

Thomas Söding

„Einer ist Gott“ (Röm 3,30) – Der paulinische Monotheismus, Israel und die Kirche

Die zentrale These von der Rechtfertigung der Glaubenden, die Paulus in *Röm 3,21–26* lehrmäßig formuliert, läuft auf den theologischen Kernsatz zu (*Röm 3,26*):

„Gott ist gerecht und rechtfertigt den, der aus dem Glauben an Jesus lebt“

So klipp und klar hatte den Römern wohl noch niemand gesagt, was durch Jesus Christus zu ihrem Heil offenbart worden ist (*Röm 1,16f.*). Deshalb begründet Paulus seine provozierende These, bevor er in die Einzelargumentation eintritt, mit einer programmatischen Erklärung, die sofort das Problem sichtbar macht, substantiellen Einwänden Rechnung trägt und die Perspektive der Lösung öffnet.

Um den Gedanken voranzutreiben, wählt der Apostel die philosophische Form der Diatribe, die man sich am besten als einen kritischen Dialog im eigenen Kopf vorstellt. Offensichtlich voller Freude an kontroversen Debatten greift Paulus skeptische Rückfragen auf und führt seine Antworten mit rhetorischen Selbsteinwänden weiter (*Röm 3,27–31*):

„²⁷Wo bleibt dann das Rühmen?

Es ist ausgeschlossen!

Durch welches Gesetz? Der Werke?

Nein, sondern durchs Gesetz des Glaubens!

²⁸Denn wir urteilen,

dass der Mensch gerechtfertigt wird durch Glauben, ohne Werke des Gesetzes.

²⁹Oder ist Gott nur der Juden? Nicht auch der Heiden?

Ja, auch der Heiden.

³⁰Wenn aber gilt: Einer ist Gott,

wird er die Beschnittenen rechtfertigen aus Glauben

wie die Unbeschnittenen durch den Glauben.

³¹Zerstören wir dann das Gesetz durch den Glauben?
Das sei ferne! Wir richten das Gesetz auf!“

I. Die Kontroverse über die Rechtfertigung

Die Rechtfertigungslehre ist Kontroverstheologie. Ihre Grundstruktur ist antithetisch: „nicht ... sondern ...“. Sie hat deshalb einen anderen Status als die urchristlichen Bekenntnistexte, die immer positiv formuliert sind:

„Herr ist Jesus“ (1 Kor 12,3).
„Einer ist Gott ... einer ist Herr“ (1 Kor 8,6).
„Einer ist Gott ... einer der Mittler“ (1 Tim 2,5).
„Einer ist für alle gestorben“ (2 Kor 5,15).

In so positiven Wendungen kann auch die Rechtfertigung Gegenstand eines Glaubensbekenntnisses sein:

„Alle seid ihr in Christus Jesus, der uns Weisheit geworden ist von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“ (1 Kor 1,31).
„Den, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gottes Gerechtigkeit werden.“ (2 Kor 5,21).

Die Rechtfertigungslehre ist demgegenüber auf einer Metaebene angesiedelt. In ihre Formulierung ist das zentrale Credo eingeflossen:

„Wir sind zum Glauben an Jesus Christus gelangt, damit wir nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Christusglauben gerechtfertigt werden“ (Gal 2,16).
„Offenbart ... ist die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus“ (Röm 3,22).
„Wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Herr ist Jesus‘, und mit deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten erweckt‘, wirst du gerettet werden; denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit und mit dem Mund bekennt man zum Heil“ (Röm 10,9f).

Worin die Heilswirkung des Glaubens, die Konsequenz des Bekenntnisses und die Praxis des Christseins bestehen – das klärt die rechtfertigungstheologische Antithese, und zwar im Streit der Meinungen, der im Umfeld des Paulus heftig ausgefochten worden ist und nach einer Klärung in der Sache verlangt, die das Grundverständnis des Evangeliums erhellt. Ohne diese Klärung wären weder die Völker-

mission noch die Heilshoffnung, weder die Christusbeziehung noch die Ethik der Agape, weder die christliche Sicht des Gesetzes noch die Freiheit der Christenmenschen, weder der Friede mit Israel noch die Sendung der Kirche theologisch befriedigend begründet worden.

1. Konfliktlinien

Röm 3,27–31 lässt die Konflikte erkennen, in denen die Rechtfertigungslehre entstanden und ausgeformt worden ist. Sie decken sich nicht mit denen, die in der Reformationszeit ausgebrochen sind und zur Spaltung der lateinischen Kirche geführt haben, aber geklärt werden können, wie die Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*¹ und die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* gezeigt haben,² allen Unkenrufen zum Trotz. Luther ging es um die Versuchung, durch religiöse Leistungen vor Gott groß dazustehen – und um die Entdeckung, die Gerechtigkeit Gottes, von der Paulus im Römerbrief schreibe, sei nicht jene, die wir ihm beweisen müssten, sondern diese, die er uns erweist.³ Das Konzil von Trient hat demgegenüber – mit denselben paulinischen Belegtexten – betont, Gottes Gerechtigkeit sei so kreativ, dass die Glaubenden in der Kirche mitwirken können zum Heil, wenn auch „mit Furcht und Zittern“, wie Paulus im Philipperbrief schreibt (*Phil 2,12*).⁴

Die paulinische Rechtfertigungsthese wächst allerdings auf einem anderen Konfliktfeld als dem der Leistungsgerechtigkeit. Es geht um Teilhabe: um die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die durch ihn vermittelte Gemeinschaft mit Gott, um die Mitgliedschaft im Volk Gottes, um die Partizipation am Segen Abrahams, um die Koinonia der Getauften, um das Miteinander und Füreinander von Juden und

1 Vgl. K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, I: Rechtfertigung, Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (= DiKi 4), Göttingen–Freiburg i.Br. 1986.

2 Lutherischer Weltbund – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*. Gemeinsame Offizielle Feststellung, Frankfurt a.M.–Paderborn 1999.

3 M. Bachmann (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive*. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (= WUNT 182), Tübingen 2005.

4 Allerdings wird eine wirkungsgeschichtlich problematisierte Aufarbeitung der katholischen Paulustradition schmerzlich vermisst.

Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen (*Gal 3,28; 1 Kor 12,3*). Das hat die neuere Paulusforschung gezeigt, die nicht nur von der katholisch-lutherischen Debatte über Gesetz und Evangelium beeindruckt ist, sondern auch Impulse reformierter Bundestheologie aufnimmt und vor allem im jüdisch-christlichen Gespräch den Ort der paulinischen Rechtfertigungstheologie neu zu markieren sucht.⁵ Das ist aber auch der Tenor der patristischen Exegese, die das Thema des Ruhmes in *Röm 3,27* immer wieder mit dem Monotheismus und der Christologie verbindet, mit der Geltung des Gesetzes und dem Ausschluss der Werke, mit dem Verhältnis von Kirche und Israel, mit der Aufnahme der Heiden in den Bund Gottes,⁶ aber selbst inmitten antijüdischer Polemiken nicht mit dem Vorwurf der Kasuistik und Leistungsfrömmigkeit.

Vollzieht man den Paradigmenwechsel der neueren Paulusforschung mit,⁷ wird der differenzierte Konsens in der Rechtfertigung nicht brüchiger, sondern stärker, weil die Kritik des Leistungsdenkens immer noch richtig bleibt, aber die innerchristliche Verständigung mit einer Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum verknüpft und mit einer Antwort auf die Gerechtigkeitsfrage verbunden, aber auch für die *Communio-Soteriologie* und *-Ekklesiologie* geöffnet wird.⁸

5 Vgl. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 (dt. 1985); ders., *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 17–64; ders., *Paul*, Oxford 1991 (dt. 1995); J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 334–389.

6 Vgl. Origenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos – Römerbriefkommentar*, Bd. 2, ed. Theresia Heither (= FCh 2/2), Freiburg i. Br. 1992, 131–141.

7 Das ist keineswegs unumstritten; vgl. T. 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. 1999.

8 Vgl. meinen Artikel *Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene*, in: U. Swarat/J. Oelde-mann/D. Heller (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, Frankfurt a. M. 2006, 299–330.

2. Die Kontroverse im Römerbrief

Wenn Paulus mit seiner Rechtfertigungslehre die Frage beantworten will, worin Gottes Gerechtigkeit besteht, wie die Gemeinschaft des Glaubens mit Christus gelebt wird, wie Juden und Heiden im einen Leib Christi zusammenfinden, welche Rolle die Kirche in der Welt spielt und worin die Bedeutung Israels besteht, muss er zahlreiche Rückfragen beantworten. Schon im Galaterbrief hat er sich mit Einwänden auseinandergesetzt; im Römerbrief lassen sie ihn nicht los. Wegen seiner starken Gnadentheologie, seiner dynamischen Völkermission, die auf die Beschneidung programmatisch verzichtet, und seiner Kritik des Gesetzes wird dem Apostel vorgehalten, die heilsgeschichtlichen Privilegien Israels zu missachten und die Gnade billig zu machen (vgl. *Gal* 2,17; *Röm* 3,8; 6,1.16). Es sind Vorhaltungen, denen Paulus sich bis heute ausgesetzt sieht – sei es, dass ihm Antijudaismus unterstellt,⁹ sei es, dass ihm im Gefolge Friedrich Nietzsches vorgeworfen wird, die Freiheit Jesu dem Ressentiment seiner Jünger ausgeliefert und die Stärke des wahren Menschen an die Schwäche der Sklaven verraten zu haben.¹⁰

Der Kontrahent, der Paulus kritisch nach dem ‚Rühmen‘ fragt, spielt die Rolle eines Juden, ob er nun zum Glauben an Jesus Christus gelangt ist oder nicht. Er kann aufspießen, dass der Apostel nach *Röm* 3,21f. ausdrücklich in Abrede gestellt hat, es gäbe hinsichtlich des Sündenfalls und seiner Folgen einen qualitativen Unterschied zwischen Juden und Heiden – so wie auch hinsichtlich des Glaubens und der Rechtfertigung keine wesentliche Differenz, sondern wesentliche Gleichheit herrsche.

Was aber zur Frage nach dem Rühmen führt, ist nicht die Hybris dessen, der von Gott den Lohn für seine Lebensleistung verlangt, wie

- 9 Vgl. P. Fiedler, Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 251–279; ders., Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, in: K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (= QD 108), Freiburg i. Br. 1986, 71–87.
- 10 Aus Nietzsches Pauluskritik, deren exegetische Basis Franz Overbeck gelegt hat, spricht allerdings nicht nur Hass auf den Apostel, sondern auch Respekt vor einem religiösen Genie; vgl. E. Düsing, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, München 2006, 167–176.

Karl Barth¹¹ interpretiert hat,¹² sondern das Selbstbewusstsein eines Juden, der täglich das *Sch^ema Jisrael (Dtn 6,4f.)* betet und sich darin von einem Heiden unterschieden weiß, wenn anders Gott Israel erwählt und ihm das Gesetz geschenkt hat.¹³ Das ergibt sich aus dem Argumentationsduktus des Briefes. Denn in *Röm 2,17–23* hatte der Apostel formuliert:

„¹⁷Wenn du dich Jude nennst und aufs Gesetz stützt und dich rühmst in Gott
¹⁸und seinen Willen kennst und die Unterschiede prüfst, belehrt vom Gesetz,
¹⁹und dir zutraust, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht in der Finsternis,
²⁰ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen,
weil du die Gestalt der Erkenntnis und Wahrheit im Gesetz hast,
²¹bist du der, der andere belehrt, aber nicht sich selbst,
der predigt: ‚Du sollst nicht stehlen‘, und stiehlt,
²²der sagt: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘, und die Ehe bricht,
der Götzen verabscheut und den Tempel schändet,
²³der sich des Gesetzes rühmt und durch Gesetzesübertretungen Gott entehrt.“

Diese fulminante Anklage, die auf der Linie des jesuanischen Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner liegt (*Lk 18,9–14*), hat nur Sinn, wenn sie vor dem Hintergrund einer durch und durch positiven Theologie Israels, des Gesetzes und des Tempels erhoben wird. Eine solche Theologie hat Paulus entschieden vertreten. So wird er wenige Verse weiter fragen lassen und antworten (*Röm 3,1f.*):

- 11 K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1978 (¹²1922), 83: „Die Möglichkeit, sich vor Gott auf eine nur unter Menschen beträchtliche Größe oder vor Menschen auf eine nur vor Gott bestehende Größe zu berufen, die Möglichkeit, das Große der Zeit in die Ewigkeit oder das Große der Ewigkeit in die Zeit hinüber zu projizieren, die Möglichkeit, Größe vor den Menschen als vorausgegebene Rechtfertigung aus dem menschlichen Zusammenhang in das göttliche Gericht oder Größe vor Gott als nachträgliche Gerechtigkeit aus dem göttlichen Gericht in den menschlichen Zusammenhang hinüberzutragen, diese Möglichkeit ist ‚ausgeschlossen‘, abgehauen.“
- 12 Auf dieser Linie liegt auch Heinrich Schlier, *Der Römerbrief* (= HThKNT 5), Freiburg i. Br. 2002 (1979), 116: „Ansehen aus seiner Leistung und aus der Beschneidung als Garantie seiner Zugehörigkeit zu Gottes Volk“. Ebenso Eduard Lohse, *Der Brief an die Römer* (= KEK 4), Göttingen 2003, 137: „Ist der Jude der Ansicht, er könne sich auf die Thora berufen und vor Gott und den Menschen Werke geltend machen, deren Erfüllung das Gesetz fordert, so täuscht er sich von Grund auf“.
- 13 So U. Wilckens, *Der Brief an die Römer I* (= EKK 4/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 244.

„Was ist der Vorteil der Juden? Und was der Nutzen der Beschneidung?

²Er ist groß in jeder Hinsicht.

Vor allem: Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut.“

Das Problem, das er in *Röm 2* anspricht, ist allerdings der Gegensatz von Anspruch und Wirklichkeit. Paulus kritisiert nicht die Befolgung, sondern die Übertretung des Gesetzes. Er nennt auch keineswegs pauschal alle Juden Heuchler; der Satz ist ja konditional formuliert. Er brandmarkt vielmehr jene, die sich auf dem Gesetz ‚ausruhen‘ (*Röm 2,17*), ohne es zu halten. Daran aber zeigt er, wie problematisch ein Heilsvertrauen auf das Gesetz ist¹⁴. Denn die Übertretungen sind nicht kleine Betriebsunfälle, die man auch vermeiden könnte, sondern Indikatoren für die Herrschaft der Sünde, die auch Gesetzesbesitzer in den Griff nimmt.

Das Problem, das Paulus diagnostiziert, ist ein moralisches, aber mehr noch ein soteriologisches. Um dieses Urteil zu begründen, führt der Apostel seinen Gedanken mit einem Schriftwort (aus *Ps 14*) fort (*Röm 3,10*):

„Es gibt keinen Gerechten, auch nicht einen.“

Das Gesetz ist eine unschätzbar große Gabe Gottes – Grund, sich zu rühmen, ist es nicht. Es ist „heilig“ (*Röm 7,12*), ja sogar „geistlich“ (*Röm 7,14*), doch der Macht der Sünde kann es keinen Einhalt bieten. Es enthält die heiligen, gerechten und guten Gebote Gottes (*Röm 7,12*), doch es kann die Menschen immer nur wieder ihrer Sünde überführen (*Röm 5,12–21*). Dass kein Mensch aus Werken des Gesetzes gerecht ist, zeigen gerade die Übertretungen des Gesetzes. Denn das Gesetz selbst lässt in den vielen kleinen Sünden die eine große Sünde entdecken: das „Begehren“ (*Röm 7,7*), die Schuld Adams, sein zu wollen wie Gott (*Gen 3,5*). Hier erst setzt die Rechtfertigungslehre an. Um Heuchelei und Hybris zu kritisieren, hätte es ihres Aufwandes nicht bedurft. Es bedarf seines aber, um einen starken Begriff der Gesetzesgerechtigkeit zu kritisieren – den es gibt; Paulus hat ihn vor seiner Konversion selbst vertreten.

¹⁴ Bemerkt und betont von H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (= FRLANT 119), Göttingen ²1982 (¹1977), 95–98.

Dazu muss der Apostel allerdings noch einen Schritt weitergehen. Das geschieht in *Röm 3,27–31*. Wenn zuzugestehen ist, dass der Besitz des Gesetzes, das Judesein, keinen Ruhm begründet, weil er mit Übertretungen des Gesetzes verbunden ist – dann etwa auch das Tun des Gesetzes, das Halten der Gebote, das Vollbringen der Werke?

Diese Frage provoziert Paulus durch seine rechtfertigungstheologische Antithese. Der Einwand kann aber erst in *Röm 3,27* geäußert werden. Denn erst nachdem Paulus aus der Vernunft und der Schrift den Beweis geführt hat, dass Juden wie Heiden unter der Macht der Sünde stehen, kann er konstatieren (*Röm 3,20*):

„Aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt,
denn durch das Gesetz kommt es zur Erkenntnis der Sünde.“

Dem entspricht in *Röm 3,21–26* die positive Darlegung der Rechtfertigung aus dem Glauben durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi, der Gottes Gerechtigkeit offenbart.

Dann aber erhebt sich der Einwand, ob Paulus die „Werke“ unterschätzt. Begründet das Gesetz nicht doch „Ruhm“, wenn es getan wird? Würde Gott dem die Anerkennung verweigern, was mit seiner Hilfe im Vertrauen auf sein Wort und Gebot an Gutem getan und an Bösem unterlassen wird? Paulus selbst war früher davon überzeugt, dass dies zur Rechtfertigung notwendig und hinreichend sei, wie sein Selbstportrait in *Phil 3* zeigt, wo er referiert, was sein pharisäisches Selbstbewusstsein ausgemacht hat.

Doch davon hat Paulus sich abgewandt. Den Grund nennt er in *Röm 3,28*: Das „Gesetz“ ist das „Gesetz des Glaubens“ – insofern es gerade im Glauben durch die Liebe erfüllt wird.¹⁵ Deshalb kann das „Gesetz ... der Werke“ keinen „Ruhm“ ernten. Paulus würde jederzeit zugeben, dass es die Begegnung mit Christus war, die ihn zu dieser Einsicht geführt hat, aber dafür kämpfen, dass sie den Grundsinn des Gesetzes erhellt.

Damit ist menschliches „Rühmen“ keinesfalls verboten. Das wäre unmenschlich; Nietzsche hätte mit dem Vorwurf einer hündischen Moral Recht. Es gibt vielmehr nach Paulus allen Grund, voll Lob und

15 Zur Argumentation vgl. T. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (= NTA 26), Münster 1995, 252f.

Preis das eigene Selbstbewusstsein vor Gott und der Welt zum Ausdruck zu bringen (2 Kor 12,1). Nur muss klar sein, wann man auf Fels und wann auf Sand gebaut hat. Das Rühmen hat ein festes Fundament, wenn es sich „in Christus“ (Röm 15,17) auf Gott bezieht (Röm 5,11; 15,9; vgl. 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17); dann wird die Hoffnung, selbst die Bedrängnis (Röm 5,2f.), gar die Schwachheit (2 Kor 11,30; 12,9), dann werden aber auch die Christen, die Gemeinden, wird die Kirche (2 Kor 9,2) zum Grund menschlichen, christlichen und apostolischen Rühmens. Gesetzeswerke hingegen begründen ‚Ruhm‘ zwar vor den Menschen, aber nicht vor Gott, wie Abraham beweist (Röm 4,2). Denn das Selbstvertrauen, das sich im Rühmen ausspricht, ist das Selbstbewusstsein, von Gott geliebt, gerechtfertigt und geheiligt zu sein; dieses Selbstbewusstsein aber entsteht nicht durch Werke des Gesetzes, weil die immer durch die Übertretungen konterkariert werden. Das ‚Ich‘ findet zu wahrer Stärke nur im Glauben, weil nur der Glaube Gott als den bekennt, der er ist, und das ganze Leben im Vertrauen auf ihn festmacht.

II. Monotheistisches Bekenntnis und ökumenische Theologie

Paulus muss das Sich-Rühmen, das der eigenen Sünde nicht inne wird, auf die Werke des Gesetzes vertraut und den Abstand zu den Heiden zementiert, um Gottes Willen zurückweisen. Aber ist damit Israel vergessen? Dann wäre das Gesetz überholt. Um diesen Fehlschluss zu vermeiden, überführt er die Kontroverstheologie während seiner Diatribe in eine ökumenische Theologie. Wie jede gute ökumenische Theologie zieht sie nicht den Stachel der Kritik, sondern zeigt, weshalb die Diskussion lohnt und wie sie in einem neuen Horizont zu einem Ergebnis gelangen kann.

Die paulinische Argumentation ist von bestechender Klarheit, allerdings von so gedrängter Kürze, dass man nachvollziehen kann, weshalb der Apostel sich zum Schluss bei der Gemeinde entschuldigt, „recht kühn“ geschrieben zu haben (Röm 15,15). Paulus argumentiert radikal monotheistisch. Er spielt die Trumpfkarte jüdischer Theologie aus: „Gott ist Einer“. Ähnlich hatte der Apostel im Galaterbrief argumentiert (Gal 3,20). Dort allerdings kontrastiert er Gottes Einzigkeit

mit der Aufgabe des Mose, zwischen ihm und dem Volk zu vermitteln, eine nach dem Tanz ums Goldene Kalb nicht nur undankbare, sondern auch schwierige Aufgabe, wie das Exodusbuch erkennen lässt. Im Römerbrief ist das Argument konzipierter. Es setzt beim höchsten Punkt der Gotteserkenntnis Israels an, dass es die Götter der Völker gar nicht gibt und dass der eine Gott Israels für alles zuständig ist, für die gesamte Weltgeschichte und die ganze Schöpfung, für jeden Menschen, für alle Zeit und Ewigkeit. Nur als der eine Gott kann er jene Gerechtigkeit erweisen, die auf die Vollendung der Gottesherrschaft gerichtet ist (*Röm 14,17*) und damit die Hoffnung auf Rechtfertigung begründet. Der entschiedene Monotheismus eröffnet aber Spielräume in der Theologie des Gesetzes wie der Theologie Israels. Diese Spielräume des Denkens und Betens nutzt Paulus.

Zum einen: Der Singularität entspricht die Universalität Gottes. Gott ist nicht nur der Gott der Juden, sondern auch der Heiden. Das ‚Ja‘, das Paulus in seine Diatribe einbaut, müsste auch sein virtueller Kontrahent sprechen können. Der Angelpunkt der paulinischen Argumentation ist unstrittig; er ist ökumenisch verbindend: nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch zwischen Judentum und Christentum. Es sind zwar die Juden, die Gott als den einen erkannt haben, neben dem sie keine anderen Götter haben sollen – weil es Abraham offenbart und Mose ins Gesetz geschrieben worden ist. Aber daraus folgt nicht, dass er nur ihr Gott wäre – weder in dem Sinne, dass der Gott Abrahams und Moses nur die Israel zugewandte Seite des wahren Gottes wäre, noch so, dass ihn die anderen Völker nichts angingen oder er ihnen schlechterdings unzugänglich bliebe. Weil es nur einen Gott gibt, kann die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern nicht der Weisheit letzter Schluss sein. Abraham ist der Träger eines Segens für alle Völker (*Gen 12,3; Gal 3,6–18*), und Mose – wie Paulus ihn hört – spricht nach *Dtn 32,21^{LXX}* von einem anderen Volk, auf das Israel eifersüchtig werden wird, weil es trotz seines Unverständes Gott finden wird (*Röm 10,19*).

Zum anderen: Dem Gottsein Gottes entspricht das ‚Gesetz des Glaubens‘. Das stellt die Rechtfertigungsantithese (*Röm 3,28*) fest, auch wenn man in einer wörtlichen Übersetzung auf Luthers Eintrag des ‚sola fide‘ verzichtet. Die Rechtfertigungslehre aber führt Paulus in *Röm 3,27–31* als konkreten Monotheismus ein. Paulus hätte auch das Hauptgebot der Gottesliebe zitieren können. Er bleibt aber beim

Leitwort des Glaubens, weil das Wort Glaube stärker als Liebe auch den Inhalt der Beziehung, das Bekenntnis zum Ausdruck bringt. Das Gesetz ist selbst der wichtigste Zeuge für die Heilsbedeutung des Glaubens, wie gleich im Anschluss an der Gestalt Abrahams aus der Schrift bewiesen werden wird (*Röm 4*).

Am Bekenntnis des einen Gottes, so Paulus, hängt die Hoffnung auf Gerechtigkeit; vom Bekenntnis des einen Gottes her muss auch das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern neu bestimmt werden; dafür steht das Gesetz. Freilich weiß Paulus, dass seine These strittig ist – nicht nur zwischen Juden und Christen, sondern auch unter den Christen, nämlich den einen, die gegen ihn opponieren, indem sie die Beschneidung wie Werke des Gesetzes propagieren, und den anderen, die ihm zustimmen, dass er als Apostel berufen sei, die Völker zum „Gehorsam des Glaubens“ (*Röm 1,5*) zu führen.

Nach dem Galaterbrief ist an diesem Punkt die apostolische Koinonia in Jerusalem per Handschlag besiegelt worden (*Gal 2,1–10*); es hat sich hier ebenso die Lösung des antiochenischen Konfliktes gezeigt, weil Petrus zwar, wie Paulus es beurteilt, vom Weg der Wahrheit abgewichen ist (*Gal 2,11–14*), aber ihn kennt und wieder einschlägt, wenn er sich auf die gemeinsame Rechtfertigungsbasis besinnt.¹⁶

Die Theologie der Gerechtigkeit Gottes, wie Paulus sie im Römerbrief entwickelt, ist ökumenische Theologie in dem Sinne, dass sie nicht nur die Einheit des Leibes Christi wahrt (*Röm 12,4ff.*), sondern auch der Versöhnung mit Israel dient (*Röm 9–11*).

III. Die Gerechtigkeit Gottes und die Hoffnung auf Rettung

Der Monotheismus,¹⁷ den Paulus in *Röm 3* geltend macht, ist ein Monotheismus des Glaubens. Er geht weiter als der Monotheismus des Ver-

16 Vgl. meinen Artikel: Dialektik der Einheit. Kirchengemeinschaft nach dem Neuen Testament, in: J.-H. Tück (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. 2008, 15–32.

17 Vgl. W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes*. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition (= BThSt 48), Neukirchen-Vluyn 2002. H. Hübner, *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen* (= BThSt 64), Neukirchen-Vluyn 2004; T. Söding, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (= QD 211), Freiburg i. Br. 2005, 177–183.

standes, den der Apostel in *Röm 1* skizziert. Mit Hilfe der Vernunft, so Paulus, der sich argumentativer Schützenhilfe der Stoa sicher weiß,¹⁸ ist es möglich, zwischen Geschöpf und Schöpfer zu unterscheiden. Götzendienst, die Verehrung irdischer als göttlicher Phänomene, ist ein ‚sacrificium intellectus‘. Mit moralischer Sicherheit kann man aus den Dingen dieser Welt auf den Schöpfer schließen, auf „Gottes unsichtbares Wesen“, das „sich seit Erschaffung der Welt an seinen Werken verstehen lässt, seine ewige Macht und Gottheit“ (*Röm 1,20*).¹⁹ Denn schon die Schöpfung ist für Paulus Offenbarung, nicht erst die Tora oder das Evangelium. Mit Hilfe des Verstandes kann also, so Paulus, erkannt werden, dass Gott ist und dass die Gottesidee keine Projektion ist, sondern eine Realität widerspiegelt, weil überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Gottes Unsichtbarkeit, seine Ewigkeit und Allmacht, auch seine Herrlichkeit (*Röm 1,23*) sind Attribute philosophischer Theologie.²⁰ Die natürliche Gotteserkenntnis, die eher eine kreatürliche ist, stimmt mit der Stimme des Gewissens²¹ überein, die, weil jeder Mensch als Gottes Ebenbild erschaffen ist, klar ruft, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, auch wenn sie schnell überhört wird (*Röm 2,12–16*).²²

1. Monotheistische Mission

Das pathetische „Einer ist Gott“ von *Röm 3,30* geht über das moralische Wissen um Gottes Existenz hinaus. Es erschließt sich nur dem Glauben. Die Verkündigung des einen Gottes hat Paulus auf seine

- 18 Neue Impulse gibt der Stoa-Forschung J. Wildberger, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin 2006.
- 19 Vgl. K. Kertelge, „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus, in: Ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg i. Br. 1991, 148–160; R. H. Bell, *No one seeks for God*, in: *Exegetical and Theological Study on Romans 1:18–3:20* (= WUNT 1096), Tübingen 1998.
- 20 Damit arbeitet Thomas von Aquin; vgl. E. F. Rogers, *The Narrative of Natural Law in Aquina's Commentary on Romans 1*, in: *Theological Studies* 59 (1998), 254–276.
- 21 Vgl. C. Perrot, *La conscience selon Saint Paul*, in: *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris 1998, 145–153; H.-J. Eckstein, *Der Begriff „Gewissen“ bei Paulus und in seiner Umwelt*, in: Ders., *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Münster 2003, 73–77.
- 22 Vgl. D. L. Daiber, *L'agnosticismo e l'analogia come chiave di lettura di Rm 1,20 e Gv 6,44*, in: *Angelicum* 81 (2004), 639–657.

Fahnen geschrieben. Als Völkerapostel trägt er den Monotheismus Israels und Jesu zu den Heiden. In seinem ältesten erhaltenen Brief, der an die Gemeinde von Thessalonich gerichtet ist, rekapituliert er (*1 Thess 1,8f*):

⁸Nicht nur in Mazedonien und Achaia – überall ist euer Glaube an Gott hinausgedrungen, so dass wir gar keine Notwendigkeit mehr haben, davon zu reden, denn sie selbst berichten uns, welchen Eingang wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Götzen, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen.

Ein religionsgeschichtlicher Vergleich zeigt, dass Paulus hier Topoi jüdisch-hellenistischer Theologie aufgreift, nur mit dem Unterschied, dass er gezielt Mission betreibt, was im zeitgenössischen Judentum unüblich gewesen ist. Zwar findet die christliche Mission unter den Gottesfürchtigen, die schon zum Glauben an den einen Gott gelangt sind, ein besonders dankbares Publikum. Aber die Thessalonicher²³ werden wie die Korinther und die Galater vom Apostel als ehemaliger Heiden angesprochen, die durch ihn, den von Gott berufenen Apostel, zum Glauben an den einen Gott berufen worden sind, „weg von den stummen Götzen“ (*1 Kor 12,3*), heraus aus der Knechtschaft unter vergöttlichten Elementarmächten (*Gal 4,8*), hin zur Erkenntnis des wahren Gottes, die in Wahrheit ein Erkenntnis durch Gott ist (*Gal 4,9*).²⁴

Gottes Einzigkeit zeichnet Paulus in einen weiten Kreis alttestamentlicher Theologie ein: von der Schöpfung bis zur Vollendung der Herrschaft Gottes, von der Erwählung Abrahams bis zur Wallfahrt der Völker, vom Bund mit Israel bis zur Stiftung des Neuen Bundes, von der Gabe des Gesetzes bis zur Sendung des Messias.

Zwei Kernaussagen stechen heraus, nicht weil sie den Horizont der alttestamentlichen Theologie sprengen, sondern weil sie in der paulinischen Missionstheologie besonderes Gewicht erlangen: Gottes Treue und Proexistenz.

23 Vgl. C. Blumenthal, Was sagt 1 Thess 1,9f. über die Adressaten des 1 Thess? Literarische und historische Erwägungen, in: NTS 51 (2005), 96–105.

24 Vgl. R. Penna, La dialettica paolina tra possibilità di conoscere Dio, in: Rasegna di teologia 42 (2002), 659–670; J.-P. Lemonon, De la connaissance par Dieu à la formation du Christ (*Gal 4,8–20*), in: E. Steffek (Hg.), Raconter, interpreter, annone. Parcours de Nouveau Testament (FS Daniel Marguerat), Genève 2003, 37–334.

Erstens:

„Gott ist treu“ (1 Thess 5,24; 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,8).

Die Treue Gottes ist ein integraler Bestandteil seiner Gerechtigkeit. Die Treue meint die Identität Gottes mit sich selbst, die Übereinstimmung seines Wesens und Waltens, die Gültigkeit seiner Worte, die Verlässlichkeit seiner Verheißungen. Auf Gottes Treue lässt sich bauen; wer auf Gott baut, glaubt und steht unter der Verheißung Jesajas:

„Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden“ (Röm 10,11 – Jes 28,16).

Zweitens:

„Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?“ (Röm 8,31)

Im Hintergrund steht die Offenbarung Gottes am brennenden Dornbusch und die mit ihr korrespondierende Offenbarung auf der Höhe des Sinai. Der zuerst mit dem „Ich bin, der ich bin“ Mose seine Identität offenbart und verbirgt (Ex 3,14), verbindet sodann seinen Namen mit seiner Langmut und Güte (Ex 34).²⁵ Diese Spannung nimmt Paulus auf und füllt sie mit der zentralen Präposition seiner gesamten Soteriologie: „ὕπερ“, „für“.

Beides, Gottes Treue und Liebe, ist wie seine Gerechtigkeit nicht der reinen Vernunft, sondern nur dem Glauben zugänglich, der sich allerdings vernünftig artikulieren kann, weil ihm eine Erkenntnis zuteil geworden ist. Der eine Gott, von dem Paulus in der Rechtfertigungstheologie spricht, ist Grund und Gegenstand des Glaubens, weil seine Offenbarung durch das Evangelium geschieht, in dem Gottes Gerechtigkeit offenbart wird.

Diese Gotteserkenntnis ist zwar noch keine vollkommene, sondern nur eine ansatzhafte, aber doch eine echte Erkenntnis. Im Hohenlied der Liebe 1 Kor 13 spricht Paulus davon, dass auch eine christliche Gnosis, die ihren Namen verdient, ebenso wie die Prophetie Stückwerk ist und aufhören wird; denn „noch sehen wir in einem Spiegel nur ein dunkles Bild“ (1 Kor 13,12). Aber daraus folgt nicht, dass

25 Vgl. C. Dohmen, Exodus 19–40 (= HThK.AT), Freiburg i. Br. 2004.

sich diejenigen, die nicht nur ihrer Vernunft, sondern auch der Inspiration trauen, im Irrtum begriffen wären. Paulus wahrt nur den eschatologischen Vorbehalt. Die *visio beatifica* steht noch aus. Aber das Wort Gottes ist nahe (*Röm 10,8; Dtn 30,14*). Man kann es hören und verstehen, das erkennt der Glaube. Nur deshalb hofft er auf Gerechtigkeit.

2. Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit

Schon der Monotheismus des Verstandes ist mit dem Ethos der Gerechtigkeit verbunden. Doch erst der Monotheismus des Glaubens kann die Hoffnung auf Rechtfertigung hegen. Paulus zitiert das Bekenntnis Israels zum einen Gott. Dessen Entstehungsgeschichte gewinnt unter dem Eindruck an der Kritik seiner angeblichen Militanz²⁶ neues Gewicht. Im Ursprung des Ersten Gebotes und der prophetischen Götzenkritik stehen aber nicht Expansionsgelüste Israels über andere Völker, sondern traumatische Leidenserfahrungen und Visionen umfassender Gerechtigkeit.²⁷ Ob die Exodusgeschichte als Kontext der Sinaioffenbarung vor Augen steht oder die Prophetie des Zweiten Jesaja im babylonischen Exil, ob die Verfolgung der makkabäischen Märtyrer oder Weisheitsspekulationen, die Salomo zugeschrieben werden. Entlang der Linie, die von der Monolatrie zum Monotheismus führt, spricht sich im Bekenntnis des einen Gottes die unbändige Hoffnung Israels auf Gott als den aus, der sich mit der Erniedrigung seines Volkes, mit dem Leiden der Gerechten, mit dem Triumph der Frevler, mit dem grassierenden Unrecht nicht abfindet, sondern, wie Paulus es an Abraham zeigt, Hoffnung wider alle Hoffnung begründet.

Wenn also der Apostel im Römerbrief Gottes Einzigkeit mit seiner Gerechtigkeit korreliert, steht er in einer langen Tradition prophetischer Theologie. Aber er problematisiert Gottes Gerechtigkeit angesichts der menschlichen Sünde und der göttlichen Gnade.

26 Vgl. J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München – Wien 2003; dazu aus alttestamentlicher Sicht kritisch E. Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (= SBS 189), Stuttgart 2000.

27 Vgl. E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: T. Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (= QD 196), Freiburg i. Br. 2003, 9–52.

Im Römerbrief stellt er gleich zweimal die Theodizeefrage, beide Male verbunden mit einer Antwort im Stile Hiobs, dass kein Mensch sich herausnehmen darf, mit Gott ins Gericht zu gehen und dass gerade dies die Hoffnung auf Rettung lebendig hält.²⁸

An der ersten Stelle setzt Paulus beim Faktum der Sünde Israels an und fragt weiter, um als Antwort in freier Form den klassischen Bußpsalm 51 zu zitieren, aber seine Aussage weiter zu reflektieren:

„³Wenn einige untreu waren – hebt dann ihre Untreue Gottes Treue auf?

⁴Das sei ferne.

Doch erweise Gott sich als treu, jeder Mensch aber als Lügner, so wie geschrieben steht:

„Dass du gerechtfertigt wirst in deinen Worten und siegst in deinem Urteilen“ (*Ps 51,6^{LXX}*).

⁵Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist – was sollen wir sagen?

Ist Gott etwa ungerecht, wenn er Zorn walten lässt?

(Ich rede nach Menschenweise.)

⁶Nie und nimmer!

Wie könnte Gott die Welt sonst richten?

⁷Wenn aber die Wahrheit Gottes in meiner Lüge überfließt zu seiner Herrlichkeit – warum werde ich als Sünder dann verurteilt?

⁸Ist es nicht so, wie wir verleumdet werden und einige sagen:

„Lasst uns Böses tun, damit das Gute kommt?“

Dein Gericht ist gerecht.“

Paulus fragt, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn er zürnt. Trägt Gott nicht selbst die Verantwortung für das Unheil der Welt? Muss er nicht dankbar sein, vergeben zu können (vgl. *Röm 6,1.23*)? Paulus antwortet mit einem Bekenntnis. Dass Gottes Gericht gerecht sei, ist ein Grundsatz alttestamentlicher (*Ps 9,9; 119,137; Tob 3,2*), jesuanischer (*Joh 5,31*) und neutestamentlicher (*Offb 16,5*) Theologie. Gottes Zorn ist heilig. Paulus hat vor Augen, dass Gott das Böse verabscheut. Zu seiner Gerechtigkeit gehört, dass er die Menschen die Folgen ihres eigenen Fehlverhaltens spüren lässt: Ihr Unverstand, den Götzendienst zu durchschauen, wird zur Verblendung; ihre Verstöße gegen das Gebot des Gewissens werden zur Gefangenschaft in den eigenen Leidenschaften (*Röm 1,26–32*). Ohne ein Gericht nach

28 Vgl. T. Söding, „Ist Gott etwa ungerecht?“ (*Röm 3,5*). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: M. Böhnke u. a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (= Theologische Module 1), Freiburg i. Br. 2007, 50–68.

den Werken, das genau zwischen Gut und Böse unterscheidet, gibt es auch nach Paulus kein Heil (*Röm 2,12–16*). Aber die Offenbarung des Zornes Gottes (*Röm 1,18*) ist Teil der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (*Röm 1,16f.*; *3,21–26*). Das Gericht dient der Rettung. Dass aber Gott in seinem Gericht die Glaubenden rettet und im Vorgriff darauf jetzt schon rechtfertigt, ist zwar reine Gnade, aber deshalb auch himmlische Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Gottes wird zwar in weiten Teilen der Forschung vom philosophischen Begriff der Gerechtigkeit getrennt. Aber das hätten die Adressaten zum Beispiel des Römerbriefes kaum verstanden. Auch in der Rechtfertigung gilt das *suum cuique*. Denn der Glaubende ist zwar ein Mensch, der jederzeit seine Schuld bekennen muss, aber doch auch derjenige, dessen Ich von der Gnade Gottes zutiefst bestimmt ist. Die Rechtfertigung der Glaubenden verwirklicht die Gottebenbildlichkeit des Menschen, indem sie zur Angleichung an das Bild Gottes (*2 Kor 4,4*), Jesus Christus, den vollkommenen Menschen, der in das Geheimnis Gottes selbst aufgenommen worden ist.

An der zweiten Stelle arbeitet Paulus das komplementäre Problem auf: Ist Gott ungerecht, wenn er Gnade walten lässt? Diese Frage spitzt sich zu, weil so wenige Juden an Jesus glauben. Von dieser Erfahrung ist Paulus, der Jude, zutiefst bewegt. Im Grunde geht es ihm aber nicht nur um die Bewältigung frustrierender Missionserfahrungen, sondern um die Angst um ihre Rettung. Am Ende eines langen Argumentationsweges mit viel Wenn und Aber ringt er sich zu der Aussage durch, dass ganz Israel gerettet wird (*Röm 11,26*). Aber von Anfang an schleppt er die Frage mit sich herum, ob das nicht ein reiner Willkürakt wäre – so wie die Verstockung Israels, ohne die er sich das Nein der Juden zu Jesus nicht erklären kann (*Röm 11,25*).

In der Antwort geht Paulus an den Auftakt der Sinai-Theophanie und stellt ihn in den Kontext der ganzen Exodusgeschichte (*Röm 9,14f.18ff.*):

„¹⁴Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott?

Das sei ferne.

¹⁵Denn dem Mose sagt er:

„Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarme,
und habe Mitleid, mit wem ich Mitleid habe“ (*Ex 33,19*) ...

¹⁸Er erbarmt sich, wessen er will,
und verstockt, wen er will.

Du wirst mir entgegenhalten:

¹⁹Weshalb verurteilt er dann noch?

Wer hat seinem Willen je widerstanden?’

²⁰O Mensch, wer bist Du, Gott zu widersprechen?’ (*Röm 9,18ff*)

Paulus weiß, dass es nur deshalb Hoffnung auf Erlösung gibt, weil Gott sich nicht an menschliche Maßstäbe hält. Das aber heißt im Umkehrschluss, dass seine Gnade schöpferisch sein muss. Deshalb kann nicht ein Mensch über Gott, sondern muss Gott über den Menschen urteilen. Wenn Gott nicht wollte, gäbe es für niemanden Hoffnung. Dass aber alles an Gottes Willen hängt, führt nicht in ein ethisches Dilemma. Auch wenn alles an ihm liegt, hat er doch das Recht, zu urteilen. Denn sein Wille unterdrückt den Willen seiner Geschöpfe nicht, sondern erschafft, erhält und erlöst ihn.

Das ist die Basis, Hoffnung für Israel zu hegen. Paulus bleibt bei Gottes Gerechtigkeit. Zu seiner Gerechtigkeit gehört, dass ihn seine Gnade nicht reut. Er bricht den Bund nicht. Seine Verheißung gilt. Er begnügt sich nicht damit, einen heiligen Rest zu retten, die große Mehrheit seines eigenen Volkes aber zu verlieren. Vielmehr gibt es, solange die Zeit währt, eine Dialektik zwischen der Mission unter den Völkern, und dem Verharren des Volkes beim Nein zum Evangelium. Erst am Ende, wenn der Retter vom Zion kommt, wird die Gottlosigkeit in die volle Gotteserkenntnis verwandelt werden. In der Rettung Israels herrscht so wenig Willkür wie in der Rechtfertigung der Glaubenden. Im einen wie im anderen Fall wird Gott sich selbst gerecht und denen, die er rettet – im Falle Israels aus keinen anderen Grund als dem, dass Israel erwählt ist und bleibt (*Röm 9,1–5*). Die Rettung Israels ist die Konsequenz der Gerechtigkeit Gottes.

IV. Trinitarisch konkretisierter Monotheismus

Die missionarische Ausbreitung des Gottesglaubens, seine Verbindung mit der Hoffnung auf Gerechtigkeit, die Akzentuierung der Treue und Liebe Gottes erklären sich für Paulus christologisch. Die enorme Spannung, die dadurch in die Theologie hineinkommt, ist ihm bewusst. Er hat sie am eigenen Leibe erfahren; er vergisst sie auch nicht, wenn er aufarbeitet, dass die weitaus überwiegende Mehr-

heit der Juden den Jesusglauben verweigert, was, wie dem Apostel erstaunlich früh klar wird, bis zum Ende aller Tage so bleiben wird, denn er schreibt (*Röm 10,2*):

„Ich bezeuge ihnen: Sie haben Eifer für Gott – wenn auch ohne Einsicht.“

Die fehlende Einsicht ist die des Glaubens an die Gottessohnschaft Jesu Christi. Dass der „Eifer für Gott“ den Christusglauben behindern kann, macht Paulus kreuzestheologisch fest.²⁹ Ihm ist die Anstößigkeit des Todes Jesu bewusst. Im Römerbrief tritt die Kreuzestheologie zwar zurück, auch wenn sie in der Tauftheologie begegnet (*Röm 6,6*), aber im Ersten Korintherbrief hat Paulus den ‚Skandal‘, den die Kreuzestheologie auslöst, ebenso aufgedeckt (*1 Kor 1,17–31*) wie im Galaterbrief, wo Paulus sogar mit *Dtn 21,23* vom „Fluch“ spricht, der dem Gekreuzigten gilt, von ihm aber in Segen für die Glaubenden verwandelt wird (*Gal 3,13f.*).

Die kreuzestheologischen Implikationen seines Damaskuserlebnisses bestehen aber gerade darin, dass der Tod Jesu nicht Ablehnung und Abscheu auslöst, sondern als Kulmination der Liebe Gottes zur Welt einleuchtet. So formuliert Paulus es im Römerbrief, die Proexistenz Gottes (*Röm 8,31*) erläuternd (*Röm 8,32*):³⁰

„Der seinen eigenen Sohn nicht schonte,
sondern ihn für uns alle hingegeben hat –
wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?“

Die Bindung Isaaks (*Gen 22*) steht im Blick wie das Leiden des Gottesknechtes (*Jes 53*). Es ist nicht so, dass Gott den Tod seines Sohnes als Opfer empfinde; es ist im Gegenteil so, dass er sich selbst überwindet, um seinen Sohn zu geben. Und so, wie er den leidenden Gottesknecht dadurch erhöht, dass er dessen Stellvertretung als Sühnopfer gelten lässt, schenkt er denen, für die Jesus sich hingegeben hat, zusammen mit ihm schlechterdings alles.

Paulus kann die Gerechtigkeit Gottes nicht denken, ohne von

29 Vgl. J. Zumstein, Paul et la theologie de la croix, in: EThR 76 (2001), 481–496.

30 Hier ist die Spitze der paulinischen Theologie des Todes Jesu erreicht; vgl. meinen Artikel: Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (= WUNT 181), Tübingen 2005, 375–396.

Jesus Christus zu sprechen. Denn nur christologisch kann Paulus von der Anteilnahme Gottes am Leiden der Menschen sprechen, das zum Geheimnis der Erlösung wird. Jesus hat Fleisch angenommen, und er ist Jude geworden. Beides gehört zusammen und zielt auf die Rechtfertigung der Glaubenden wie die Rettung ganz Israels.

Wäre Gott nicht der Eine, könnte er nicht vollkommen gerecht sein. Seine Gerechtigkeit offenbart seine Einzigkeit. Um der Hoffnung auf die Rechtfertigung der sündigen Menschen und der Rettung ganz Israels willen müssen Monotheismus und Christologie in ein essentielles Verhältnis gebracht werden. Das geschieht nach zwei Seiten hin. Einerseits zeigt Paulus,³¹ welches neue Gottesverhältnis Jesus erschließt; andererseits zeigt er, dass die Einheit von Vater und Sohn Quelle und Ziel des Heilsgeschehens sind.

Die Freiheit der Kinder Gottes, die Paulus durch seine Rechtfertigungstheologie erhellt,³² zeigt sich im Gebet. Im Galaterbrief schreibt Paulus über diejenigen, die durch den Lebenseinsatz Jesu Christi aus der Sklaverei der Sünde, die auch das Gesetz beherrscht, freigekauft worden sind (*Gal 4,6*):

„Weil ihr Söhne seid,
sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen,
der ruft: ‚Abba‘ – ‚Vater‘.“

Und im Römerbrief wiederholt er (*Röm 8,15*):

„Wir haben nicht den Geist der Knechtschaft empfangen,
wieder zur Furcht,
sondern den Geist der Sohnschaft,
in dem wir rufen: ‚Abba‘ – ‚Vater‘.“

Ohne den Bezug zu Jesus und seiner aramäischen Muttersprache, ohne Bezug zum Vaterunser lässt sich das kaum verstehen. Von Gott als Vater ist zwar bereits im Alten Testament und im Frühjudentum

31 Vgl. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis*, Münster 1999.

32 Vgl. meinen Artikel: *Die Freiheit des Glaubens. Konkretionen der Soteriologie nach dem Galaterbrief*, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (= WUNT 192), Tübingen 2003, 113–134. Weiter ausholend in: *Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie*, in: *Communio* 3 (2008), 92–112.

die Rede.³³ Deshalb zeigt sich auch an dieser Stelle, dass die neutestamentliche Theologie nicht mit der alttestamentlichen bricht, sondern sie aufnimmt und weiterführt. Aber Gottes Vaterschaft ist bei Paulus, und schon vor ihm, durch die Gottessohnschaft Jesu bestimmt. Die geistige Freiheit, zu Gott „Abba“ zu sagen, resultiert aus der Gemeinschaft des Glaubens mit Jesus Christus; ihr entspricht die kirchliche Gemeinschaft des Glaubens, denn Paulus behält im Galater- wie im Römerbrief den jesuanischen Plural bei: „Wir“ rufen „Vater“. Der „eine Gott“ ist der Vater. Als „Vater“ sendet er seinen Sohn. Diese Sendung offenbart seine Gerechtigkeit und führt zur Rechtfertigung derer, die an Jesus Christus glauben.

Die Kehrseite dieser christologisch erschlossenen Vaterschaft Gottes ist die göttliche Einheit von Vater und Sohn. Paulus bringt sie im Ersten Korintherbrief auf der Basis eines alten Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck (*1 Kor 8,4ff.*):³⁴

„Wir wissen, dass es keine Götzen in der Welt gibt
und keinen Gott außer dem Einen,
⁵und mag es auch sogenannte Götter geben im Himmel und auf Erden
(und solcher Götter und Herren gibt's viele),
so ist doch unser:
Einer ist Gott: der Vater, von dem alle und auf den hin wir sind;
und einer ist Herr: Jesus Christus, durch den alle und durch den wir sind.“

Paulus macht keine Abstriche am Hauptgebot. Er räumt nicht die Existenz von Göttern ein,³⁵ sondern macht auf die Gefahren aufmerksam, die von ihnen ausgehen, wenn man sie für real hält (*1 Kor 10,19–22*). Auch die christologische Wendung „Einer ist Herr“ ist keine Addition, sondern eine Interpretation des Hauptgebotes.³⁶ Paulus ver-

- 33 A. Strotmann, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,1). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in der kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (= FThSt 39), Frankfurt a. M. 1991.
- 34 Zum Hintergrund vgl. W. Schrage, Der Erste Brief an die Korinther II (= EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn 1995, 216–220.
- 35 Anders E.-M. Becker, EIS QEOS und 1 Kor 8. Zur frühchristlichen Entwicklung und Funktion des Monotheismus, in: W. Popkes/R. Brücker (Hg.), Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament (= BThSt 68), Neukirchen-Vluyn 2004, 65–99; Paulus bestreite den „Götzen“ ihre „Würde und Gottheit“, nicht aber ihre „Existenz und Macht“ (85).
- 36 Vgl. O. Hofius, Paulusstudien II (= WUNT 143), Tübingen 2002, 167–180.

kündet nicht den höchsten, sondern den einen Gott.³⁷ *Dtn 6,4* lautet in der Septuaginta-Fassung übersetzt:

„Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der eine Herr.“

Das nimmt *1 Kor 8,6* auf und differenziert es. Die Einheit Gottes stellt sich in dem einen Gott-Vater und dem einen Kyrios Jesus Christus dar. Er ist kein zweiter Gott; Gott ist der ‚Eine‘: Vater und Sohn.

1 Kor 8,6 passt genau zur Abba-Anrede. Denn der ‚Vater‘ ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erlöser; und der Kyrios ist nicht nur der Mittler der Schöpfung, sondern auch der Erlösung. Sie besteht darin, in Jesu ureigene Beziehung zum Vater einbezogen zu werden.

Allerdings bleibt es bei der Beobachtung von Karl Rahner³⁸, dass Jesus Christus bei Paulus nicht ‚Gott‘ genannt wird,³⁹ während oft ‚Gott‘ und ‚Vater‘ synonym gebraucht werden. Jesus ist allerdings Kyrios (so wie auch Gott Vater als ‚Herr‘ angesprochen werden kann), das aber ist beileibe nicht wenig, weil Kyrios, gerade wenn es in liturgisch geprägten Traditionen begegnet, durch die griechische Übersetzung des Gottesnamens geadelt wird. Der Philipperbrief ist geradezu darauf hin komponiert, dass die Übergabe des Gottesnamens selbst an den Erhöhten gefeiert wird (*Phil 2,6–11*).

Der Monotheismus ist bei Paulus durch die Theologie der

37 D. Zeller will das Kyrios-Bekenntnis als henotheistisch, das Theos-Bekenntnis als monotheistisch interpretieren: Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Überlegungen, in: T. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott, Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Wilhelm Thüsing) (= NTA 31), Münster 1996, 34–49. Aber damit werden erhellende religionsgeschichtlich wichtige Kategorien zu schnell auf *1 Kor 8,6* projiziert; der Text bildet eine Einheit.

38 K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, in *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 91–167.

39 Es gibt wieder Stimmen, die ‚theos‘ bei Paulus in *Röm 9,5* auf Jesus Christus beziehen; vgl. H.-C. Kammler, *Die Prädikation Jesu Christi als Gott und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b*, in: *ZNW 94* (2003), 164–180; R. Brucker, *Jesus als Gott als christologischer Hoheitstitel und seine Implikationen für den neutestamentlichen Monotheismus*, in: W. Popkes/R. Brucker (Hg.), *Ein Gott und ein Herr* (n. 35), 101–138, bes. 115–118. Auch wer hier skeptisch bleibt, wird dennoch die Patrozentriz des Erhöhten nicht mit der Vorstellung einer eingeschränkten, abgestuften Göttlichkeit Jesu verbinden.

Sendung⁴⁰ und durch die Patrozentrisk Jesu Christi gewahrt.⁴¹ Gott hat Jesus sogar „in der Gleichheit des Fleisches der Sünde“ gesandt, um sie dort zu besiegen, wo sie den Menschen angreift (*Röm 8,3*); er hat ihn hingegeben (*Röm 4,25*), auferweckt (*1 Kor 15,5*) und erhöht (*1 Kor 15,23–28*). Andererseits: Jesus Christus „gehört Gott“ (*1 Kor 3,23*); er ist ihm „gehorsam“ (*Röm 5,12–21*), er hat „nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern Gott“ (*Röm 15,3*); er hat „uns angenommen zur Ehre Gottes“ (*Röm 15,7*); Kyrios ist er „zur Ehre Gottes, des Vaters“ (*Phil 2,11*), und sein Auferstehungsleben „lebt er Gott“ (*Röm 6,10*); die Vollendung besteht darin, dass er alles, was der Vater ihm unterworfen hat, damit er den Tod besiege, seinerseits dem Vater unterordnet, damit Gott sei „alles in allem“ (*1 Kor 15,28*). Christo-logie und Theo-logie finden zusammen durch die „Liebe Gottes in Christus Jesus“, von der die Glaubenden nichts trennen kann (*Röm 8,38f.*).

Dass aber diese Liebe Gottes ausstrahlt, ist das Walten des Geistes.⁴² Gott spendet ihn (*1 Thess 4,8*; *1 Kor 2,12*; *11,4*; *Gal 3,2.14*; *Röm 5,5*; *8,15*); das ‚filiouque‘ hat bei Paulus – anders als bei Johannes – keinen Anhalt. Jesus Christus aber, der Kyrios, ist eins mit dem Pneuma (*1 Kor 15,45*; *2 Kor 3,17*), so dass er auch der „Geist Christi“ genannt werden kann und darin mit dem „Geist Gottes“ identisch ist (*Röm 8,9*).

Der Geist ist bei Paulus einerseits Gabe – und zwar das Geschenk Gottes schlechthin (*Röm 8,15*): „Unterpfand“ der kommenden Herrlichkeit (*2 Kor 1,22*; *5,5*; vgl. *Eph 1,13f.*) und „Erstlingsgabe“ der neuen Schöpfung (*Röm 8,23*). Diese Gabe wird den Glaubenden durch die Taufe zuteil (*Gal 3,1–5*; *1 Kor 12,13*; *1 Kor 1,21f.*).

Andererseits ist aber der Geist auch Geber. Er „wohnt“ in den Glaubenden (*Röm 8,9.11*); er „bezeugt“ den Gläubigen ihren Status als Kinder Gottes (*Röm 16*); er „nimmt sich ihrer Schwachheit an“ (*Röm 8,26*) und lässt sie beten (*Röm 8,15.26*); so wird Gott durch ihn auch die Toten fleischlich auferwecken (*Röm 8,11*).

40 Vgl. E. Schweizer, Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen „Gott sandte seinen Sohn ...“?, in: NTS 37 (1991), 204–224.

41 Vgl. W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I: Per Christum in Deum (= NTA 1/1), Münster 1986 (1965).

42 Vgl. meinen Beitrag: Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie, in: B. Nitsche (Hg.), Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 21–71, bes. 38–52.

Beides ist anthropologisch vermittelt. Es ist der Heilige Geist, durch den Gott den Menschen erreicht und der sie zu Gott wendet, nämlich durch die Kommunikation des Geistes Gottes mit dem, von ihm geschaffenen, Geist des Menschen, der seinerseits als Geistwesen ein Ohr für Gottes Wort hat und versteht, dass er mit Leib und Seele Gottes Geschöpf ist (*Röm 8,10.16*).⁴³

Dass der Geist eschatologische Gabe und eschatologischer Geber in einem ist, begründet sich aber letztlich theozentrisch. Der Einzigkeit Gottes und der Einzigkeit des Sohnes entspricht die Einzigkeit des Geistes. Ob man bei Paulus, was immer häufiger geschieht,⁴⁴ schon von Trinitätstheologie sprechen soll, ist eine Definitionsfrage.⁴⁵ Eine dogmatische Begriffsbildung kennt er nicht. Aber die Einheit Gottes, des Vaters, Jesu Christi, des Sohnes, und des Heiligen Geistes hat er ekklesiologisch angesprochen, in der Charismenlehre (*1 Kor 12,4ff.*) und im liturgischen Schlussgruß des Zweiten Korintherbriefes (*2 Kor 13,13*). Er hat sie auch theologisch reflektiert, so dass die Bahnen der patristischen Trinitätstheologie vorgezeichnet worden sind.⁴⁶ Bei Paulus leuchten die Zusammenhänge dort am stärksten ein, wo er seine dialektische Theologie des Alten und des Neuen Bundes auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen bezieht (*2 Kor 3,17f.*):

- 43 Gut herausgestellt von S. Vollenweider, Der Geist Gottes als Selbst der Gläubigen. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: *ZThK* 93 (1996), 163–192.
- 44 Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, 346; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments II*, Tübingen 2002, §10: „Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses“ (289–308); U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/1*, Neukirchen-Vluyn 2002, 53–59; vgl. L. Wehr, *Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre: MThZ* 47 (1996), 315–321. Wichtig bleibt auch F.-J. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung: MySal* 2 (1967), 85–131.
- 45 Skeptisch ist P. Hünermann, *Annäherungen an das Mysterium der göttlichen Dreifaltigkeit. Eine philosophisch-theologische Reflexion im Ausgang von exegetischen Daten*, in: G. Augustin/K. Krämer (Hg.), *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kasper), Freiburg i. Br. 2008, 210–225.
- 46 Näheres in meinem Beitrag: *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, in: B. Groen/B. Krane-mann (Hg.), *Liturgie und Trinität (= QD 229)*, Freiburg i. Br. 2008, 12–57.

„Der Herr ist der Geist,
wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit.

Wir alle, die mit unverhülltem Gesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln,
werden in dasselbe Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie vom Geist
des Herrn.“