

Verbindender Glaube

Paulinische Perspektiven der Rechtfertigungslehre in der Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung“

Thomas Söding

1. Die hermeneutische Herausforderung

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, 1999 in Augsburg mit der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ unterzeichnet¹, hat nur einen kurzen biblischen Teil (GER 8–12). Aber sie hat eine intensive biblische Vorarbeit, auf die sie verweist², und eine starke biblische Resonanz, die sie ausgelöst hat.³ Die Herausforderung besteht darin, konstruktiv mit den hermeneutischen Spannungen umzugehen, die durch die unterschiedlichen Ausformungen und

¹ *Lutherischer Weltbund – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt a. M. – Paderborn 1999. Zur Genese und Rezeption vgl. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, hg. v. *Friedrich Hauschildt* in Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Zusammenarbeit mit *Udo Hahn* und *Andreas Siemens*, Göttingen 2009.

² Vgl. *Hugh G. Anderson u. a.*, *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue 7), Minneapolis 1985; *Karl Lehmann* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (DiKi 5), Freiburg i. Br. – Göttingen 1989.

³ Vgl. *The Biblical Foundations of the Doctrine of Justification. An Ecumenical Follow-Up to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, presented by a task force of biblical scholars and systematic theologians from the Lutheran World Federation, the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, the World Communion of Reformed Churches, and the World Methodist Council, Geneva 2011 (deutsche Übersetzung hg. v. *Walter Klaiber*, Leipzig – Paderborn 2012). Zuvor hat bereits der DÖSTA aus bilateraler Perspektive das biblische Feld exploriert: *Uwe Swarat – Johannes Oeldemann – Dagmar Heller* (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a. M. 2006.

Zuspitzungen der Rechtfertigungslehre in der Reformationszeit einerseits, in der Bibel andererseits entstehen. Während die „Gemeinsame Erklärung“ die Heilsfrage des Individuums in den Mittelpunkt rückt und damit eine bei Augustinus ansetzende Perspektive weiterverfolgt, die einerseits für Luther, andererseits für das Konzil von Trient wesentlich geworden ist, setzt die biblische Rechtfertigungsbotschaft breiter und tiefer an. Sie richtet sich schwerlich gegen das, was die Neuzeit als Leistungsreligion identifiziert hat, so als ob im antiken Judentum und im frühen Christentum je gelehrt worden wäre, Gott müsse anerkennen, was Menschen als Gesetzesfrömmigkeit zuwege bringen, und Menschen dürften nur auf das vertrauen, was sie mit Gottes Hilfe an guten Werken vorzuweisen hätten. Die biblische Rechtfertigungsbotschaft, die Paulus lehrmäßig scharf zugespitzt und hermeneutisch weit geöffnet hat, beantwortet vielmehr mit Verweis auf die Gnade Gottes und die Liebe Christi die Frage, wie ein Mensch gerettet werden kann, der sich sogar angesichts des Gesetzes und in Anbetracht sowohl seines guten Willens als auch seiner guten Werke als Sünder erweist (vgl. Röm 7,24); im gleichen Atemzug beantwortet sie mit dem Verweis auf das Wirken des Geistes die Frage, wie die Mitgliedschaft in der Kirche mit allen Bürgerrechten nicht durch die Beschneidung, sondern durch den Glauben und die Taufe begründet ist (Gal 3,26ff.; vgl. Röm 6,1–11); sie zeigt dadurch, dass die Mission unter den Völkern als legitime Form der Evangeliumsverkündigung und Heilsvermittlung anzuerkennen ist, auch wenn keine Beschneidungsforderung erhoben und die Erfüllung des Gesetzes nicht an der Einhaltung von Reinheitsgeboten, sondern an der Nächstenliebe festgemacht wird (Gal 2,1–10; 5,13f.); dadurch fördert sie die Einheit der Kirche, die unterschiedliche Wege der Evangeliumsverkündigung wie der Lebensführung kennt (Gal 2,1–10; 1 Kor 15,10f.) und die eucharistische Tischgemeinschaft der getauften Gläubigen nicht an kulturellen Praktiken, sondern an der Apostolizität der Verkündigung und an der Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre festmacht (Gal 2,1–16).

In dieser Öffnung des Blickfeldes verschwindet weder der religions- noch der kirchenkritische Impuls der Rechtfertigungslehre: Wo die Frömmigkeit sich veräußerlicht und der Glaube selbst zum „Werk des Gesetzes“ wird oder die Kirche eine Definitionshoheit über die Vermessung von Heilswegen reklamiert, steht das Nein der Antithese, die zur paulinischen Prägung der Rechtfertigungsbot-

schaft gehört. Aber es wird deutlich, dass sich das Ja des Christenglaubens nicht gegen Juden oder das Judentum richtet, sondern nur aus einer lebendigen Verbundenheit mit ihm gewonnen werden kann, die den christologischen Widerspruch einschließt. Es wird gleichfalls deutlich, dass der rechtfertigende Glaube das ganze Leben von Menschen prägt, in der Gemeinschaft der Kirche. Es wird schließlich auch klar, dass der Heilsweg des Glaubens mitten in der Welt verläuft und eine Zeitgenossenschaft begründet, die Kritik mit Solidarität und Profil mit Teilhabe verbindet.

Die Kritik an der „Gemeinsamen Erklärung“, die in Deutschland von Seiten zahlreicher evangelischer Theologinnen und Theologen heftig ausgefallen ist, während andere sich sehr positiv geäußert haben, richtete sich im Kern darauf, dass weder ekklesiologische Konsequenzen gezogen würden noch das spezifisch protestantische Profil gewahrt bliebe.⁴ Im Licht der biblischen Theologie wird aber deutlich, welche Rezeptionstraditionen in welcher Konfession besonders ausgebildet, welche aber vernachlässigt worden sind und wie derselbe biblische Text, der die eigene Position begründen soll, andere zu anderen Schlussfolgerungen führt, ohne deshalb als vage oder gar als verfehlt abgetan werden zu können. Im Gegenteil schafft die biblische Rechtfertigungsbotschaft, speziell in ihrer paulinischen Prägung, Verbindungen; sie stößt dazu an, nicht nur die eigenen Stärken und die Schwächen der anderen, sondern auch umgekehrt die eigenen Schwächen und die Stärken der anderen zu sehen. In dieser Weise lässt sich die Methode des differenzierten Konsenses weiterführen: so dass nicht nur die Profile und Schnittmengen, sondern auch die Leerstellen und Überzeichnungen in konfessionellen Lehrtraditionen deutlich werden, die durch den – bislang fehlenden – konsequenten Rückbezug auf das Ursprungszeugnis als spezifische Rezeptionen kenntlich gemacht werden können, so dass im Gegenzug Möglichkeiten einer dynamischen Weiterentwicklung aus einer neuen Auseinandersetzung mit dem Schriftzeugnis heraus sichtbar werden.

⁴ Albrecht Beutel – Thomas Kaufmann – Hermann Timm (Hg.), *Wider den Augsburgischen Rechtfertigungsvertrag. Voten evangelischer Hochschullehre* (Epd-Dokumentation 43/99), Frankfurt a. M. 1999. Eine präzise Pointierung der prinzipiellen Bedenken findet sich bei Eilert Herms, *Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis*, in: *Theologische Literaturzeitung* 123 (1998) 658–712.

2. Die ökumenische Chance

Die Integration der biblischen Dimensionen in die Theologie der Rechtfertigung schwächt den ökumenischen Konsens zwischen Lutheranern und Katholiken nicht, sondern vertieft ihn.⁵ Mehr noch: Sie verbessert die Voraussetzungen für die starke ökumenische Rezeption, die die „Gemeinsame Erklärung“ erfahren hat. 2006 hat das World Methodist Council ihr seine Zustimmung gegeben, indem es die methodistische Rechtfertigungslehre kurz dargestellt und einen differenzierten Konsens festgestellt hat.⁶ 2017 ist die World Communion of Reformed Churches in ähnlicher Weise der „Gemeinsamen Erklärung“ beigetreten: durch eine eigene Zusammenfassung der reformierten Rechtfertigungslehre und die Feststellung ebenso grundlegender wie weitreichender Übereinstimmung.⁷ 2016 erklärte das Anglican Consultative Council in allgemeiner Form die Zustimmung zu den wesentlichen Aussagen der „Gemeinsamen Erklärung“ und ordnete sie in ihre anderen ökumenischen Dialoge und Erklärungen über Rechtfertigung und Erlösung ein.⁸ 2019 bekräftigten Abgesandte aller fünf Unterzeichnerkirchen auf einer Konferenz in der Universität Notre Dame, IN die erreichte Verständigung und vereinbarten regelmäßige Konsultationen.⁹

So erfreulich allerdings die vertiefte theologische Verständigung in einem multilateralen Prozess der Ökumene ist, der seinesgleichen sucht, so wenig ist bislang ausgearbeitet worden, auf welcher biblischen Basis die kirchliche Verständigung beruht und welche Aspek-

⁵ Vgl. *Th. Söding*, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – heute gelesen. Eine exegetische Kritik in ökumenischer Absicht, in: Uwe Swarat – Th. Söding (Hg.), *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven* (QD 277), Freiburg i. Br. 2016, 158–180.

⁶ <http://worldmethodistcouncil.org/resources/ecumenical-dialogues/wmcs-statement-of-association-with-the-joint-declaration-of-the-doctrine-of-justification/> (Zugriff am 13.7.2019).

⁷ <http://worldmethodistcouncil.org/resources/ecumenical-dialogues/wmcs-statement-of-association-with-the-joint-declaration-of-the-doctrine-of-justification/> (Zugriff am 13.7.2019).

⁸ Resolution 16.17: Joint Declaration on the Doctrine of Justification: <https://www.anglicancommunion.org/structures/instruments-of-communion/acc/acc-16/resolutions.aspx#s17> (Zugriff am 13.7.2019).

⁹ https://news.nd.edu/assets/315013/jddj_nd_final_statement.pdf (Zugriff am 13.7.2019).

te der biblischen Rechtfertigungsbotschaft durch die ökumenische Rezeption beleuchtet werden. Ohne dass die Konfessionen auf ihre typischen Themen festgelegt werden dürfen, lässt sich begründen, dass im Blick auf die methodistische Zustimmung das Thema Rechtfertigung und Heiligung besondere Aufmerksamkeit verdient und dass im Blick auf die reformierte Zustimmung die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Gerechtigkeit neu aufgeworfen wird, in einem bundestheologischen Kontext, der die Israeltheologie aufwertet und die Zugehörigkeit der Heiden zum Bundesvolk Gottes, während aus der anglikanischen Zustimmung abgeleitet werden kann, das Verhältnis zwischen der Einheit und der Vielfalt der Kirchen rechtfertigungstheologisch neu zu diskutieren.

All diese Themen sind dem lutherisch-katholischen Dialog nicht fremd, auch wenn sie in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht im Vordergrund stehen. Die „Gemeinsame Erklärung“ hat sich auf das „Unvermögen“ des Sünders zur Rechtfertigung konzentriert (GER 19–21), auf die Rechtfertigung als „Sündenvergebung und Gerechtmachung“ (GER 22–24), auf das Verhältnis von Glaube und Gnade (GER 25–27), auf das „Sündersein der Gerechtfertigten“ (GER 28–30), auf die Spannung von „Gesetz und Evangelium“ (GER 31–33), auf die Frage der „Heilsgewissheit“ (GER 34–36) und auf die „guten Werke“ (GER 37–39), also auf die Kontroverspunkte, die im 16. Jahrhundert die Diskussion beherrscht haben. All diese Topoi bleiben wichtig, aber sie werden besser verbunden, wenn die Themen der Heiligung, der Bundesgerechtigkeit und der Kirchengemeinschaft mit in Augenschein genommen werden.

In der Bibel, besonders bei Paulus, sind alle drei Themen wichtig. Beim ersten Thema steht die personale, beim zweiten die soziale, beim dritten die ekklesiale Dimension im Vordergrund. Die Aspekte erhellen einander wechselseitig. Im Zentrum steht der rechtfertigende Glaube. Er prägt das Leben jedes und jeder einzelnen Gläubigen, indem er sie der Heiligkeit Gottes Anteilig werden lässt; er will die Welt zu verändern beginnen, indem er, angefangen in der Ekklesia, neue Formen des Zusammenlebens inspiriert; er füllt die Kirche mit Leben, indem er ihre Einheit aus der Verbundenheit vieler hervortreten lässt.

Bei Paulus sind alle drei Aspekte prägnant ausgeführt. Sie charakterisieren seine Rechtfertigungslehre ebenso wie die Kritik der Werkgerechtigkeit, die Analyse der Sünde als Unheilsmacht, die Vergabung der Sünden und die Rechtfertigung der Gläubigen, die zu

einer neuen Schöpfung werden (2 Kor 5,17; Gal 6,15), die Korrelation von Glaube und Gnade, die Begründung der Heilshoffnung, die Notwendigkeit guter Werke als Konsequenz des rechtfertigenden Glaubens, der durch Liebe wirksam wird (Gal 5,6), die Versuchung der Gerechtfertigten, in die Rolle Adams zurückzufallen (Röm 7; vgl. Gal 5,17), und die Hermeneutik des Gesetzes in der Perspektive des Evangeliums. Wenn der weitere Zusammenhang gesehen wird, erhöht sich die Komplexität ebenso wie die Relevanz der Rechtfertigungslehre.

Der Apostel steht mit seiner Rechtfertigungslehre freilich nicht allein. Zum einen formuliert er auf den Punkt, was im Urchristentum auf unterschiedliche Weise breit vertreten wird¹⁰; zum anderen verdichtet er die biblische Theologie der Rechtfertigung; er deutet mit der Rechtfertigungslehre das Evangelium Jesu; er prägt eine Schule, die sein Erbe pflegt, auch in der Rechtfertigungslehre. Er schließt andere Deutungen des Heilsgeschehens nicht aus, wenn sie den Primat des Glaubens und der Gnade betonen, sondern exkludiert diejenigen, die andere exkludieren, weil sie auf der Pflicht zur Beschneidung und auf der Einheitshaltung der Reinheitsgebote bestehen.

3. Rechtfertigung und Heiligung: Eine paulinische Perspektive zur personalen Soteriologie

Paulus verbindet Rechtfertigung und Heiligung.¹¹ Schon ein Blick auf die Semantik seiner Briefe macht dies deutlich, besonders im Römerbrief (Röm 6,15–23). Die Verbindung ist nicht exklusiv, aber

¹⁰ Vgl. *Christoph Burchard*, Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann?, in: Christof Landmesser/Hans-Joachim Eckstein/Hermann Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS Otfried Hofius (BZNW 86)*, Berlin 1997, 341–362.

¹¹ Vgl. *Patrick J. Brady*, *The Process of Sanctification in the Christian Life. An exegetical-theological study of 1 Thess 4,1–8 and Rom 6,15–23 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 166)*, Roma 2008. Eine Strukturbestimmung unter Einbeziehung des Kolosserbriefes und eines offenen Wortfeldes unternimmt *James A. Howard*, *Paul, the Community, and Progressive Sanctification. An Exploration into Community-Based Transformation within Pauline Theology (Studies in Biblical Literature 90)*, Frankfurt a. M. u. a. 2007.

intensiv, sie gehört in ein Ensemble von Motiven, die ausdrücken, dass der rechtfertigende Glaube nicht nur Entscheidung, sondern auch Praxis ist, nicht nur Vertrauen, sondern auch Prägung, nicht nur Wagnis, sondern auch Haltung. Wenn Paulus im Kontext der Rechtfertigungslehre von Heiligkeit und Heiligung spricht, kommt eine theozentrische Soteriologie zur Sprache, die tief in der biblischen Theologie wurzelt und gleichzeitig ebenso verständlich wie anspruchsvoll für diejenigen gewesen ist, die seine Briefe haben lesen sollen. Für die neuen Ansätze der Paulusdeutung, die ausgangs des 20. Jahrhunderts unter maßgeblicher Beteiligung methodistischer Exegeten erarbeitet worden sind¹², ist die Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung wichtig. Denn sie erklärt, warum nicht nur das *getting in*, sondern auch *staying in* rechtfertigungstheologisch virulent ist und weshalb durch das Evangelium das Gesetz nicht abgetan, sondern erfüllt wird. Paulus hat den Zusammenhang christologisch begründet (3.1) und anthropologisch erschlossen (3.2).

3.1 Die christologische Begründung in den Korintherbriefen

In 1 Kor 1,30 formuliert Paulus im Stil eines urchristlichen Bekenntnisses, das die Gemeinschaft derer, die glauben, in das Bekenntnis selbst einbezieht: „Von ihm her sei ihr in Christus, der uns Weisheit geworden ist von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung (ἀγίασμός) und Erlösung“.¹³ Das erste Stichwort greift die Dialektik von Torheit und Weisheit auf, die Paulus der Kreuzestheologie abgewinnt (1 Kor 1,18–24); die Fortsetzung qualifiziert die Proexistenz Jesu Christi, die das Problem der Spaltungen, zu denen es in Korinth gekommen war (1 Kor 1,11–13), *ad absurdum* führt und damit eine Auffassung der Taufe, nach der die Person des Täufers die Beziehung zu Jesus Christus dominiert, auf dessen Namen aber die Taufe erfolgt (1 Kor 1,13). In Vers 30 fehlt zwar das „Für“, aber der Dativ „uns“ ersetzt es voll umfänglich.

¹² Vgl. Ed P. Sanders, Paul, Oxford 1991; James D.G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998. Beide Autoren haben allerdings dem Thema „Heiligung“ keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

¹³ Vgl. Konstantinos Nikolakopoulos, Paulus über „Gerechtigkeit“ und „Rechtfertigung“. Exegetische Perspektiven unter Berücksichtigung von 1 Kor. 1,30, in: Athanasios Despotis (Hg.), Participation, justification, and conversion. Eastern Orthodox interpretation of Paul and the debate between „Old and New Perspectives on Paul“ (WUNT II/442), Tübingen 2007, 89–106.

Die „Weisheit“¹⁴, die Jesus verkörpert, ist Gottes Schöpferkunst, seine Vorsehung, die Zeit und Ewigkeit umspannt, die Logik, der tiefe Sinn seines geschichtlichen Heilshandelns – die paradoxaler Weise in der Torheit des Kreuzes kulminiert, weil sie die Grenzenlosigkeit des Heilswillens Gottes offenbart (1 Kor 1,18–23).¹⁵ Die „Gerechtigkeit“¹⁶ ist Gottes unbestechliche Urteilskraft, seine Macht, Unrecht zu beenden und das Recht aufzurichten, seine Entschlossenheit, Gericht zu halten und dadurch Heil zu verwirklichen – die ausgerechnet im schreienden Unrecht der Hinrichtung Jesu offenbart wird (vgl. 1 Kor 2,8), weil in der Auferweckung des Gekreuzigten das unschuldige Opfer als gerechter Versöhner erscheint (vgl. 2 Kor 5,21). Die „Erlösung“¹⁷ ist Gottes unbegrenztes Heilshandeln, die Verwirklichung seiner Verheißungen, die Befreiung der Menschen aus den Fesseln des Todes – die gegen allen Augenschein im Tod Jesu geschieht, weil er den vollen Einsatz des Gerechten für die Ungerechten offenbart. Die „Heiligung“, die in diese Reihe gehört, ist Gottes Dynamik seiner Gnade, die Strahlkraft seiner Transzendenz, die Energie seiner Liebe, die in der Welt seine Heiligkeit wirksam werden lässt – und durch das Kreuz in grässlicher Profanität, in Schande und Fluch widerlegt scheint, während aber für Paulus in der äußersten Gottesferne die dichteste Gottesgegenwart zu finden ist.

Paulus will in 1 Kor 1,30 „Weisheit“, „Gerechtigkeit“, „Heiligung“ und „Erlösung“ nicht trennscharf differenzieren, sondern komplex verbinden. Die Weisheit steht am Anfang, als Kontrast zur Torheit des Kreuzes, weil sie von Gott her jede Gottesrede mit Sinn erfüllt, auch die des Bekenntnisses. Gerechtigkeit führt zur Heiligung, Heiligung zur Erlösung. Weisheit heiligt, weil sie mit Gott ver-

¹⁴ Vgl. *Maurice Gilbert*, *L' antique Sagesse d'Israël. Études sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements* (Études bibliques. Nouvelle serie 68), Paris 2015.

¹⁵ Vgl. *Gerd Theißen*, *Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu*, in: Dieter Sänger – Ulrich Mell (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 427–455.

¹⁶ Vgl. *Markus Witte* (Hg.), *Gerechtigkeit* (Themen der Theologie 6), Tübingen 2012.

¹⁷ Vgl. *Friedrich Avemarie*, *Erlösungshoffnung und Lebensgestaltung nach dem Neuen Testament* (2013), in: ders., *Neues Testament und rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Jörg Frey und Angelika Standhartinger (WUNT 316), Tübingen 2013, 857–875.

bindet, so wie die Heiligung den tiefsten Sinn der Schöpfung realisiert. Gerechtigkeit führt zur Heiligung, weil sie die Sünde verwindet und die Heiligkeit Gottes wirken lässt, so wie Heiligung Gottes Gerechtigkeit realisiert, da sie nicht willkürlich erfolgt, sondern Gottes Heilswillen entspricht. Die Heiligung vollendet sich in der Erlösung, weil sie in der Einigung mit dem heiligen Gott besteht, so wie umgekehrt die Erlösung, die Befreiung von der Sünde wie vom Tod, die Heiligung der Menschen bedeutet, ihre Prägung durch Gott selbst. Alle Begriffe sind personalisiert, weil sie nicht Ideen bezeichnen, sondern Beziehungen qualifizieren, die von Gott selbst gestiftet und mit Leben erfüllt werden. Jesus Christus verkörpert Gottes Weisheit wie Gottes Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, weil er, der aufgeweckte Gekreuzigte, kein Funktionär Gottes ist, sondern Gott selbst in seiner rettenden Macht verkörpert, als menschlicher Sohn Gottes. Das einleitende „in Christus“ bringt diese Beziehung auf den Punkt: Jesus, Gottes Weisheit, seine Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, umarmt diejenigen, die an ihn glauben, so dass sie in seiner Liebe leben.

In 1 Kor 6,11 wird das, was in 1 Kor 1,30 christologisch grundgelegt ist, soteriologisch aufgeschlossen. In einem Kontext, da Paulus für die Verbindung von Sexualität und Ethos plädiert, schreibt er: „Ihr seid aber abgewaschen worden, ihr seid aber geheiligt worden (ἡγιασθητε), ihr seid aber gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes.“ Das Abwaschen bezieht sich auf die Vergebung der Sünden, die grundlegend in der Taufe geschehen ist.¹⁸ Die Heiligung ist hier nicht als Konsequenz der Rechtfertigung eingeführt, sondern der Sündenvergebung angelegt, die zur Verbindung mit Gott passt und zur Rechtfertigung führt; auch die Heiligung ist bereits geschehen, weil Paulus hier die Grundlegung, nicht die Entwicklung fokussiert. Ähnlich ist die Zeitstruktur der Rechtfertigungsaussage; Paulus formuliert auch hier im Aorist: Mit der Taufe ist sie in der Heiligung geschehen – durch die Vergebung der Sünden und die Verbindung mit Jesus Christus. Ab-

¹⁸ Vgl. *David Hellholm*, Vorgeformte Tauftraditionen und deren Benutzung in den Paulusbriefen, in: ders. u. a. (Hg.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity/Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (BZNW 176/1), Berlin 2011, I 415–495.

waschung, Heiligung und Rechtfertigung geschehen durch Gott; sie geschehen „im Namen Jesu“, d. h. in seiner Vollmacht; sie vollziehen sich durch den Heiligen Geist, der Gottes Lebenskraft ist und die Menschen in ihrem Herzen verwandelt. Die Passung zu 1 Kor 1,30 ist offenkundig. Sie spricht dafür, dass der Apostel ein christologisch-soteriologisches Konzept hat, das er aus Traditionen bildet, aber so aktualisiert, dass er neue Zusammenhänge stiftet und neue Konkretisierungen vorschlägt. Die Sexualethik gehört für Paulus zur Heiligung, auch wenn seine Vorstellungen von sexuellen Praktiken, die abscheulich und angemessen seien, höchst zeitbedingt sind und die Heiligung nicht auf Sexualethik reduziert werden kann.

3.2 Die anthropologische Explikation im Römerbrief

Im Römerbrief baut Paulus den Ansatz, den die Korintherbriefe markieren, rechtfertigungstheologisch aus¹⁹, nicht nur auf das 6. Gebot bezogen, sondern umfassend, aber bezeichnenderweise wieder bei den körperlichen, also den sozialen Dimensionen der Anthropologie ansetzend (vgl. 1 Kor 6,13.15.19), weil es um das Alltagsleben, um die Beziehungen, um die Arbeit, um die täglichen Kontakte geht: „So wie ihr eure Glieder der Unreinheit als Sklaven dargeboten habt und der Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, so bietet jetzt eure Glieder als Sklaven der Gerechtigkeit zur Heiligung (εἰς ἁγιασμόν)“ (Röm 6,19). Der Schwarz-Weiß-Kontrast zeichnet das Drama der Konversion nach, wobei Paulus zu zeigen bestrebt ist, dass die Gnade Gottes nicht etwa ethisches Laissez-faire begründet, sondern im Gegenteil ethisches Engagement, damit die Sünde keine Angriffsfläche findet (vgl. Röm 6,1.15). Gegen „Heiligung“ stehen „Unreinheit“ und „Ungesetzlichkeit“; beides zeigt, dass Paulus nicht im mindesten an eine Abwertung der Tora denkt, sondern im Gegenteil den Dienst der Gerechtigkeit sowohl als Verwirklichung von Reinheit als auch als Erfüllung des Gesetzes deutet. Beides zeigt aber auch, dass er Reinheit soteriologisch deutet, ebenso wie die Erfüllung des Gesetzes – und dass in dieser Soteriologie das Ethos der Agape wirkt.

¹⁹ Vgl. *David J. Southall*, *Rediscovering righteousness in Romans. Personified dikaiosynē within metaphoric and narratorial settings* (WUNT II/240), Tübingen 2008.

Paulus spielt mit der Dialektik von Freiheit und Sklaverei, weil er sich weder ein autarkes Leben vorstellen kann noch Ataraxie als Ideal zu erkennen vermag, sondern Menschen immer in Beziehungen zu anderen Menschen, aber auch zu Mächten sieht, die nicht ihr Schicksal bestimmen, aber ihr Leben beherrschen. Die Grundalternativen sind Gott oder Abgott, Gerechtigkeit oder Sünde, Gut oder Böse.²⁰ Die Mächte sind nicht gleichwertig, sondern radikal unterschieden, weil Paulus kein dualistischer Denker, sondern ein christologischer Monotheist ist. Entscheidend ist für ihn der Nachweis, dass aus der Gnade der Rechtfertigung der Dienst der Gerechtigkeit folgt, nicht aber ein Dienst an der Ungerechtigkeit. Aus diesem Grund klärt Paulus auch, dass zwar „Werke des Gesetzes“, die mit Vertrauen auf seine Heilsbedeutung getan werden, nicht rechtfertigen können (Röm 3,28), weil der Abgrund der Sünde wie der Gipfel der Gnade unendlich tiefer und höher sind als alles, was Menschen befürchten oder erträumen, anstellen oder vermeiden und erreichen können. Der Dienst der Gerechtigkeit führt zur Heiligung, die nicht als Zustand, sondern als Prozess verstanden wird: Sie ist immer Ziel, so sehr sie bereits Realität ist, weil sie die Verbindung mit dem heiligen Gott meint, der immer unendlich größer ist als jeder Glaube.

In der Fortsetzung seiner dialektischen Theologie der Freiheit²¹ entwickelt Paulus die Paradoxie von Freiheit und Bindung, die sich theozentrisch aufbaut und auflöst²²: „Jetzt aber, befreit von der Sünde, seid ihr zu Gottes Knechten geworden und habt eure Frucht zur Heiligung (εἰς ἁγιασμόν), aber am Ende ewiges Leben“ (Röm 6,22). Die Befreiung von der Sünde ist für Paulus das Heilswerk Jesu Christi, durch seinen Tod und seine Auferweckung (vgl. Röm 8,31–39); die Befreiung ist in der Taufe erfolgt (Röm 6,3f.), die dem Glauben entspricht (Röm 3,24f.). Die Konsequenz dieser Befreiung ist eine neue Bindung, aber an Gott, in deren Dienst die

²⁰ Vgl. *Udo Schnelle*, Die kosmische Auseinandersetzung zwischen Christus und der Sünde nach dem Römerbrief, in: Heike Omerzu/Eckart David Schmidt (Hg.), *Petrus und Paulus. Geschichte – Theologie – Rezeption. Festschrift für Friedrich-Wilhelm Horn* (ABG 48), Leipzig 2016, 79–100.

²¹ Vgl. *Robert Vorholt*, Freiheit in Christus. Eine Skizze zur paulinischen Theologie, in: Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene* (QD 284), Freiburg i. Br. 2018, 121–146.

²² Vgl. *Jean-Sébastien Viard*, Obéissance ou liberté? Redécouverte structurelle de Rm 6,15–23, in: *Science et esprit* 54 (2002) 351–366.

Gläubigen stehen; dieses Argument hat Paulus im gesamten Kapitel des Briefes begründet: Rechtfertigung ist Partizipation an der Gerechtigkeit Gottes. In Röm 6,22 schaut Paulus auf die definitive Vergangenheit der Gläubigen zurück, den Beginn ihres neuen Weges in Christus, auf die Abkehr vom Bisherigen, das antithetisch gegenübergestellt ist (Röm 6,20f.). Aber der Blick des Apostels reicht weiter: zu den heilstiftenden Wirkungen der Wende. Zuerst formuliert er präsentisch-, dann futurisch-eschatologisch. Das „Ende“ und zugleich das Ziel (τέλος) ist das „ewige Leben“, das der Apostel nicht ausmalt, aber als Inbegriff der Vollendung vor Augen stellt und vom Ende des Todes absetzt, auf das diejenigen zugehen, die sich der Ungerechtigkeit verschreiben (Röm 6,21). Auf dem Weg zum ewigen Leben geschieht die „Heiligung“. Sie prägt das Leben derer, die durch ihren Glauben die Sünde hinter sich gelassen und den Dienst Gottes angetreten haben. Genauer: Sie ist immer die Zukunft, solange sie unterwegs sind. Die paulinische Formulierung ist komplex: Es gibt eine „Frucht“, die immer zugleich Wirkung des eigenen Verhaltens in der Spannung von Freiheit und Knechtschaft ist (vgl. Röm 6,21), und Geschenk Gottes an diejenigen, die ihm glauben (vgl. Gal 5,22). Diese „Frucht“ führt zur „Heiligung“. Paulus denkt sie wie in Vers 19 prozesshaft, als Teilhabe am ewigen Leben Gottes selbst: Sie ist Ziel, wo sie Weg ist und Weg, wo sie Ziel ist; denn sie nimmt Teil am Gottsein Gottes selbst.

Heiligung ist in Röm 6 ein Akt der Freiheit – die Gott selbst schenkt und fördert. Die „Heiligung“ ist ein Prozess, in dem der Glaube seine Form des Lebens findet. Dies hat Paulus, ohne explizite Rechtfertigungstheologie auch im Ersten Thessalonicherbrief zum Ausdruck gebracht (1 Thess 3,12f.; 4,1–8). Während er sich aber dort auf die Ermutigung hat konzentrieren können, dass die Gemeindemitglieder ihre guten Ansätze weiterentwickeln, muss sich der Römerbrief mit Einwänden gegen die paulinische Theologie auseinandersetzen, die Ethik zu unterschätzen, und mit Kontrasterfahrungen rechnen, die sich bei den Christen in Rom und anderswo eingestellt haben. Deshalb ist der Kampf um Gerechtigkeit betont. Paulus verzichtet in Röm 6 auf eine Konkretion der Heiligung in wichtigen Handlungsfeldern (die er dann ab Röm 12,1 vorstellen wird), hat aber die Körperlichkeit des christlichen Lebens, die ihn nach 1 Thess 4 vor allem sexualethisch zu interessieren scheint, klar vor Augen, wenn er von den Gliedern des Leibes spricht, die zu Mit-

teln im Einsatz für Gerechtigkeit werden sollen (Röm 6,19). Das Augenmerk liegt allerdings darauf, die Richtung vorzuzeichnen, in der sich die Heiligung ereignet: Sie ist einerseits Dienst für Gott, andererseits Einsatz für Gerechtigkeit. Beides gehört, wie immer bei Paulus, zusammen. Im Begriff der Heiligung ist erfasst, dass Gott selbst die Verbindung stiftet und mit seinem Geist erfüllt.

3.3 Heiligung als biblischer Leitbegriff in der ökumenischen Bewegung

Heiligkeit ist für Paulus in erster Linie nicht eine ethische, sondern eine soteriologische und ekklesiale Kategorie. Heilig ist, wer von Gott aus der Welt der Sünde und des Todes in sein Volk berufen worden ist, wie es im Heiligkeitsgesetz der Tora vorgegeben ist (vgl. Lev 19) – nur dass der Völkerapostel dafür eintritt, dass Heiden auch ohne die Beschneidung, nämlich durch die Taufe, Vollmitglieder sind. Heiligkeit zeigt sich in einem Ethos, weil der Glaube das Leben prägt; das Ethos konditioniert die Heiligung nicht, sondern konkretisiert sie. Durch die Kategorie der Heiligung wird klar, dass die personalisierte Soteriologie nicht individualistisch verengt, sondern ekklesial aufgeschlossen ist.²³ Sie ist im Kern soteriologisch bestimmt, aber eben deshalb ethisch und ekklesiologisch vernetzt.

Von „Heiligung“ wird in der Antike, jüdisch, heidnisch und christlich, dort gesprochen, wo eine bestimmte Nähe zwischen Göttlichem und Weltlichem entsteht, so dass es zur Beeinflussung, zur Prägung und Verwandlung durch Berührung kommt und nicht das Sakrale profaniert, sondern das Profane sakralisiert wird.²⁴ Der Kult

²³ Der Methodismus ist für diese Seite des Heilsgeschehens sehr aufgeschlossen, auch ökumenisch; vgl. *Walter Klaiber – Manfred Marquardt*, *Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*. Göttingen 2006.

²⁴ Vgl. zur Religionsphänomenologie *Mircea Eliade*; *Traite d'histoire des religions*, Paris 1949; *Le sacré et le profane*, Paris 1965; zur Religionssoziologie *Martyn Smith*, *Religion, Culture and Sacred Space*, New York 2008; zur Religionsgeschichtlich *Susan E. Alcock*, *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greek*, Oxford 1994, zur Religionsgeographie *David Martin*, *Sacred History and Sacred Geography. Spiritual Journeys in Time and Space*, Vancouver 2008; zur Architekturgeschichte *Jeanne Haldren Kilde*, *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*, Oxford 2008.

ist der typische Ort der Heiligung, das Ethos nicht unbedingt seine Konsequenz, sondern nur, wenn die Gottheit Ansprüche auf die Lebensgestaltung Einzelner oder der Gemeinschaft erhebt. Heiligung kann Segnung und Weihe sein, aber auch Opfer und Wandlung. Sie vollzieht sich symbolisch und metaphorisch als Bewegung, sei es rituell, sei es existentiell. Der eine Aspekt ist die Distanzierung vom Alltäglichen, vom Vergänglichen, Sündigen, Tödlichen, der andere das Eingehen ins Unvergängliche, Ewige, Göttliche. Heiligung wäre danach in ihrer höchsten Form Divinisierung: von Gott her Erfüllung mit seinem Leben, auf Gott hin Übereignung des eigenen Lebens und Hineinnahme ins göttliche Leben.

In der Bibel Israels wird Heiligkeit zu einer Grundkategorie nicht nur Gottes, sondern auch seines Volkes und nicht nur des Kultes, sondern auch des Lebens.²⁵ Dies ist eine Konsequenz des Monotheismus. Freilich wirft es zugleich die Frage auf, ob der biblische Monotheismus mit seiner Fundamentalunterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung eine solche Einigung von Gott und Mensch erlaubt, ohne die Einzigkeit Gottes zu tangieren. Gleichzeitig kann nur der Monotheismus die denkbar größte Hoffnung begründen, dass Menschen am Leben Gottes selbst Anteil gewinnen können, weil Gott ihnen diese Teilhabe aus reiner Liebe gewährt.

Hier ist die biblische Theologie engagiert, alt- wie neutestamentlich. Die urchristliche Antwort des Glaubens wird mit Verweis auf Jesus gegeben, der Mensch geworden ist, damit die Menschen zu Gott finden. „Heiligung“ und „Heiligkeit“ markieren genau die Schnittstelle einer unmöglichen Verbindung, die größte Möglichkeiten generiert. Die ökumenische Debatte setzt dieses Zeugnis voraus – kann es aber nicht nur als Voraussetzung stehen lassen, sondern muss es sich erschließen, um es nicht als Selbstverständlichkeit abzutun, sondern als Basis ihres gemeinsamen Nachdenkens über die Heilsverheißung des Evangeliums zu gewinnen.

Die „Gemeinsame Erklärung“ streift das Motiv der Heiligung nur (GER 9; vgl. 22). Zum Abschnitt 4.3 („Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade“) heißt es in einem Quellentext, der angeführt wird: „Als Lutheraner halten wir fest an der Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung, von Glaube und Werken, die jedoch

²⁵ Vgl. *Binjamin Ze'ev Kedar/R. J. Zwi Werblowski* (Hg.), *Sacred Space. Shrine, City, Land*. FS Joshua Prawer, New York 1998.

keine Scheidung bedeutet.²⁶ Entscheidend wäre aber, den Zusammenhang zu bestimmen – was mit Paulus gelingen sollte und im ökumenischen Dialog (nicht nur) mit dem Methodismus eine besondere Chance hat. Selbstverständlich wird die Rechtfertigung nicht vom Verhalten der Menschen abhängig gemacht, sondern fußt auf Gottes Gnade; aber sie geschieht doch auch nicht unabhängig von dem, was Menschen getan und einander angetan haben, sondern führt durch das Gericht hindurch zur Vergebung und Veröhnung, die sich anthropologisch und ethisch konkretisiert – so wenig Heiligung, paulinisch verstanden, etwas mit dem Heilsvertrauen auf Werke des Gesetzes zu tun hätte oder auf Ethik zu reduzieren wäre. In der Erklärung von Notre Dame (2018) wird der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung als gemeinsames Zeugnis aller fünf Unterzeichnerinnen bekräftigt.

4. Rechtfertigung und Bundestreue: Eine paulinische Perspektive zur sozialen Soteriologie

Die biblische Theologie des Bundes, die Rechtfertigung und Gerechtigkeit vermittelt, hat eine ethische Dimension – aber weit mehr als das. Sie betrifft grundlegend das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk. So lässt sich auch der Beitrag der Reformierten zur Weiterentwicklung des ökumenischen Konsenses keineswegs nur auf die Bedeutung der Ethik für den Glauben und die Rechtfertigung reduzieren.²⁷ Aber weil der Bund, biblisch verstanden, eine asymmetrische Reziprozität begründet²⁸, die von Gott gestiftet und am Leben

²⁶ Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (13. September 1991), in: Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, hg. v. der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (AKf), dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Göttingen 1993, 57–160, hier: 89,6–8.

²⁷ Umfassende Perspektiven der Soteriologie öffnet *Michael Beintker*, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, Tübingen 1998.

²⁸ Die einseitige Setzung des Bundes durch Gott betont demgegenüber *Ernst*

erhalten, von menschlicher Seite aber – mit Gottes Hilfe – angenommen und verwirklicht wird, mitten in den Dramen menschlicher Untreue und göttlicher Treue, spielt auch der menschliche Faktor im sozialen Kontext eine Rolle: die Antwort auf Gott, die Gestaltung der sozialen Beziehungen, die Wirkung der Glaubensgemeinschaft auf die Umwelt. In der reformierten Theologie wird insbesondere der sozialpolitische und sozialetische Impetus stark gemacht, nicht im Sinne einer Moralisierung des Evangeliums oder einer Marginalisierung der Individualethik, wohl aber im Interesse, die gesellschaftliche Veränderungskraft des Glaubens freizusetzen. Mit der Bundestheologie ist schon von Johannes Calvin her der Zusammenhang der beiden Testamente und die Einheit des Heilswillens Gottes stärker betont worden als in der typisch lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium (die sich nicht auf das Verhältnis der beiden Testamente zueinander bezieht, aber doch die Krise des Lebens am Gesetz und die Hoffnung des Lebens am Evangelium festmacht, das heilsdramatisch das Gesetz aufhebt).

In der „Gemeinsamen Erklärung“ fehlt das theologische Stichwort „Bund“. Das zeigt eine der Lücken in der Rekapitulation der biblischen Botschaft, die in der Erklärung Platz gefunden haben; es entspricht der Ausklammerung ekklesiologischer Fragen und der Nichtberücksichtigung des jüdisch-christlichen Dialoges.²⁹

Neben dem Hebräerbrief³⁰ ist die Bundestheologie bei Paulus besonders ausgeführt. Sie öffnet zwei Perspektiven, die rechtfertigungstheologisch relevant sind: die Theologie Israels, die sich in der Bundestreue Gottes durch das Nein der meisten Juden zu Jesus hindurch der eschatologischen Vollendung öffnet (Röm 9–11; vgl. Gal 4,21–31), und die Theologie der Freiheit, die sich in solidari-

Kutsch, Neues Testament, Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1979. Die Debatte wird nach wie vor lebhaft geführt; vgl. *Marianna Otto*, Der Begriff berit in der jüngeren alttestamentlichen Forschung. Aspekte der Forschungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der semantischen Fragestellung bei Ernst Kutsch (EHS 23.803), Frankfurt a. M. 2005.

²⁹ Vgl. *Joseph Sievers*, Die Gemeinsame Lutherisch-Katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre und die christlich-jüdischen Beziehungen?, in: *Kirche und Israel* 33 (2018) 16–23.

³⁰ Vgl. *Knut Backhaus*, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbrieves im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA 29), Münster 1996.

scher Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Neuen Bundes verwirklicht (2 Kor 3,6–17).³¹

4.1 Die Treue zum Bund mit Israel und die Erfüllung der Segensverheißung für die Völker

In seinem langen Traktat über Israel (Röm 9–11), der früher als Exkurs gelesen wurde, heute aber als wichtiger Baustein in der Theologie der Gerechtigkeit (Röm 1,16f.) gesehen wird, begründet Paulus, weshalb Gott „ganz Israel retten“ wird (Röm 11,26), auch wenn die große Mehrheit der Juden Jesus nicht als Messias bekennt, sondern ablehnt, aus „Eifer für Gott“, dem die rechte Erkenntnis des Glaubens fehle (Röm 10,2).³² Mit „ganz Israel“ meint er nicht nur die Generation derer, die bei der Parusie noch leben werden und sich am Ende zu Jesus Christus bekennen möchten, sondern das gesamte Volk von Anbeginn bis in alle Ewigkeit hinein: alle, die Gott in sein Volk Israel berufen hat.

Das entscheidende Argument lautet: „Gott reut seine Gnade und Berufung nicht“ (Röm 11,29). Es ist die Gnade der Erwählung Israels und die Berufung zu eigenen Sendung inmitten der Völker. Gnade und Berufung machen den Bund aus, den Gott Israel gewährt und den Israel annehmen soll. Am Anfang und Ende der Israel-Kapitel argumentiert Paulus dezidiert bundestheologisch. Die Bundestheologie ist das theologische Rückgrat des Passus.

In Röm 9,4–5 listet Paulus die Vorzüge Israels auf, die das Volk Gottes seiner Erwählung verdankt: „Sie sind Israeliten, ihrer sind die Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Bünde und die Gesetzgebungen und die Liturgien und die Verheißungen; ihrer sind die Väter und von ihnen stammt der Christus dem Fleische nach ab“ (Röm 9,4f.). Der Apostel wird zeigen, dass all dies nicht etwa Privilegien sind, mit denen die Juden, die nicht an Jesus glauben, nichts

³¹ Vgl. *Wolfgang Kraus*, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Ökumenisch-eklesiologische Aspekte der New Perspective on Paul, in: Michael Bachmann (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005, 329–347.

³² Zur Auslegung vgl. *Th. Söding*, Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israel-Theologie in Röm 9–11, in: *Communio* 39 (2010) 382–417.

anzufangen wüssten, so dass sie ihrer verlustig gingen und durch ein anderes Volk, die Kirche, ersetzt würden, wie die Verse leider oft gedeutet worden sind; der Apostel will vielmehr zeigen, dass Gott mit diesen Aktionen einen definitiven Anfang gesetzt und immer erneuert hat, der stets neu die Zukunft öffnet; sowohl die des Kommens des Messias als auch die des Dramas, dass ein Nein zu Jesus doch von einem Ja Gottes zu seinem Volk unterfangen wird. Dies folgt aus dem persönlichen Auftakt: dass Paulus erklärt, lieber selbst „verflucht“ zu werden, damit nur sein Volk das Heil Gottes erlangt – so wie er etwas später erklärt, von Gott die Rettung seines Volkes zu erfliehen (Röm 10,1), in der gläubigen Zuversicht, erhört zu werden. Der theologische Grund für die Heilzuversicht, die bereits in Röm 9,4–5 anklingt, ist aber der Bund selbst: Er ist von Gott gestiftet; deshalb steht er nicht unter Vorbehalt, auch wenn es auf menschlicher Seite immer wieder Untreue gibt.³³

Dieses Argument wird aufgegriffen, wenn Paulus am Ende seines Gedankengangs von Jes 59,20f. aus eine Zitatenskollage entwickelt, die seine Überzeugung von der Rettung ganz Israels trägt: „Es wird vom Zion der Retter kommen, der alle Gottlosigkeit von Jakob abwenden wird; und dies wird der Bund bei mir für sie sein, wenn ich ihre Sünden wegnehme“ (Röm 11,26–27). Paulus hat die Parusie vor Augen, die mit der Wiederkunft des Messias – seiner Glaubensüberzeugung nach: Jesus – zur Vollendung des Heils wird. Der Sache nach klingt Jer 31,31–34 an, die Verheißung des Neuen Bundes, dass Gott selbst seinem Volk sein Gesetz ins Herz schreiben wird, damit es nicht als Fremd-, sondern als Selbstbestimmung wirkt.³⁴ Der Bund, von dem Paulus hier schreibt, ist ein eschatologischer, d. h. ein radikal erneuerter Bund: genau der, den Paulus mit dem Plural beim Auftakt (in Röm 9,4) im Blick hatte – unter dem Aspekt eines stetig neuen Anfangs. Freilich ist hier der Aspekt, dass der Bund nicht mehr erneuert zu werden braucht, sondern in eschatologischer Neuheit beginnt – so dass alle Bundesschlüsse in diesem Bundeschluss kulminieren.

³³ Das ist die (vielfach verkannte) Pointe von *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: *Communio* 47 (2018) 387–406.

³⁴ Vgl. *Georg Fischer*, Jeremia 26–52 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 172–176.

Die eschatologisch-neue Bundesstiftung besteht in der ultimativen Vergebung der Sünden. Paulus denkt nicht an eine spezielle Schuld der Juden, sondern lehrt, dass alle Menschen der Vergebung bedürfen, ob sie Juden oder Heiden sind (Röm 3,18 – 3,20). In der Fortsetzung wird Paulus diesen Punkt noch einmal anscharfen (Röm 11,32) – auch damit sich nicht etwa die Heidenchristen über die Juden und die Judenchristen erheben (Röm 11,13–24). Sünde ist für Paulus sowohl die konkrete Übertretung des Gesetzes Gottes, für das Menschen Verantwortung zu übernehmen haben, als auch die unheilvolle Macht des Todes, die sich durch das menschliche Fehlverhalten und seine negativen Folgen aufbaut – und die dunkle Verbindung zwischen beidem: die Gier, wie Gott sein zu wollen, um eine eigene Welt zu erschaffen, sogar mit Berufung auf Gott und sein heiliges Gesetz (Röm 7).

Mit der Sündenvergebung ist der Ernstfall der Rechtfertigung gegeben. Auch nach dem Römerbrief ist sie an den Glauben gebunden (Röm 3,21–31). Dieser Glaube ist untrennbar mit dem Bekenntnis zu Jesus als Christus verbunden (Röm 10,9–10). Aber diese Verbindung ist nicht exklusiv, sondern positiv. Paulus findet den rechtfertigenden Glauben bereits bei Abraham, insofern er an den toten-erweckenden Gott glaubt (Röm 4); Abraham ist der Vater aller Gläubigen. Die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels beweist, dass nach Paulus Gott nicht so durch den Christusglauben rechtfertigt, dass er nicht auch anders retten könnte: Das gehört zur Erkenntnis des Glaubens. Die Universalität des Heilswillens Gottes, für die Paulus steht (vgl. 2 Kor 5,14–15), ließe sich anders nicht denken.

In der Perspektive von Röm 9–11 liegt, bundestheologisch begründet, die Solidarität der Kirche mit Israel, die tausendfach in ihr Gegenteil verkehrt worden ist, auch mit Verweis auf Paulus und die Rechtfertigungslehre³⁵. Für Paulus ist aufgrund der Bundestreue Gottes klar, dass Israel Zukunft hat, unabhängig von der Kirche,

³⁵ Geschönt in: Die Reformation und die Juden. Eine Orientierung. Erstellt im Auftrag des Wissenschaftlichen Beirates zum Reformationsjubiläum 2017 von Dorothea Wendebourg/Ingolf Dalferth/Thomas Kaufmann, Wittenberg 2014. Belastet wird in dieser Schrift der mittelalterliche Antijudaismus, den angeblich der junge Luther überwunden habe, bevor sich der alte Luther wieder in das alte Fahrwasser begeben habe; die enormen Verschärfungen des Antijudaismus durch den reformatorischen Aufbruch und die katholischen Reaktionen werden ausgeblendet.

und dass die Gläubigen, die sich für Jesus Christus entscheiden, Juden wie Heiden, anerkennen müssen, dass Gott die Juden, die nicht an Jesus glauben, aufgrund seiner Gerechtigkeit, die sich in seiner Bundestreue zeigt, retten wird – nicht ohne den Retter, den Israel selbst vom Zion erwartet und von dem Paulus überzeugt ist, dass er kein anderer als Jesus sei. Ohne diese Treue zu Israel gäbe es auch keinen Segen für die Völker, weil Gott Abraham seinen Eid geschworen hat und ihn nicht an der Hoffnungsgeschichte Israels vorbei verwirklicht, sondern durch sie hindurch (Röm 4).

4.2 Die Freiheit des Geistes in der Herrlichkeit des Neuen Bundes

Im Zweiten Korintherbrief (2 Kor 3,6–17) legt Paulus einen Höhepunkt der Mosegeschichte aus: die Erscheinung Gottes vor Mose auf dem Berg Sinai (Ex 34).³⁶ Der größere Kontext ist die Verteidigung seines Aposteldienstes, dessen Ethos und Botschaft in Korinth, einer von Paulus selbst gegründeten Gemeinde, nicht (mehr) verstanden wurden (vgl. 2 Kor 3,4f. – 3,18 – 4,6). Der Fokus der Bundestheologie liegt hier auf der Reflexion des ekklesialen Selbstbewusstseins, das sich den Gläubigen erschließen soll. Unabhängig von der Frage, wie stark die Heilsnotwendigkeit des Gesetzesgehorsams als antipaulinische Option markiert worden ist, und auch unabhängig von der Frage, ob Paulus in dem Passus einen traditionellen Midrasch aufgreift oder nicht³⁷, ist klar, dass die Bundestheologie immer eine Israeltheologie braucht, um ekklesiologisch und anthropologisch aussagekräftig zu sein.

Den entscheidenden Passus beginnt Paulus mit der Formulierung seines Themas, das in der Dialektik der Freiheit besteht: Er sieht eine Antithese von Buchstabe und Geist, die durch die Schrift selbst geprägt ist: Der Buchstabe fesselt; der Geist befreit (2 Kor 3,6). Das Argumentationsziel ist die Pointe, dass eine Synthese von Christus und Geist besteht, in der die Freiheit verwirklicht wird (2 Kor 3,17). Die Verbindung zwischen der einleitenden Antithese und der auslei-

³⁶ Vgl. *Christoph Dohmen*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 352–378.

³⁷ Zu allen exegetischen Fragen vgl. eingehend *Thomas Schmeller*, *Der Zweite Brief an die Korinther I* (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2010, 183–232 (mit einer anderen Strukturierung).

tenden Synthese stellt Paulus in zwei Schritten her. Zuerst schreibt er von der Herrlichkeit des Alten Bundes, die von der Herrlichkeit des Neuen Bundes noch überstrahlt wird (2 Kor 3,7–11). Dann legt er dar, wie sich durch den Dienst an Christus die Freiheit verwirklicht, während der großartige Dienst, den Mose verrichtet hat, im Schatten des Todes gestanden hat, weil das Gesetz die Sünde nur verurteilt, nicht aber den Sünder retten kann.

2 Kor 3,6 arbeitet mit einer Sentenz, die den Unterschied zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und dem Geist des Evangeliums herausarbeiten soll. Der Buchstabe des Gesetzes tötet, insofern das Gesetz die Sünder verurteilt. Jede Sünde zerstört Leben und führt deshalb zum Tod. Denn auch in den kleinen Vergehen bricht die Ur-sünde Adams auf, sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5; vgl. Röm 5,12–21; 7,7–10), also das eigene Menschsein leugnen zu wollen: „Der Sold der Sünde ist der Tod“ (Röm 6,23). Mit dieser Konsequenz wird nicht etwa die menschliche Todesstrafe gerechtfertigt (vgl. Röm 12,19 – Dtn 32,35.41), sondern im Gegenteil Gott, der Richter, als Herr des Lebens bekannt. Umgekehrt übt der Tod seine teuflische Unheilsherrschaft gerade dadurch aus, dass er zur Sünde verleitet: „Der Stachel des Todes ist die Sünde“ (1 Kor 15,56a). Das Gesetz ist nach Paulus nicht gegeben, die Macht der Sünde zu brechen, sondern aufzuzeigen (Gal 3,19.25; Röm 5,21f.). Es kann der Sünde nichts entgegensetzen, sondern wird von ihr beherrscht (Röm 7,7ff.). Insofern gilt: „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz“ (1 Kor 15,56b). Dass der Buchstabe tötet, zeigt seine Heiligkeit und Macht; denn es ist ja Gottes gerechtes Urteil, das vom Gesetz vollstreckt wird. Aber bleibt es bei einer buchstäblichen Lektüre, wird verkannt, was das Gesetz nach Gottes Willen ist: nicht die rettende Macht Gottes selbst, sondern nicht mehr und nicht weniger als ein Medium seines Heilshandelns.³⁸

Das Gesetz ist für Paulus (wie für das Judentum seiner Zeit) freilich nicht nur Buchstabe, sondern auch geschriebenes Wort Gottes, lebendige Verheißung und ethische Wegweisung. Deshalb wird das Gesetz vom Evangelium nicht abgelöst, sondern erfüllt – so wie die Rettung nicht am Gericht vorbei, sondern durch das Gericht hindurch erfolgt.

³⁸ Vgl. *Eckhard Nordhofen*, *Corpora*. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg i. Br. 2016.

Der Geist des Evangeliums macht lebendig, weil Christus die Sünder rettet. Das Pneuma ist Gottes Schöpfergeist, der in der Verkündigung des Evangeliums wirksam und im Herzen der Gläubigen wie in der Gemeinschaft der Kirche lebendig ist. Dass vom Evangelium, vom Glauben und von der Ekklesia die Rede ist, ergibt sich aus 2 Kor 3,18–4,6. Dort entfaltet Paulus seine Bundestheologie der Freiheit unter dem Aspekt, dass im Angesicht Jesu Christi Selbstbewusstsein entsteht. Wer glaubt, weiß sich von Gott mit den Augen Jesu angeschaut und dadurch zum Leben erweckt: einem Leben, das definitiv durch Gottes Liebe bestimmt ist. Das Leben, das der Geist verleiht, ist das ewige Leben, das sich jetzt schon als Leben „in Christus“ zeigt.

Das dialektische Gegenstück zur einleitenden Antithese, 2 Kor 3,17, ist paulinisch pointiert, um die Freiheit der Christen auf das Wirken des Geistes zurückzuführen. Der Kyrios, dessen Geist gegenwärtig wirkt, ist hier nicht Gott (wie in Joh 4,24)³⁹, sondern der aufgestandene Jesus Christus (wie in 1 Kor 15,45). Kyrios und Pneuma werden insofern identifiziert, als sie darin eins sind, dass sie beide in neuschöpferischer Kraft die gläubigen Menschen befreien. Die Freiheit, von der Paulus redet, ist die von Sünde und Tod (2 Kor 3,7–16); sie ist erfüllt von der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus (2 Kor 4,38–4,6). Sie führt zum Freimut der Verkündigung und der religiösen Praxis, die von der Hoffnung lebt (2 Kor 3,12).

Spätestens durch Paulus ist die von Gott geschenkte Freiheit, die das Leben der Gläubigen in der Kirche und der Welt prägen soll, ein Megathema der Theologie, das weit in die Kulturgeschichte ausstrahlt. Paulus hat den Galaterbrief als Magna Charta christlicher Freiheit geschrieben (Gal 2,4f.), weil er die Rechtfertigung der Gläubigen als Erlösung von der Sünde und darin als Wirkung der Gnade Gottes gesehen hat, die Menschen in der Liebe Christi zu sich selbst kommen lässt (Gal 2,19f.). Freiheit ist deshalb ein Heilsbegriff, erschlossen durch den Glauben, mit Leben erfüllt durch die Liebe (Gal 5,1.13). Paulus hat im Römerbrief die Freiheit der Kinder Gottes, die sich im Gottesdienst artikuliert, erstens durch eine Anthropologie ethischer Autonomie fundiert, die auf den Ruf des Gewissens setzt (Röm 2,15f.), zweitens durch einen expliziten Rekurs auf die Gerech-

³⁹ So aber *Margareta Maria Gruber*, Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefes 2 Kor 2,14–6,13 (FzB 89), Würzburg 1998, 255–253 (weil Ex 34 der Referenztext ist).

tigkeit ethisch vertieft (Röm 6,18.20) und drittens in eschatologischer Perspektive schöpfungstheologisch ausgeweitet, so dass die Gläubigen solidarisch mit aller Kreatur sind, deren Schrei nach Erlösung sie kraft des Geistes artikulieren können (Röm 8,14–26).

In der paulinischen Theologie hat die Freiheit ihren Ort (erstens) in der Anthropologie, weil die Erfahrung Gottes einen Menschen zu sich selbst bringt, (zweitens) in der Ekklesiologie, weil sowohl im Zusammenleben als auch im missionarischen Zeugnis die Gnade walten soll, und (drittens) in der Ethik, die Verantwortung vor Gott für andere begründet. Alle drei Aspekte passen genau zur Theologie des Bundes, die eine Matrix der paulinischen Rechtfertigungstheologie bildet.

4.3 Bund als biblischer Leitbegriff in der ökumenischen Bewegung

Der Bund muss als Leitbegriff in der ökumenischen Bewegung neu entdeckt werden, weil die Solidarität Einzelner mit der Gemeinschaft der Gläubigen vermittelt und für den Dienst in der Welt geöffnet wird. Die Rechtfertigungslehre sichert, dass Solidarität nicht als Voraussetzung, sondern als Konsequenz der Begnadigung gesehen wird; das Ethos und die Ekklesiologie der Solidarität sichert, dass die Rechtfertigung nicht nur heilsindividualistisch, sondern -universalistisch verstanden wird und einerseits die Ethik integriert, andererseits die Ekklesiologie.

Mit der Bundestheologie, die in der reformierten Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung“ zu Recht stark gemacht wird, klärt sich *erstens* die Israelthematik. Dass sie in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht aufgegriffen wird, ist eine Schwäche⁴⁰, die aber nicht die Gnadentheologie selbst betrifft, weil die persönliche und kollektive Verantwortung von Tätern mitnichten geleugnet wird, wenn ein ökumenischer Zugang zum protestantischen *sola gratia* und *sola fide* gesucht wird.⁴¹ Wohl aber hilft die Bundestheologie, den Problem-

⁴⁰ Überpointiert von *Karl-Heinz Menke*, Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenkirchlichen Konsens, in: *Catholica* (M) 63 (2009) 58–72.

⁴¹ Vgl. *Bernd Oberdorfer*, ‚Ohne uns?‘ Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: *Catholica* (M) 63 (2009) 73–80.

horizont der lutherisch-katholischen Kontroversen aus dem 16. Jahrhundert zu weiten: Es gibt nach Gottes Heilswillen einen eigenen Weg, den Israel mit den Juden geht, die nicht an Jesus glauben. Dieselbe Hoffnung, die sich im rechtfertigenden Glauben manifestiert, richtet sich auch auf die Rettung „ganz Israels“. Die eigene Berufung, die den Christusgläubigen an ihrer Überzeugung zuteilwird, wird im Dialog mit den Juden nur noch deutlicher – nicht im Gestus einer vermeintlichen Überlegenheit, sondern in der Haltung der Demut, an der es meistens gefehlt hat.

Mit der Bundestheologie kommt *zweitens* der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Rechtfertigung zur Sprache, den Paulus im Römerbrief entwickelt. Der wird, speziell im Luthertum, oft kritisch gesehen, weil die Gerechtigkeit Gottes bei Paulus anders als in der Philosophie bestimmt werde, wo sie als strafende Gerechtigkeit erscheine, während sie für den Apostel gerade die rettende Macht Gottes verbürge (Röm 1,16f.).⁴² Doch diese semantische Dichotomie überzeugt nicht. Paulus kommuniziert in einem offenen Feld, in dem er keine Sondersprache gegen die Philosophie aufbaut, sondern mit ihr im Diskurs steht. Rechtfertigung gibt es nicht ohne Gericht; gerechtfertigt wird der Sünder nicht wegen seiner Sünde, sondern aufgrund seines Glaubens; durch die Rechtfertigung wird ein Mensch der Mensch, der er nach Gottes Schöpfung und Berufung ist. Gott bezieht sich also in seiner Gerechtigkeit, wenn er aus Gnaden rechtfertigt, nicht nur auf sich selbst, auf seine Verheißung, seine Gerechtigkeit und seinen Heilswillen, sondern immer auch auf die Menschen, die er erschafft und anspricht, beruft und begnadet. Er erweist seine Gerechtigkeit, indem er Recht schafft, wo Unrecht herrscht: nicht nur durch eine gerechte Strafe, sondern mehr noch durch eine Versöhnung, die in den Dimensionen einer neuen Schöpfung (2 Kor 5,14–17) geschieht und erst in der eschatologischen Zukunft vollendet sein wird, aber bereits in der eschatologischen Gegenwart die Verhältnisse verändert.

Mit der Bundestheologie findet *drittens* die Theologie der Freiheit in der Rechtfertigungslehre ihren Ort. In der Theologie der Heiligung markiert die Freiheit den inneren Antrieb derer, die von Gott

⁴² Vgl. Verena Mätzke, Gerechtigkeit als „fromkeit“. Luthers Übersetzung von *iustitia Dei* und ihre Bedeutung für die Rechtfertigungslehre heute (Marburger Theologische Studien 118), Leipzig 2013.

geheiligt werden, das Gute zu tun, das sie erkennen. In der Theologie des Bundes werden die Beziehungen qualifiziert, in denen sich die Freiheit bewährt. Dominant ist die Beziehung zu Gott; ohne Freiheit wären die Menschen kein personales Gegenüber Gottes: Er schenkt sie ihnen so, dass sie sie als sie selbst annehmen und umsetzen können. In der Beziehung zu Gott wurzelt die Beziehung zu den anderen Gläubigen, die Gott in sein Volk gerufen und zu einer vielgliedrigen Einheit verbunden hat; die Bundesgerechtigkeit der Menschen zeigt sich in gemeinsamer Liturgie, gemeinsamer Lehre und gemeinsamer Praxis: Die Freiheit von der Sünde und vom Gott, die Gott gewährt, führt zur Praxis der Liebe, die dem Nächsten gibt, was ihm gebührt (Röm 13,8ff.; vgl. Gal 5,1–14). Der Bund hat aber biblisch-theologisch von Anfang an eine schöpferische- und geschichtstheologische Dimension; die Freiheit der Bundesmitglieder zeigt sich nicht darin, dass sie ihre Gemeinschaft abschotten, sondern darin, dass sie für andere da sind: in der missionarischen Einladung ebenso wie in der diakonischen Praxis: Die Freiheit verwirklicht sich als Bindung an alle, die unfrei sind und befreit werden sollen oder ihrerseits sich als Freie verstehen und gemeinsame Projekte nicht ablehnen.

In der „Gemeinsamen Erklärung“ wird die Freiheit einseitig bestimmt. Sie wird – nach einer kurzen Rekapitulation von Gal 6,1–13 (GER 9) – nur dort zum Thema⁴³, wo die Unmöglichkeit der Selbstrechtfertigung festgestellt wird: „Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin“ (GER 19). Gemeint ist: dass die Freiheit, die im sozialen Bereich bewährt wird, keine Ansprüche vor Gott begründet, keine Verdienste, die Gott belohnen müsste. Über diesen Punkt gibt es in der Tat keinen Dissens. Aber es fehlt eine positive Theologie der Freiheit, die dem paulinischen Denken entspricht und in der biblischen Überlieferung breit verankert ist. Die ökumenische Rezeption hat gezeigt, dass diese Schwachstelle kein Strukturproblem anzeigt, sondern sich aus der Konzentration auf die katholisch-lutherische Kontroverstheologie der Reformationszeit erklärt. Der reformierten

⁴³ Überdies wird bei den Quellen zu 4.5 von katholischer Seite *Dei verbum* 5 angeführt, freilich mit einem reichlich scholastisch gefärbten Glaubensbegriff, der die freie Zustimmung zum Wort Gottes betont, die mit Verstand gegeben wird. Der biblische Glaubensbegriff ist tiefer und reicher.

Weitung ist von katholischer wie von lutherischer Seite ebensowenig widersprochen worden wie der methodistischen. Beides wird durch das biblische Zeugnis gestützt. Die ökumenische Rezeption bringt mehr Bibel in die Rechtfertigungslehre und deshalb mehr Substanz in die Ökumene.

5. Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Eine paulinische Perspektive zur ekklesialen Soteriologie

Die anglikanische Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung ist sehr kurz ausgefallen, eher diplomatisch als diskursiv. Sie basiert aber auf einer eigenen Studie, *Salvation and the Church*, die 1986 von der Anglican–Roman Catholic International Commission verabschiedet worden ist.⁴⁴ Der ekklesiale Grundzug dieser Studie ist charakteristisch. In die internationale Ökumene bringt die Anglican Church immer wieder die Ekklesiologie ein, aber anders als Rom: ohne den Papst und den zentralistischen Zug; anders auch als die Orthodoxie: nicht auf die priesterliche Eucharistie konzentriert, vielmehr mit einem Sinn für Mediation und Kommunikation als Runder Tisch aller, die im Namen Jesu Christi Gemeinschaft bilden.

In der „Gemeinsamen Erklärung“ ist der Ausfall der Ekklesiologie ein Manko. Zwar hat die katholische Seite insofern recht gehabt, in der ominösen Anmerkung 9 ein Memorandum einzubauen, als die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre ein zwar notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium für die Einheit der Kirche ist.⁴⁵ Doch die große ekklesiale Bedeutung der Rechtfertigung und der gemeinsamen Rechtfertigungslehre ist bei weitem nicht ausgelotet. Einerseits ist die Rechtfertigung für Paulus *eo ipso* ein notwendig auch ekklesiales Geschehen⁴⁶, weil der Glaube seinen Ort in der

⁴⁴ *Salvation and the church. An agreed statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission, ARCIC II, London – Rome 1987.*

⁴⁵ Vgl. Ulrich Wilckens, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage, in: Th. Söding (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Die biblische Basis der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (QD 180)*, Freiburg i. Br. ²2001 (1999), 27–63.

⁴⁶ Vgl. grundlegend Walter Klaißer, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum Paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127)*, Göttingen 1982.

Kirche (resp. der Gemeinde) findet. Andererseits ist das gemeinsame Lehren – wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten – der Rechtfertigung durch den Glauben ein einheitsstiftendes Moment der Kirche (vgl. Gal 2,11–21).

5.1 Kirchengemeinschaft und Rechtfertigungslehre – ein Wechselspiel

Im Galaterbrief, der ersten lehrmäßigen Ausfaltung der Rechtfertigungslehre, spielt die Einheit der Kirche eine überragende Rolle. Einerseits will Paulus diejenigen aus der Gemeinde Jesu Christi exkludieren, die andere exkludieren, weil sie nicht beschnitten sind (Gal 1,6–9); er will den Galatern demonstrieren, dass sie durch den Glauben und die Taufe, auch ohne beschnitten zu sein, vollwertige Mitglieder des Gottesvolkes sind, das die Kinder Abrahams unter dem Segen Gottes bilden (Gal 3,1–5). Andererseits setzt Paulus sich mit aller Macht dafür ein, dass die Galater ihren Apostel, dem sie ihr Christsein verdanken, in die Gemeinschaft aller Apostel einordnen, die einander wechselseitig anerkennen.⁴⁷

Die Reflexion seiner apostolischen Biographie (Gal 1,10–24) mündet deshalb in eine doppelte Erinnerung, die entscheidende ekklesiale Bedeutung hat. Zuerst steht das Apostelkonzil (Gal 2,1–10; vgl. Apg 15,1–35), dann der antiochenische Zwischenfall, der Zusammenstoß mit Petrus, der zur thetischen Entwicklung der Rechtfertigungstheologie führt (Gal 2,1–11.15–21).

In der paulinischen Darstellung ist das entscheidende Ergebnis des Apostelkonzils der Handschlag „der Gemeinschaft (κοινωνία), mit dem die Jerusalemer „Säulen“, Jakobus, Kephas und Johannes, Paulus und Barnabas – als Vertreter der antiochenischen Kirche –, die sich der Völkermission verschreiben, als gleichberechtigte Apostel anerkennen, „weil sie die Gnade erkannten, die mir gegeben ist“ (Gal 2,9) – zu erkennen an der Zahl derjenigen, die zum Glauben an das Evangelium kommen und diesen Glauben leben. „Gemeinschaft“ ist das paulinische Leitwort der Einheit: Sie wird durch eine Vielzahl von Menschen gebildet, die von Gott selbst zusammengeführt werden, der sie miteinander verbindet, wie ähnlich in der Bundestheologie strukturiert. Die „Gemeinschaft“ setzt hier die Anerkennung

⁴⁷ Vgl. zum folgenden *Th. Söding*, Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2014, 43–55.

einer signifikanten Vielfalt voraus, weil geklärt wird, dass ein und derselbe Gott in ein und demselben Evangelium einen Weg der Beschnittenen bahnt, der zu den Beschnittenen führt, also eine Judenmission durch Juden, die sich zu Jesus Christus bekennen, und einen Weg zu den Unbeschnittenen, die unbeschnitten bleiben, auch wenn sie zum Glauben kommen. Unter den Bedingungen des antiken Judentums konnte es kaum einen größeren Unterschied geben; dennoch entsteht kein Formelkompromiss, der einen faktischen Bruch nur kaschiert, sondern eine zukunftsweisende Konzeption ökumenischer Einheit von Juden- und Heidenchristen, die durch den gemeinsamen Glauben und die eine Taufe konstituiert ist (Gal 3,26ff.), die gemeinsame Verheißung und die gemeinsame Hoffnung (Gal 3,19 – 4,7).

Der antiochenische Konflikt, der zu einer Projektionsfläche der Kontroverstheologie geworden ist⁴⁸, wird nicht selten als Dokument eines tiefen Zerwürfnisses gedeutet, das zwischen Kephas und Paulus, aber auch zwischen Jakobus, Jerusalem und den Judenchristen einerseits, den Heidenchristen andererseits das Tischtuch zerschnitten habe – weshalb die Idee einer Kirchen-Einheit von Anfang an eine Ideologie sei. Die Rhetorik des Briefes ist eine andere: Tatsächlich wirft Paulus Kephas, den er als den prominentesten Protagonisten der Opponenten herausgreift, vor, inkonsequent zu sein, wenn er sich „aus Angst vor denen aus der Beschneidung“ (Gal 2,12), also vermutlich den Juden vor Ort, aus der – eucharistischen – Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzieht, weil sie die Reinheitsgebote nicht einhalten.⁴⁹ Was Petrus wohl um des lieben Friedens willen getan hat, kostet aber nach Paulus einen viel zu hohen Preis: nämlich die Wahrheit und Freiheit des Evangeliums, die doch gerade in Jerusalem besiegelt worden war. Deshalb schreibt er, Petrus „ins Angesicht widerstanden“ zu haben (Gal 2,14). Freilich ist diese Intervention nicht das Ende, sondern der Anfang der paulinischen Aktion. Denn wie immer es um die historischen Referenzen

⁴⁸ Vgl. *Andreas Wechsler*, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall* (BZNW 62), Berlin 1991.

⁴⁹ Vgl. *Markus Öhler*, *Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall*, in: Michael Becker/Wolfgang Weiß (Hg.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur* (BThSt 113), Neukirchen-Vluyn 2012, 158–199.

genau bestellt sein mag, führt Paulus seinen rhetorischen Appell programmatisch fort, indem er Petrus auf das Glaubenswissen verpflichtet, das sie beide als Judenchristen aufgrund ihrer Gesetzeskenntnis haben (müssten): dass die Rechtfertigung nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus resultiert und dass deshalb auch alles getan werden muss, um diese Klarheit nicht zu irritieren (Gal 2,15f.). Die Einheit, die Paulus nicht aufkündigt, sondern Petrus ans Herz legt, schließt also Streit nicht aus, zielt aber auf die Überwindung eines essentiellen Dissenses, der sich praktisch ergeben hatte, im Interesse eines substantiellen Konsenses, der durchaus unterschiedlich buchstabiert werden kann, aber so viel Gemeinsamkeiten aufweisen muss, dass die Eucharistiegemeinschaft nicht aufgekündigt werden darf. So wie Paulus die Sache darstellt, hat er sich durchgesetzt und Kephas überzeugt, also die Einheit der Kirche durch die Explikation der Rechtfertigungslehre in ihrer ekklesiologischen Bedeutung gewahrt, samt der rituellen Praxis, die ihr entspricht: Taufe und Eucharistie.

Aus der Entwicklung der apostolischen Biographie im Galaterbrief folgt eine wechselseitige Erhellung von Rechtfertigungslehre und Kirchengemeinschaft. Einerseits gibt es keine Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft ohne einen Konsens in der Rechtfertigungslehre, was auf seine Weise Martin Luther mit dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* auf den Punkt gebracht hat. Positiv: Ein Konsens in Sachen Rechtfertigung, wie differenziert er auch immer ausfallen mag, begründet die Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft, weil sie eine Gemeinschaft im Glauben an Jesus Christus zum Ausdruck bringt – wenn klar ist, dass es eine apostolische Gemeinschaft in der Verkündigung des Evangeliums und der Mitteilung der Gnade Gottes gibt, die sich in der apostolischen Sukzession manifestiert.

Umgekehrt ist die Einheit – also Gemeinschaft – der Kirche aber bei Paulus auch ein Kriterium der Rechtfertigungslehre. Die Lehre und Praxis der Rechtfertigung nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben soll, kann und muss die Einheit der Kirche vertiefen, indem sie den Glauben ihrer Mitglieder vertieft, ihre Liturgie prägt, ihre Katechese entwickelt und ihre Diakonie inspiriert. So wichtig und verbindlich der Streit ist – wenn er zur Spaltung führt, ist auch die Lehre nicht „der Wahrheit gemäß“ (Gal 2,13), sondern bedarf einer Entwicklung und Vertiefung, in der die Vielstimmigkeit der Glaubenszeugnisse, der Lebensstile, der Missionsformen zusam-

mengeführt wird: durch begründete Anerkennung, konstruktive Kritik und dynamische Reform.

5.2 Mauerfall und Grenzöffnung – eine erinnerte Hoffnung

In der Paulusschule wird der religionssoziologische Ansatz, den die neuere Paulusexegese stark gemacht hat, vorgespurt.⁵⁰ Im Zentrum des Epheserbriefes steht das Bild eines Mauerfalls und einer Grenzöffnung, das große Strahlkraft hatte und hat. Der Epheserbrief stellt die Kirche in den Mittelpunkt seiner Theologie – weniger als Institution denn als Ort der Freiheit und des Rechts in einem ökumenischen Horizont, der Himmel und Erde verbindet.⁵¹ Er wendet sich an Heidenchristen, die durch ihre Bekehrung, durch den Glauben und die Taufe einen radikalen Statuswechsel erfahren haben: Aus Fremdlingen werden Einheimische und aus Entfremdeten Freie. Der Brief arbeitet das bekannte Schema von Einst und Jetzt in einer politisch sensiblen Ekklesiologie aus: „In jener Zeit ohne Christus wart ihr fern von der Bürgerschaft Israels und fremd den Bündnissen der Verheißung, ihr hattet keine Hoffnung und wart gottlos in der Welt“ (Eph 2,12). Von dieser traurigen Vergangenheit hebt sich die erfreuliche Gegenwart ab: „Jetzt aber, in Christus Jesus, seid ihr, die ihr einst fernstandet, nahegekommen“ (Eph 2,13). Der radikale Wandel ist durch Jesus Christus herbeigeführt worden: durch sein „Blut“, also seinen Heilstod, in dem er „Frieden“ gestiftet hat (Eph 2,14). Diese Friedensaktion Jesu Christi wird plastisch beschrieben. Vorher habe eine Trennmauer bestanden, die zwischen denen drinnen und denen draußen scharf unterschieden hat (Eph 2,14); die Trennmauer sei das „Gesetz in seinen Satzungen“ gewesen, sofern es – als *identity marker* – die Funktion hat, zwischen Juden und Heiden zu unterscheiden (Eph 2,14–15). Indem die Mauer niedergelegt wird, wird nicht das Gesetz abgetan, aber seine trennende Wirkung aufgehoben;

⁵⁰ Vgl. *Christine Gerber*, Leben allein aus Gnade. Eph 2,1–10 und die paulinische Rechtfertigungsbotschaft, in: NTS 57 (2011) 366–391.

⁵¹ Vgl. zum Hintergrund *Th. Söding*, Gottes Haus in der Welt. Das Bild der Kirche nach dem Epheserbrief, in: Josef Pichler – Christine Rajič (Hg.), Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 13), Regensburg 2017, 68–94.

das Ergebnis besteht nicht etwa darin, wie befürchtet worden sein mag, dass sich Israel unter den Völkern auflöst, sondern darin, dass die Völker in das Volk Gottes aufgenommen werden können. Diese Integration geschieht durch Jesus Christus: „Da er kam, verkündete er Frieden, euch, den Fernen, und Frieden den Nahen“ (Eph 2,17); die Friedensinitiative Jesu besteht demnach in seiner Verkündigung, die keineswegs die Juden vernachlässigt, wenn sie sich den Heiden öffnet – so wie es auf andere Weise auch in den Evangelien dargestellt wird. Der Friede bleibt aber nicht horizontal, sondern begründet sich vertikal, theozentrisch: „Denn durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater“ (Eph 2,18).

Das Gesetz verliert in Christus seine trennende Wirkung, weil Jesus selbst die Grenze öffnet und die Mauer niederbricht, die viele exkludiert hat⁵²; der Bund öffnet sich für alle Gläubigen; die Rechtfertigung besteht in der Eingliederung der Gläubigen in das Volk Gottes. Der Epheserbrief schaut nicht (mehr) auf die Juden, die nicht an Jesus glauben, aber von Gott erwählt sind, wie Paulus es in Röm 9–11 getan hat. Das ist eine Schwäche der transformierten Rechtfertigungstheologie. Die politische Metaphorik verbindet aber die Impulse der Bundestheologie mit der Glaubensgerechtigkeit und verankert die ökumenische Solidarität im gemeinsamen Bekenntnis.

Der Epheserbrief rekapituliert die paulinische Rechtfertigungslehre; so wie er in der „Gemeinsamen Erklärung“ zitiert wird (GER 10), mit der Erneuerung des Gegensatzes zwischen Glaube und Gesetzeswerken (Eph 2,8f.). Der Epheserbrief führt die paulinische Rechtfertigungslehre aber auch weiter. Durch den Epheserbrief wird nicht nur die ekklesiale Dimension der biblischen Rechtfertigungslehre anschaulich, sondern auch die Friedensstiftung, die unabdingbar zur Ökumene gehört.⁵³ Der Epheserbrief nimmt die Einheitsthematik des Galaterbriefes – und anderer Paulinen – auf und erklärt, dass nicht die Herkunft, sondern die Zukunft die Gegenwart bestimmt: die Berufung zur Vollendung, die sich schon mitten in der Zeit ereignet.

⁵² Vgl. *Samuel Vollenweider*, Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, 21.–25. September 2008 in Wien, Gütersloh 2009, 55–71.

⁵³ Vgl. *Annemarie C. Mayer*, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT II/150), Tübingen 2002.

5.3 Gottesvolk als biblischer Leitbegriff in der ökumenischen Bewegung

Die Kirche ist, neutestamentlich gedacht, die Glaubensgemeinschaft aus Juden und Heiden, die Gott berufen hat. Sie darf nicht die Rechtfertigungsbotschaft dominieren wollen, sondern muss sich ihr öffnen und aussetzen. Dann wird eine Vielfalt in der Einheit sichtbar, ohne die es die Lebendigkeit des Glaubens, die Strahlkraft der Verkündigung und die Wirkung der Diakonie nicht gäbe. Umgekehrt wird eine Einheit in der Vielfalt sichtbar, die durch den Glauben an den einen Gott geprägt wird und in der Gleichheit aller Getauften sich darstellt, die ein und dieselbe Taufe empfangen haben (vgl. Eph 4,4–6).

Im Vergleich zwischen dem Galater- und dem Epheserbrief zeigt sich, dass die Rechtfertigungslehre gerade wegen ihrer Antithese, die für Kritik, also Unterscheidung steht, eine außerordentliche Weite der Inklusion begründet: Juden und Heiden, Sklaven und Freie, Männer und Frauen sind gleichermaßen in der Kirche willkommen und „einer in Christus“ (Gal 3,26–28).⁵⁴ Ausgeschlossen werden nur diejenigen, die andere aufgrund ihres Geschlechts, ihres Berufes oder aufgrund ihrer Religion ausschließen wollen; einbeschlossen werden alle, die an Jesus Christus glauben und auf ihn ihre Hoffnung stellen, so dass sie sich taufen lassen.

Der Pluralität der Wege, die gerade deshalb in die Kirche führen, weil es nur eine Taufe gibt, die für alle gilt, entspricht der Pluralität von Lebensstilen, Verkündigungsformen und Gemeinschaftsbildungen innerhalb der Kirche. Beliebigkeit ist diese Vielfalt keineswegs; sie hat ein klares Kriterium: dass die Gnade Gottes angenommen und wirksam wird, die sich im Bekenntnis des Glaubens und der Praxis der Nächstenliebe erweist. Die Eucharistiegemeinschaft drückt diese Anteilnahme aneinander aus, die in der gemeinsamen Anteilhabe an Jesus Christus begründet ist.

Vom Volk Gottes wird in der Ökumene gesprochen, um die Berufung und Beteiligung aller Gläubigen zum Glaubenszeugnis in Wort und Tat zu begründen.⁵⁵ Diese Perspektive ist in der biblischen

⁵⁴ Vgl. *Francesco Bianchini*, „Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede“ (Gal 3,26). La categoria della figliolanza in Galati, in: Matteo Crimella/Giovanni Cesare Pagazzi/Stefano Romanello (Hg.), *Extra ironiam nulla salus*. FS Roberto Vignolo, 2016, 773–776.

⁵⁵ Vgl. *Karl Wilhelm Niebuhr*, *Biblisch-theologische Grundlagen des Communio-*

Rechtfertigungstheologie angelegt, auch wenn sie in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht ausgeführt wird.

6. Die „Gemeinsame Erklärung“ als Anfang

Die „Gemeinsame Erklärung“ ist insofern ein End- und Höhepunkt der Ökumene, als sie zahlreiche Vorarbeiten summiert und verbindlich artikuliert. Sie ist aber weit mehr noch ein Anfang, weil sie eine starke Rezeption ausgelöst hat⁵⁶, die sich dynamisch weiterentwickelt.⁵⁷ Im lutherisch-katholischen Dialog hat sie die Erklärung „From Conflict to Communion“⁵⁸ ermöglicht, die ihrerseits die Voraussetzung für ein gemeinsames Reformationsgedenken geschaffen hat, auch in der Liturgie, wie am 31. Oktober 2016 in der Kathedrale von Lund geschehen. Ohne dass dies *expressis verbis* ausgeführt worden wäre, ist darin auch die ekklesiale Substanz der „Gemeinsamen Erklärung“ deutlich herausgearbeitet worden.

Im multilateralen Dialog hat sie nicht nur eine starke Bestätigung gefunden, sondern auch eine substantielle Weitung. Im ökumenischen Vergleich zeigt sich, dass die Konzentration der „Gemeinsamen Erklärung“ auf die Problemkonstellationen des 16. Jahrhunderts im lateinischen Westen zwar unabdingbar und zielführend gewesen ist, aber auch thematische Verengungen mit sich gebracht hat, die auszuweiten die ökumenische Verständigung nicht aushöhlt, sondern ausbaut. Die Verbindungen mit der Heiligung, mit der Bundestreue und mit der Kirchengemeinschaft sind sachgerecht; sie stehen der katholisch-lutherischen Verständigung nicht im Wege; sie öffnen auch anderen Kirchen die Chance, beizutreten, indem sie ihre

Begriffs im Zusammenhang der Ekklesiologie mit besonderem Bezug auf „Communio Sanctorum“, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004) 90–125.

⁵⁶ Vgl. *Oliver Schuegraf*, „Was Sie getan haben, haben Sie für uns alle getan“. Zur jüngsten Erfolgsgeschichte der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: *Una Sancta* 73 (2018) 191–204.

⁵⁷ Vgl. *Bernd Oberdorfer*, Der Weg ist (nicht?) das Ziel. Was folgt auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“?, in: *Una Sancta* 73 (2018) 227–241.

⁵⁸ Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch – römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig – Paderborn 2013.

eigene Rechtfertigungstheologie explizieren und mit der „Gemeinsamen Erklärung“ konkludieren.

Die Methode des differenzierten Konsenses⁵⁹ wird in den Rezeptionsprozessen der „Gemeinsamen Erklärung“ weitergeführt, weil nicht nur die basalen Gemeinsamkeiten einem Tragfähigkeitstest unterzogen werden, der in der gegenwärtigen Konstellation zu einem positiven Ergebnis führt, sondern auch die Beschreibungen der Differenzen vervielfältigt werden; deshalb darf sich das Interesse nicht nur auf eine hermeneutische Minimierung der Differenzen richten, sondern muss im Gegenteil auch einer Stärkung der Unterschiede dienen – gerade wenn sie als nicht kirchentrennend gelten; denn dann erschließen sie die Tiefe des Glaubens, korrigieren Verflachungen und verbreitern Ressourcen.

Zu den Zukunftsaufgaben gehört die methodische Verbindung zwischen Bibel und Ökumene. Die paulinische Rechtfertigungslehre ist eine argumentative Weichenstelle; das Feld der Herausforderungen und Möglichkeiten ist aber weit größer. Der bisherige Blick der Hermeneutik richtet sich auf eine wirkungsgeschichtlich problematisierte Exegese⁶⁰; erforderlich ist aber auch der Umkehrschluss: die Frage, welche biblischen Positionen und Perspektiven in welcher Konfession wahrgenommen und aktualisiert worden sind und welche weniger Beobachtungen gefunden haben. Dieses doppelte Verfahren würde eine ökumenische Schrifthermeneutik begründen, die bislang noch in den Anfängen steckt.

Die „Gemeinsame Erklärung“ war ein Durchbruch. Der Weg geht weiter. Je stärker die biblischen Ressourcen erschlossen werden, desto wichtiger ist er für die Zukunft des Glaubens.

⁵⁹ Vgl. *Harding Meyer/Harald Wagner* (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (QD 184), Freiburg i. Br. 2000.

⁶⁰ Vgl. *Ulrich Luz – Th. Söding – Samuel Vollenweider* (Hg.), *Exegese – ökumenisch engagiert. Der EKK in der Diskussion über 500 Jahr Reformation, Ostfildern – Neukirchen-Vluyn 2016.*