreibt Paulus (Gal 3,13f): »Christus hat uns herausgekauft aus dem Fluch des Gesetzes, ... damit in Christus den Heiden der Segen Abrahams zuteil werde und wir aufgrund des Glaubens die Verheißung des Geistes empfangen«. Dem Juden Petrus hält er nach Gal 2,15f vor, daß »wir, der Abstammung nach Juden und nicht Sünder aus den Heiden, wissen, daß kein Mensch aus Werken des Gesetzes, sondern jeder nur durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird«.

Von der Universalität der Heidenmission ist Paulus auch vor der lehrhaften Ausprägung der Rechtfertigungstheologie überzeugt. Die Mission unter den Griechen folgt, wie Paulus mit judenchristlichen Traditionen in Jerusalem und Antiochia urteilt, ebenso wie die gleichberechtigte Mitgliedschaft der Heidenchristen in der Kirche Gottes aus der eschatologischen Heilsbedeutung des Todes wie der Auferweckung Jesu (1Thess 1,9f; 2,11f; 5,9f). Mit der Rechtfertigungslehre zieht Paulus die radikale Konsequenz aus dieser Glaubenseinsicht. Es geht keineswegs nur um das missionspragmatische Argument, daß die Heidenmission ohne die Forderung der Beschneidung und eines die Speise- und Reinheitsgebote umfassenden Gesetzesgehorsams weit erfolgreicher sein konnte. Es geht vielmehr darum, daß sich die Abrahamsverheißung Gen 12,3 erfüllt, die, wie Paulus die Tora »kanonisch« liest, nicht von der Zusage der Glaubensgerechtigkeit Gen 15,6 getrennt werden kann. Das »Gesetz« erscheint keineswegs als Erschwernis für Heiden, den Weg der Gerechtigkeit zu gehen; es ist vielmehr eine Gabe an die Juden, indem es ihnen den Willen Gottes vorhält und sie der Sünde überführt – so wie das Gesetz den Heiden ins Herz geschrieben ist, auf daß sie es in der Stimme ihres Gewissens hören können (Röm 2). Die Abrahamsverheißung ist nicht nur im Hinblick auf die eschatologische Rettung der Heiden, sondern auch im Hinblick auf die der Juden an den Glauben gebunden; denn durch das Gesetz, ist Paulus überzeugt, kommt es nur zur Erkenntnis der Übertretungen, nicht aber zur Überwindung der Sünde, während von allem Anfang an allein der Glaube an den totenerweckenden Gott die Kraft hat, Juden und Heiden zu rechtfertigen (Röm 4,17ff). Umgekehrt ist die Universalität der Verheißung in der Glaubensgerechtigkeit begründet, weil der Glaube allein auf Gottes Gnade setzt und die Gnade, als Gnade *Gottes*, universale Ausstrahlung hat. Da also der Zuspruch der Glaubensgerechtigkeit immer schon unter dem Vorzeichen der Abrahamsverheißung steht, ist »jetzt«, »nach dem Kommen des Glaubens« (Gal 3,25), die Zeit erfüllt (vgl. Gal 4,4), durch die universale Evangeliumsverkündigung wahr zu machen, was die Schrift »vorausgewußt« hat (Gal 3,8). Die Rechtfertigungslehre erlaubt es dem Apostel, die soteriologische Zielsetzung dieser seiner Evangeliumsverkündigung klarzustellen: Weil nicht nur

die Heiden (vgl. Gal 2,15), sondern auch die Juden unter der Macht der Sünde stehen (Röm 1,18 – 3,20) und weil Gott mit seinem Sohn »alles« gibt (Röm 8,32), kann im Prozess der Erlösung nicht neuerlich ein Gegensatz zwischen Juden und Heiden aufgebaut werden: »Es gibt keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes und werden geschenkwiese gerechtfertigt aus seiner Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus« (Röm 3,22ff).

Dann aber ist die Rettung der Heiden durch den Glauben nicht von der Rettung »ganz Israels« (Röm 11,26) zu trennen. Alles andere würde, wie Paulus in Röm 11 konsequent denkt, der Gerechtigkeit Gottes widersprechen. So wie schon die Geschichte Israels erkennen läßt, daß nicht die »Kinder des Fleisches«, sondern »der Verheißung« die Träger des Abrahamssegens sind (Röm 9,6ff), so ist zwar die Gegenwart – Paulus sagt: durch Gottes Verstockung – vom scharfen Glaubensgegensatz zwischen Juden und Christen geprägt, die Zukunft aber dadurch, daß alle durch den Messias in der Anbetung Gottes zusammenfinden (Röm 15,9f).

Die Rechtfertigungslehre richtet sich kritisch nicht nur gegen die Israelvergessenheit der Heidenchristen, die Paulus bereits im Römerbrief ansprechen muß (vgl. Röm 11,13ff); sie wendet sich auch – der Sache nach – kritisch sowohl gegen eine Substitutionsekklesiologie, die hinter die Dialektik von Röm 11 zurückfällt, als auch gegen eine Inkorporationsekklesiologie, die mit einer ungebrochenen Fortexistenz Israels rechnet und einer nachträglichen Erweiterung um die Heidenchristen. Positiv richtet sie sich auf die Universalität des Evangeliums, auf die gleichberechtigte Zugehörigkeit von Juden und Heiden zum »Leib in Christus« (Röm 12,5), aber auch auf den heilsgeschichtlichen Vorrang (Röm 1,16; 3,1f; 9,1–5) und die endgültige Rettung »ganz Israels« (Röm 11,26). Damit zieht Paulus, radikaler noch als in den früheren Schreiben, die Konsequenz aus der Entscheidung, die er beim »Apostelkonzil« selbst mit herbeigeführt hat (Gal 2,1–10; Act 15,1–21). Ist damals auch von den Jerusalemern die beschneidungsfreie Heidenmission antiochenischer Couleur anerkannt und die volle Kirchen-Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen besiegelt worden, so ermöglicht es die Rechtfertigungstheologie des Römerbriefes, die innere Einheit dessen zu sehen, was *prima facie* als Kompromiß widerstrebender Parteien erscheinen mochte: Die Universalität des Evangeliums ist in der Einzigkeit Gottes begründet, die er gerade in seinem Handeln zur Rechtfertigung der Glaubenden erweist (Röm 3,27–30), und deshalb in der Einmaligkeit des Christusgeschehens, die gerade in der Rückhaltlosigkeit der Liebe Gottes besteht (Röm 5,5f; 8,31–39). Die ekklesiale Gemeinschaft von Juden- und Heidenchristen ist durch den Dienst vermittelt, den Jesus durch seinen Opfertod (Röm 3,24f) den »Beschnittenen« leistet »für Gottes Wahrheit, um die Väter-Verheißungen zu bekräftigen« (Röm 15,8). Israels Würde und Israels Hoffnung liegt in der Verheißungstreue Gottes, der »alle in den Ungehorsam beschlossen hat, um sich aller zu erbarmen« (Röm

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.

d) *Das anthropologische Motiv:  
Trost der Sünder – Ermutigung zur Freiheit*

Die Rechtfertigungsbotschaft bringt Paulus als »gute Nachricht« für die Sünder zur Sprache. Als Theologe der Rechtfertigung ist er immer auch der Seelsorger seiner Gemeinden. In Röm 7 erzählt er – von einem christologischen *point of view* aus – die Geschichte des alten Adam, der durch die Macht der Sünde in einen tiefen Zwiespalt gerät<sup>34</sup>. Zwar weiß er durch das Gesetz und durch die Stimme seines Gewissens, was das Gute ist, also der Wille Gottes; und da er es weiß, will er es auch vollbringen. Aber faktisch tut er immer wieder das Böse, weil die Sünde sein Fleisch, d.h. seine Körperlichkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit ausnutzt, daß er sich gegen Gott und den Nächsten, aber damit auch gegen sich selbst wendet: sei es, daß er meint, das Gebot übertreten zu müssen, um sich selbst gerecht zu werden; sei es, daß er meint, Gott gerecht geworden zu sein, wenn er die Gebote hält. Paulus urteilt, daß jeder Jude und jeder Heide in diesem Zwiespalt lebt und deshalb abgrundtief verloren ist. Jeder ist Täter und Opfer zugleich: Täter, insofern er der Schwäche seines Fleisches nachgibt und dadurch die Sünde stark werden läßt; Opfer, insofern sich die Sünde seines Fleisches bemächtigt und ihn dem Tode unterwirft. Ihr Heil liegt einzig und allein in der Gerechtigkeit Gottes.

Die reformatorische Grunderkenntnis Luthers, die auch von Katholiken dankbar angenommen werden darf, besteht darin, die *iustitia Dei* wieder als jene Gerechtigkeit gesehen zu haben, die Gott selbst schafft, indem er den Sünder freispricht und seine Gnadenherrschaft antritt. Als *iustitia* ist sie freilich immer auch insofern *iustitia distributiva* (wie gegen den *mainstream* der protestantischen und der neueren katholischen Forschung zu sagen ist), als sie jedem Menschen die Strafe für seine Sünde zumißt, die er verdient, und den Lohn für seine Werke. Der Erlöser ist kein anderer als der Richter; Heil kann nicht am Gericht vorbei verwirklicht werden. Aber der Lohn wird nach Gnade zugemessen, und die Strafe dient zum Heil. Entscheidend ist, daß der eschatologische Ort des Weltgerichtes das Kreuz ist, an dem der Gottessohn, der sich selbst erniedrigt

---

<sup>34</sup> Nach wie vor umstritten ist, wer in Röm 7 zu Wort kommt – der »alte Adam« oder der Christ, der *simul justus et peccator* ist. Zur Deutung auf Adam vgl. WILCKENS, Der Brief an die Römer (s. Anm. 19), Bd. II, 101–117; STUHLMACHER, Der Brief an die Römer (s. Anm. 18), 105ff.

hat, stellvertretend den Fluch auf sich genommenen hat, den das Gesetz, weil es »heilig« ist (Röm 7,12), über jeden verhängt, der eines der Gebote übertritt, »die im Buch des Gesetzes aufgeschrieben sind, damit sie getan werden« (Gal 3,10 [Dtn 27,26]). Nur deshalb wird es für diejenigen, die »in Christus« sind, »keine Verurteilung geben« (Röm 8,1). Gott läßt nicht Gnade vor Recht ergehen, sondern setzt seine Gnade ins Recht, weil nur sie in schlechthin umfassender Weise gerechte Verhältnisse allererst herstellen, d.h. den Tod ins Leben verwandeln kann. Gott, der Schöpfer, wird sich selbst gerecht, indem er die neue Schöpfung ins Werk setzt; Gott, der Richter, wird sich selbst gerecht, indem er das Reich der »Gerechtigkeit und des Friedens und der Freude« verwirklicht (Röm 14,17); Gott, der Vater, wird sich selbst gerecht, indem er die Menschenkinder nach dem Bild seines eigenen Sohnes gestaltet (Röm 8,29).

παράκλησις ist ein Grundwort des paulinischen Evangeliums – angesiedelt auf denkbar hohem Niveau, gefüllt mit dem ganzen Reichtum paulinischer Theologie (vgl. Phil 2,1; Röm 12,8; 15,4f)<sup>35</sup>. Der Trost, den das Evangelium dem Sünder spenden kann, besteht nicht darin, daß seine Sünde nicht so schlimm, sein Leiden nicht so hart und sein Tod nicht so bitter wären. Scharfe Kritik an jeder Erscheinungsform der Sünde ist Teil der Rechtfertigungsverkündigung – sei es die Kritik jener Juden, die sich ihrer Zugehörigkeit zum erwählten Volk rühmen, aber das Gesetz nicht halten, sei es die Kritik der Heiden, die der Stimme ihres Gewissens nicht folgen, sei es die Kritik der Nomisten, die Gottes Gnade, die ihnen durch Jesus Christus geschenkt ist, durch ihr (von Gottes Hilfe ermöglichtes) Tun meinen ergänzen zu müssen. Das Wissen um die Unumgänglichkeit des Todes, den Schmerz des Leidens, das Seufzen der ganzen Schöpfung kommt im Rechtfertigungsevangelium so zur Sprache, daß die menschliche Erfahrung dieser Negativität ganz ernstgenommen und jede noch so fromme Illusion über die Wirklichkeit des Lebens zerstört wird. Doch der Trost des Evangeliums besteht darin, daß die Sünde vergeben werden kann, das Leiden Gemeinschaft mit dem leidenden Gottessohn begründet und der Tod der *exitus* zum ewigen Leben wird – für diejenigen, in denen Gott selbst das »Licht der Erkenntnis seiner Herrlichkeit« entzündet hat (2Kor 4,6).

Indem die Rechtfertigungsbotschaft auf diese Weise die Sünder tröstet, ermutigt sie zur Freiheit des Glaubens (Gal 5,1–5.13f). Diese Freiheit ist eine soteriologische und nur deshalb auch eine ethische Größe. Weil die Gnade der Rechtfertigung von den Unheilmächten der Sünde und des Todes befreit, befreit sie auch zur Liebe. Den paulinischen Christengemeinden ist die Versuchung nicht fremd geblieben, sich wieder unter das »Joch« eines Gesetzesdienstes zu beugen (Gal 5), der sich aus dem Verdacht nährt, Gott habe mit seinem Sohn doch nicht »alles« zum Heil der Menschen gegeben (Röm 8,32). Von dieser Angst befreit, steht

<sup>35</sup> Vgl. W. POPKES, Paränese und Neues Testament (SBS 168), 1996.

es den Glaubenden selbstverständlich nicht frei, zu sündigen; dann würden sie sich ja wieder versklaven. Wohl aber sind sie frei, das »Gesetz Christi« zu erfüllen (Gal 6,2) – weder als sekundäre Konditionierung noch als adiaphorische Möglichkeit, sondern als wesentliche Wirkung und primäre Konsequenz der Rechtfertigung aus Glauben.

#### 4. *Ökumenische Perspektiven*

Welche ökumenischen Perspektiven könnte eine Paulus-Exegese öffnen, die an einer anthropologisch-soteriologischen Zentrierung festhält, aber die allzu glatte Identifizierung der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit mit dem menschlich-allzumenschlichen Leistungsdenken überwindet und die ekklesialen Dimensionen der Rechtfertigung einschließlich ihrer geschichtlichen, soziologischen, religiösen Aspekte integriert, ohne die Christozentrik und die durch sie vermittelte Theozentrik zu relativieren?

##### *a) Der status quaestionis und seine Impulse für die Ökumene*

Die neutestamentliche Forschung hat seit mehr als dreißig Jahren an einer Vielzahl von problematischen Stellen echte Klärungen gebracht<sup>36</sup>, die noch über die Feststellungen der »Gemeinsamen Erklärung« hinausgehen: Rechtfertigung geschieht nicht nur wegen, sondern *durch* Jesus Christus, insofern er selbst sich als der auferstandene Gekreuzigte heilstiftend gegenwärtig setzt. Rechtfertigung ist nicht nur forensisch, sondern eben deshalb auch effektiv zu verstehen, wenn anders Gott im Gericht ein Machtwort spricht und die gegenwärtige Rechtfertigung Vorgriff auf die endgültige Rettung ist. Die Gnade, die den Sünder rechtfertigt, ist und bleibt einzig und allein die Gnade Gottes und wird deshalb doch so sehr den Glaubenden zu eigen, daß in ihrem Ich Christus lebendig ist; denn was Gott möglich ist, verwirklicht er auch: die Freiheit der Glaubenden im Dienst Gottes und des Nächsten. Rechtfertigung und Heiligung lassen sich nicht trennen. Die Taten der Liebe, die den Christen abverlangt werden, sind nicht als Ergänzung des rechtfertigenden Glaubens anzusehen, wie die galatischen Nomisten über die Gesetzeswerke gedacht haben mögen, sondern »Frucht des Geistes« (Gal 5,22)<sup>37</sup>. Insofern sind sie nicht in dem Sinn als »Verdienste« anzusehen,

<sup>36</sup> Vgl. P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), 1965; K. KERTELGE, »Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA 3), 1967.

<sup>37</sup> Das bringen auch die evangelischen Ethiken des Neuen Testaments von E. LOHSE

daß sie einen Anspruch vor Gott begründen könnten, wohl aber als Werke, in denen der Glaube seine Energie entwickelt (Gal 5,6) und denen Gott im Gericht seine Anerkennung nicht versagen wird, gerade weil die Rettung allein durch Jesus Christus kommt und es kein anderer als er ist, der in den Glaubenden kraft des Geistes die Gottes- und die Nächstenliebe wirkt. Die rechtfertigende Kraft des Glaubens läßt sich nicht gegen die Heilswirksamkeit der Taufe und der Eucharistie ausspielen; vielmehr gewinnt die Rechtfertigungstheologie ihre Leuchtkraft auch dadurch, daß sie die sakramentale Dimension des Heilshandelns Gottes integriert und damit eine entscheidend wichtige Antwort auf die Frage nach dem Wie der rechtfertigenden Heilsvermittlung gibt; umgekehrt kommt die Sakramententheologie durch die Rechtfertigungslehre zu sich selbst, indem die Sündenvergebung, die pneumatische Neuschöpfung, die Versöhnung des Gottlosen und die Gemeinschaft mit Jesus Christus, in der die Gemeinschaft der Glaubenden begründet ist (vgl. 1Kor 10,16f), als Wesenselemente der Gnadenwirkung von Taufe und Eucharistie begriffen werden. Die Kirche ist kein Adiaphoron der Soteriologie – nicht obwohl, sondern weil es keinen anderen Heilmittler als Jesus Christus gibt, der aber eben deshalb das Fundament der *ἐκκλησία* ist (1Kor 3) und der Chorführer, der Juden und Heiden im Gotteslob zusammenführt (Röm 15,8–13).

*b) Die neue Sicht des Judentums und ihre Bedeutung  
für die christliche Ökumene*

Die konstruktiven Effekte dieser exegetisch stimmigen und theologisch reflektierten Paulus-Forschung werden noch größer, wenn auf die Gleichsetzung von Werkgerechtigkeit und Leistungsdenken verzichtet wird. Religiöse Anspruchsmentalität ist *eo ipso* falsch. Selbstverständlich hat die Rechtfertigungslehre die Kraft zur radikalen Kritik religiösen Anspruchsdenkens; und es hat – vielleicht nicht nur in der katholischen Kirche – mehr als genug Anlaß gegeben, sie zu aktivieren. Aber das historische »setting« der paulinischen Soteriologie wird verzeichnet, wenn man sie auf diese Problemkonstellation fixiert. Löst man sich von ihr, wird nicht nur eine moralische Abwertung des jüdischen Gesetzesdienstes vermieden, die das christliche Ethos verunstaltete; es rückt auch die theologische Kernfrage in den Mittelpunkt. Sie lautet: Können die Menschen ihre Hoffnung allein auf die Werke des Gesetzes, auf den Sühnekult des Tempels und am Ende auf die Milde des Richters setzen, oder wird ihnen in eschatologisch-neuer Weise nicht nur ganz ungeschuldet und unverdient, sondern in überrei-

---

(Theologische Ethik des Neuen Testaments [ThW 5/2], 1988, 69–73) und W. SCHRAGE (Ethik des Neuen Testaments [NTD.E 4], 1989<sup>2</sup>, 212ff. 218–224) gut heraus.

chem Maße, in schier unendlicher Fülle ein für allemal (Röm 6,10) jene Gnade zuteil, die darin besteht, daß der Sohn Gottes ihretwegen, an ihrer Stelle, zu ihren Gunsten stirbt und als Auferwecker für sie eintritt, so daß sie »in ihm Gottes Gerechtigkeit« werden (2Kor 5,21)? Anders gefragt: Ist der gekreuzigte Jesus von Nazareth tatsächlich der leidende Gottesknecht, der stellvertretend für die Sünder Sühne leistet, und ist dieser Gottesknecht tatsächlich der Sohn Gottes, der zur Rechten Gottes »für uns« eintritt (Röm 8,34) und von dem mithin gesagt werden darf, daß Gott durch ihn alles erschaffen hat, um alles auf ihn hinzuordnen (1Kor 8,6), damit Jesus selbst am Ende die βασιλεία dem Vater übergebe und Gott sei »alles in allem« (1Kor 15,28)?

Wird die paulinische Rechtfertigungslehre in dieser Perspektive interpretiert, werden die theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum, die inmitten elementarer Gemeinsamkeiten bestehen, nicht nivelliert (was im Interesse von Juden und Christen liegt). Vielmehr wird das Verhältnis zwischen der Kirche und Israel auf eine neue Grundlage gestellt, nämlich auf die alte Grundlage des Apostels Paulus, der von den neutestamentlichen Theologen am besten verstanden hat, was es aus christlicher Sicht für die Heiden bedeutet, daß Jesus sich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wußte, und für die Juden, daß Jesus »für die vielen« gestorben ist.

Von dieser neuen Verhältnisbestimmung zu Israel profitiert aber auch die christliche Ökumene. Es wird auf neue Weise sichtbar, worum in der ökumenischen Diskussion der Streit allein lohnt: Wo und wie kann glaubhaft, verbindlich und verständlich, in Wort und Zeichen Jesus Christus als der verkündet werden, in dessen Namen alles Heil zu finden ist? Welche Wege wählt Gott, um dieses Evangelium den Menschen nahezubringen? Welche Bedeutung hat die Gemeinschaft der Glaubenden für die Vergewisserung über die Wahrheit des Evangeliums und die Vermittlung der Rechtfertigungsgnade? Welchen Freiheitsraum eröffnet der Glaube? Welche Hoffnung und welche Verantwortung begründet er?

### *c) Zukünftige Aufgaben und ihre Bedeutung für die Ökumene*

Eine wichtige Aufgabe der Zukunft wird sein, im biblisch-theologischen Rahmen die Rechtfertigungstheologie stärker mit der Schöpfungstheologie zu verbinden<sup>38</sup> und diese Verbindung im Horizont der Eschatologie zu reflektieren. Nach Röm 8 hat Gott die ganze Schöpfung wegen der Sünde Adams der Nichtigkeit unterworfen, aber auf Hoffnung hin (Röm 8,20). Die Gnade der Rechtfertigung negiert nicht das Leben der Schöpfung, ist aber bestimmt von der futu-

<sup>38</sup> Impulse gibt O. WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ und ΚΤΙΣΙΣ bei Paulus. Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur (ZThK 93, 1996, 352–375).

risch- und präsentisch-eschatologischen Heilswirklichkeit der Basileia. Das ist bei jedem Insistieren auf einer *creatio ex nihilo* zu beachten. Die alte Schöpfung ist immer schon auf die neue hin angelegt, die Erschaffung des Menschen auf seine Rettung, und die Rechtfertigung der Gottlosen ist das Harren der ganzen Schöpfung auf die Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit.

In der skizzierten Perspektive wird ein Ausweg aus der Kontroverse um den Sündenbegriff sichtbar, auf den sich protestantische Kritiker der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« konzentriert haben. Die entscheidende Frage lautet, wodurch der Glaube eines Christenmenschen bedroht ist, woher diese Bedrohung kommt und wie sie in Christus doch nicht den Glaubenden beherrscht. In der katholischen Lehre sollte es möglich sein, unter besonderer Würdigung der paulinischen Theologie klarer von der Sündenmacht zu sprechen, in der evangelischen, deutlicher die anrechenbare Schuld von der (selbstverschuldeten) Verstrickung in die kollektive Unheilsmacht der Sünde zu unterscheiden – zu deren Perfidie es allerdings gehört, so zu tun, als leihe sie dem Ich des Sünders ihre Stimme. In der katholischen Lehre sollte es möglich sein, die *concupiscentia*, die nach dem Trienter Konzil keine persönliche Schuld, wohl aber Ausdruck der Versuchbarkeit und Schwäche des Menschen ist, von der ἐπιθυμία zu unterscheiden, die nach Paulus in der Einheit von Neigung und Willen zur Bedrohung des Glaubens wird. Andererseits sollte es in der evangelischen Theologie möglich sein, auf paulinischer Basis das *simul justus et peccator* so zu interpretieren, daß die Rede, er bleibe ganz Sünder, nicht die neuschaffende Macht des Geistes an ihm und in ihm relativiert. Weder die »Gemeinsame Erklärung« noch die »Gemeinsame Offizielle Feststellung« können und werden das letzte Wort zur Sache sein, aber sie gehen einen wichtigen und großen Schritt in die richtige Richtung. Der gerechtfertigte Sünder ist wirklich aus seinem Glauben gerecht. Aber er sündigt, wenn er dem Begehren seines Fleisches nachgibt (Gal 5). Deshalb muß er bekennen, ein Sünder zu sein – freilich nicht mehr in der Weise des alten Adam, der unter die Sünde verkauft war, sondern in der Weise des Kindes Gottes, das rufen darf: »Dank sei Gott durch Jesus Christus« (Röm 7,25).

Mit der Klärung des Sündenbegriffs wäre mehr noch ein neues Verständnis des Versöhnungsprozesses anzubahnen. Paulus zufolge ist die Vergebung der Sünden, grundlegend mit der Taufe verbunden, aber ansatzweise auch in die ekklesialen Lebensprozesse integriert (vgl. 1 Kor 5–6; 2 Kor 2,5–11), nur als präsentisch-eschatologische Antizipation jenes Freispruches denkbar, auf den Gott am Jüngsten Tag erkennt, weil Jesus für die Sünder gestorben und auferweckt worden ist (vgl. Röm 4,25). Rekonziliation ist deshalb insofern als Versetzung in den *status quo ante* zu verstehen, als die Gnade der Rechtfertigung, die in der Taufe sakramental zugeeignet wird, schlechterdings nicht ergänzt oder gesteigert werden kann; andererseits aber ist jede Sündenvergebung die Wirkung jener escha-

tologischen Neuschöpfung, die futurisch-eschatologisch in der Auferstehung der Toten und als pneumatische Teilhabe an Jesu Tod und Auferweckung grundlegend in der Taufe geschieht (Röm 6,1–11). Diese Kreativität der vom Geist gewirkten Vergebung muß auf katholischer Seite vor allem kirchenrechtlich neu eingeholt werden.

Sowohl die Taufe als auch die sich bei Paulus langsam herausbildende Versöhnungspraxis weisen auf die ekklesiale Dimension der Sündenvergebung hin. Sie ist insofern wesentlich, als die Schuld, die Gott »in« Jesus Christus vergibt, immer auch die Gemeinschaft der Glaubenden tangiert und das Wort der Vergebung der Sünden – wie das der Aufnahme in die Kirche – durch einen Christenmenschen vor der ἐκκλησία »im Namen Jesu« gesagt werden muß. Wenn die katholische Theologie von der Vermittlung der sündenvergebenden Gnade *durch* die Kirche und die Sakramente spricht, hat sie, auch um den Kontakt zu Paulus nicht zu verlieren, den qualitativen Primat der Christologie zu beachten<sup>39</sup>. Umgekehrt ist in der evangelischen Theologie zu klären, welche Gestalt der »Dienst der Versöhnung« in nachapostolischer Zeit finden kann, so daß in der Kirche und vor ihr das *ego te absolvo* als Wort Jesu Christi zum Ausdruck gebracht werden kann, das er durch berufene und bevollmächtigte Christenmenschen sagt.

Mit historischer Folgerichtigkeit und nicht ohne theologische Gründe spitzt sich die ökumenische Diskussion der Rechtfertigungslehre in der Ekklesiologie zu<sup>40</sup>. Auf katholischer Seite besteht Anlaß, in der Frage der Anerkennung der »kirchlichen Gemeinschaften« evangelischer Konfession als Kirche voranzukommen<sup>41</sup>. Wenn die Rechtfertigungslehre tatsächlich heute ein Faktor ist, der

<sup>39</sup> Ob der Ablaß in seiner heutigen Form tatsächlich ein unüberwindliches Hemmnis auf dem Weg zur Kircheneinheit darstellt, wird sich nicht zuletzt an einer Auseinandersetzung mit J. RATZINGER, Portiunkula. Was der Ablaß bedeutet (in: DERS., Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr, 1997<sup>3</sup>, 91–100) ermesen lassen.

<sup>40</sup> Weiterführend in neutestamentlicher Perspektive: einerseits W. KLAIBER, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), 1982; DERS., Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch (KuD 42, 1996, 285–317), andererseits M. THEOBALD, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (ZThK 95, 1998, 103–117).

<sup>41</sup> Die Erklärung der römischen Glaubenskongregation »Dominus Iesus« konzentriert sich darauf, unter Rückgriff auf »Unitatis reintegratio« in Erinnerung zu rufen, daß von einer *vollen* Anerkennung als Kirche wie im Falle der Orthodoxie erst dann gesprochen werden könne, wenn substantielle Verständigungen auch über Amt und Eucharistie erzielt worden sind. Daß auf die Klärung dieser Punkte Wert gelegt wird, ist neutestamentlich und paulinisch nicht schlecht begründet: Die Einheit der ἐκκλησία stellt sich für den Apostel vorzüglich in der Feier des Herrenmahls dar (1Kor 10,16f; 11,17–34; vgl. Gal 2,11–14); und die ἐκκλησία steht auf dem Fundament Jesu Christi, das der Apostel als »Architekt« gelegt hat, damit andere weiterbauen (1Kor 3,10–17). Freilich ist über Eucha-

die Konfessionen nicht trennt, sondern eint, hat dies erhebliche ekklesiale Konsequenzen. Es ist nicht nur offiziell das Feld gemeinsamer *Didache* erweitert. Die katholische Kirche sieht, daß für die evangelische Theologie die Rechtfertigungslehre der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist. Gemeinsam erklären die ökumenischen Partner in Nr. 18 der »Gemeinsamen Erklärung« immerhin, daß die Rechtfertigungslehre »ein unverzichtbares Kriterium« sei, »das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will«. Auch wenn die Ekklesiologie aus der »Gemeinsamen Erklärung« weitgehend ausgeblendet wird, hat die katholische Kirche mit der feierlichen Unterzeichnung dokumentiert, daß sie substantielle Gemeinsamkeiten im Verständnis der von Paulus geprägten Rechtfertigungslehre sieht, auf welche die evangelische Theologie ihr Kirchen-, Sakraments- und Amtsverständnis wesentlich bezieht. Damit ist noch keine Einigkeit erzielt, *wie* die Verbindung zur Ekklesiologie geknüpft werden kann, aber es ist eine wichtige Voraussetzung dafür erfüllt, die Basis evangelischen Kirchenverständnisses zu würdigen, und es ist ein neuer Impuls gegeben, die katholische Ekklesiologie im Zeichen der Rechtfertigungsbotschaft zu vertiefen. Diese neuen Möglichkeiten zu würdigen, steht seitens des katholischen Lehramtes noch aus. Umgekehrt ist die evangelische Theologie gefragt, wie sie auf der Basis der Schrift die Ausführungen der *Confessio Augustana* über das kirchliche Amt (CA 5. 14) und die Eucharistie (CA 10) heute versteht<sup>42</sup>.

Die paulinische Verbindung von Rechtfertigungslehre und Kirchen-Gemeinschaft, wie sie paradigmatisch an den Kontroversen von Jerusalem (Gal 2,1–10) und Antiochia (Gal 2,11–14) sichtbar wird, öffnet den Horizont einer Ökumene, die strikt an der »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5.14) orientiert bleibt und deshalb einerseits den Trennschnitt zu den »eingeschlichenen Falschbrüdern« setzt, andererseits aber Platz für die petrinische wie die paulinische Variante bietet. Worin die Paradigmatik dieser ekklesiologischen Weichenstellung besteht, die wie keine andere den geschichtlichen Weg der Kirche bestimmt hat, bleibt künftig mit neuer Motivation und neuen Argumenten zu erkunden.

---

ristie und Amt, damit auch über die *apostolica successio* im Kontext der gesamten Ekklesiologie und Soteriologie zu sprechen, und zwar unter dem Primat der Christologie, den »Dominus Iesus« deutlich markiert.

<sup>42</sup> Von großer Bedeutung wird sein, in weiteren Gesprächen zu klären, ob die einschlägigen Beschreibungen evangelischer Theologie in »Das Herrenmahl« von 1978 und »Das geistliche Amt in der Kirche« von 1981, vor allem aber in »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« von 1986 (bes. I, 89–124. 157–169) und jetzt in »Communio Sanctorum« (Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, 2000, 53–99) so signifikant evangelisch sind, daß die katholische Theologie und Kirche in ihrer Urteilsfindung über den erreichten Stand der Ökumene darauf sich stützen kann. Wie unklar dies ist, zeigt paradigmatisch bereits der Einspruch von E. HERMS, Überlegungen zum Dokument »Das Herrenmahl« (ZThK 78, 1981, 345–366).

### 5. Chancen der Applikation

Die Rückbesinnung auf die paulinische Rechtfertigungslehre kann nicht nur als Hebel angesetzt werden, um die Probleme des 16. Jahrhunderts und der folgenden Kontroverstheologie zu lösen. Es muß entschieden darum gehen, auch heute die Wahrheit des Evangeliums und die gegenwärtige Sendung der Kirche zu erkennen.

Eine Fixierung der Applikation auf die Leistungsproblematik ist fragwürdig. Es bleibt eine Grundbotschaft des Evangeliums, menschliche Selbstgerechtigkeit in jeder Erscheinungsform radikal zu kritisieren und mehr noch den Horizont einer Gnade zu öffnen, der über die Räden menschlicher Handlungsmöglichkeiten und Schuldgeschichten unendlich hinausführt in die Weiten des Reiches Gottes. Aber die paulinische Rechtfertigungslehre geht nicht in der Destruktion menschlichen Selbstbehauptungswillens gegenüber Gott auf. Sie mutet zu, den Glauben an die Einzigkeit Gottes als Voraussetzung menschlicher Freiheit zu verstehen; sie stellt als messianischen Heilsbringer Jesus von Nazareth vor Augen, dessen Kreuz inmitten aller Anstößigkeit zum Zeichen der Rettung wird.

Die Rechtfertigungsbotschaft kann heute dort als Evangelium verkündet werden, wo Menschen nicht wissen, wohin mit ihrer Schwäche, ihrem Unglück, ihrer Schuld, und wo Menschen – häufig dieselben – nicht wissen, woher ihre Freude, ihre Stärke, ihr Glück und ihre Leistung kommen. Die Rechtfertigungsbotschaft verweist sie an Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, durch den Gott ihre Schuld gesühnt hat und durch den er ihr Leben mit Gnade erfüllt. Der Verweis auf Jesus von Nazareth, den Christus des Glaubens, ist die offene Flanke der christlichen Theologie. Denn keine Theorie, kein Postulat, kein Archetyp kann plausibel machen, daß der Gekreuzigte der Messias ist und der Messias der präexistente Sohn Gottes. Aber der Verweis auf Jesus, den Christus, ist auch die große und einzige Chance der christlichen Theologie, weil sie auf eine so unerhörte Weise von der Liebe Gottes in der Person dessen reden kann, dessen Kraft in seiner Schwachheit besteht, weil seine rettende Macht Liebe ist. Theozentrik und Proexistenz Jesu gehören zusammen. Die Rechtfertigung aus Gnaden führt in die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die auf die Gemeinschaft mit Gott hingeordnet ist. In dieser *Koinonia* können die Gerechtfertigten vertrauensvoll ihre Schuld bekennen und ihre Endlichkeit annehmen, zugleich aber dankbar das eigene Leben, die eigene Hoffnung und Liebe bejahen – nie allein für sich, immer mit anderen und für sie, nie im erfüllten Augenblick aufgehend, aber immer in der gegenwärtigen Gnadenerfahrung den Vorgeschmack des Reiches Gottes spürend.

Diese Hoffnung darf in der Verkündigung nur machen, wer auf höchstem Niveau den einen Gott verkündet, nämlich den Vater, seinen eingeborenen Sohn

und seinen Heiligen Geist. Aber auf dieser Basis kann die Rechtfertigungstheologie parakletisch wirksam werden – wie es der Apostel selbst in Röm 14,7ff vorzeichnet: »Keiner lebt für sich allein, und keiner stirbt für sich allein. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben, ob wir sterben, gehören wir dem Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er herrsche über Lebende und Tote.«

### *Summary*

Paul interprets the 'Gospel of Jesus Christ' (Rom 1:2f) as the gospel of the 'justice of God' (Rom 1:16f) in order to show Jesus as the crucified and resurrected Son of God, to see clearly the grace of God, to justify the hope that Jews and Pagans will be saved by God and to lead Christians to the freedom of faith. The critical reappraisal of the new exegetical debate on the interpretation of Paul has given the ecumenical movement which is oriented toward the 'truth of the gospel' (Gal 2:5, 14) new momentum.