

Nomos zwischen Tora und Lex

Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538

Volker Stolle

Das Verständnis der paulinischen Theologie entscheidet sich nicht unerheblich an der Interpretation des Begriffes „Gesetz“ (*nomos*). Paulus gebraucht ihn vor dem Hintergrund seiner jüdischen Tradition als Entsprechung zu *Tora* im Singular¹. Luther hört vor dem Hintergrund seiner christlichen Tradition mit dem Begriff „Gesetz“ in umfassender Weise das Rechtsleben ganz allgemein angesprochen, das in Gottes Geboten an ausnahmslos alle Menschen seine Grundlage hat; in diesem Begriff (in der wissenschaftlichen Sprache seiner Zeit: *lex*) sind neben der biblischen Tradition das römische Recht und griechisch-römisches Denken der Antike breit rezipiert². Die unterschiedlichen semantischen Felder bewirken, wenn sie auf ein und denselben Text bezogen werden, deutliche Differenzen in dessen Aussagegehalt. Da Luthers Sichtweise bisher in diesem Zusammenhang nicht eingehender betrachtet worden ist³, soll nun von ihr ausgehend zurückgefragt werden, wie sich die Aussagen des Paulus von seinen eigenen Voraussetzungen her verstehen lassen. Abschließend soll eine theologische Reflexion beide Sichtweisen vergleichen.

¹ Vgl. F. SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9), Münster 2001, 264–266. Der generische Singular findet sich allerdings auch im griechisch-römischen Bereich; vgl. U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken (GLB), Berlin/New York 2003, 579–585.

² Dieser durch eine lange christliche Rezeptionsgeschichte ausgestaltete Traditionsstrom aus der Antike ist zu unterscheiden von dem direkten Kontext des griechisch-römischen Denkens bei Paulus.

³ Die Arbeit von B. ACKLIN ZIMMERMANN, Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismuskritik, Frankfurt am Main 2004, führt „die neuere Paulusforschung“ am Beispiel des Römerbriefkommentars von U. WILCKENS vor (23–30); die neuere Paulusperspektive kommt bei ihr also nicht wirklich in Blick. – Nur zu oft trifft man in der Diskussion auf kritische Einwände gegen Luther, die seine Position überhaupt nicht treffen. Das rechtfertigt die Vorgehensweise.

1. Einführung

Im sog. ersten Antinomerstreit (1537–1540) brachte Martin Luther (1483–1546) sein Gesetzesverständnis auf den Punkt⁴. Innerhalb des reformatorischen Lagers war eine Kontroverse darüber aufgebrochen, ob das Gesetz auch für Christen noch Bedeutung habe⁵. Luthers Kontrahent war sein Schüler und Kollege in der Wittenberger Fakultät, Johann Agricola (1494–1566)⁶.

⁴ Die Thesen und Disputationen finden sich dokumentiert WA 39 I, 334–584; Nachträge 39 II, 414–425. – Zur frühen Gesetzesinterpretation Luthers vgl. ACKLIN ZIMMERMANN, Gesetzesinterpretation (s. Anm. 3); dort auch ein Exkurs über die weitere Entwicklung bis zu dem Antinomerstreit (140–152). Vgl. weiter M. SCHLOEMANN, Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther (TBT 4), Berlin 1961 (besonders 47–56); M. SELS, Martin Luthers Gesetzesverständnis, in: U. KERN (Hg.), Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam (Rostocker Theologische Studien 5), Münster u.a. 2000, 64–84.

⁵ Die Debatte hatte bereits 1527 ein Vorspiel in einem Zwist zwischen Agricola und Melancthon; vgl. dazu T.J. WENGERT, Law and Gospel. Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over *Poenitentia*, Grand Rapids 1997. Später brachen dann die Auseinandersetzungen wiederholt erneut auf. – Vgl. G. KAWERAU, Art. Antinomistische Streitigkeiten, RE³ I (1896) 585–592; G. HEINTZE, Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium (FGLP X,11), München 1958 (dort 86–101); R. HERMANN, Zur Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens, nach Luthers Antinomertesen (1958), in: DERS., Gesammelte Schriften zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 473–485; DERS., Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes. Erörterungen zu Luthers Antinomertesen (1958), in: DERS., Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums, hg.v. H. BEINKER (Gesammelte und nachgelassene Werke Bd. II), Göttingen 1981, 145–169; B. HÄGGLUND, Gesetz und Evangelium im Antinomerstreit. Seminarbericht, in: Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung (1977), hg.v. L. GRANE/B. LOHSE, Göttingen 1980, 156–164; J. ROGGE, Innerlutherische Streitigkeiten um Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, hg.v. H. JUNGHANS, Berlin/Göttingen 1983, I, 187–204; II, 785–787; ST. KJELDGAARD-PEDERSEN, Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther (ATHD 16), Leiden 1983; DERS., Art. Antinomistischer Streit, EKL³ I (1986) 182–184; O.H. PESCH, Art. Antinomismus, LThK³ I (1993) 762–766; B. LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995 (dort 195–203); F. BUZZI, Lutero contro l'antinomismo. Cenni storici e ragioni teologiche, Annali de Scienze Religiose 2 (1997) 81–106.

⁶ Vgl. G. KAWERAU, Johann Agricola von Eisleben, Berlin 1881 (= Hildesheim 1977); G. KAWERAU, Art. Agricola, Johann, RE³ I (1896) 249–253; J. ROGGE, Johann Agricolas Lutherverständnis (ThA 14), Berlin 1960; DERS., Art. Agricola, Johann, TRE II (1978) 110–118; E. KOCH, Art. Agricola, Johann, RGG⁴ I (1998) 191; H. SMOLINSKY, Art. Agricola, Johann, LThK³ I (1993) 249f.

Die einzige Disputation in dieser Auseinandersetzung, bei der Agricola selbst anwesend war und an der er sich auch beteiligte, fand am 12. Januar 1538 statt. Im Folgenden soll sich die Aufmerksamkeit im Besonderen auf sie richten⁷. Dieser Disputation lag die zweite der zunächst vier von Luther gegen die Antinomer aufgestellten Thesenreihen zu Grunde⁸. Behandelt wurde jedoch nur eine kleine Auswahl von Thesen aus dieser Gruppe. Der mit Pauluszitaten gespickte Abschluss der Disputation, der einen dreifachen Gebrauch des Gesetzes formuliert⁹, stellt eine spätere Interpolation dar¹⁰.

Bei diesem Streit im Kreis der Wittenberger Reformatoren teilten beide Seiten die gängige Auffassung der Zeit, dass ein allgemeines, von Gott gegebenes Gesetz die unabdingbare Grundlage allen bürgerlichen Lebens und insofern unverzichtbar sei. Man brachte also ein Vorverständnis mit, das zwar der eigenen Argumentation nutzbar gemacht, nicht aber kritisch hinterfragt wurde.

Darüber hinaus teilte man die reformatorische Einsicht, dass das Gesetz mit natürlichen menschlichen Kräften nicht erfüllbar sei¹¹. Gottes Gnadenzusage im Evangelium musste also von allem menschlichen Wirken unbehelligt gehalten werden. Die Diskussion um die Notwendigkeit der Gesetzespredigt wurde mithin in voller Übereinstimmung darüber geführt, dass jede Form von Werkgerechtigkeit selbstverständlich auszuschließen sei. Unter dieser Vorgabe hatte Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eingeführt. Und diese barg einigen Konfliktstoff, der die Arbeitsgemeinschaft mit seinen Anhängern nicht unerheblich belastete und zu dem Streit führte.

Agricola verstand die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium in heilsgeschichtlichem Sinne epochal. Da die Buße sowohl Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis als auch Sündenvergebung umfasst, ordnete er sie ganz dem Evangelium zu (unter Berufung auf Schriftstellen wie

⁷ Die zweite Disputation gegen die Antinomer. 12. Januar 1538, WA 39 I, (418) 419–485; Nachträge WA 39 II, 419–425. Angaben über Fundstellen ohne Näherbestimmung beziehen sich auf diese Disputation. Für die einzelnen Aussagen Luthers ließen sich leicht weitere Belege auch aus anderen Texten nennen.

⁸ WA 39 I, 345–358, die zweite Reihe dort 347,25–350,6.

⁹ Ebd., 485,16–24. Während für den ersten und zweiten Gebrauch Paulusstellen angegeben werden (1 Tim 1,9; Gal 3,24; Röm 3,20; 4,15), fehlt für den dritten jeder Schriftbeleg.

¹⁰ Bei dieser Passage handelt es sich um das Exzerpt eines Abschnitts aus Melanchthons *Loci der secunda aetas* (CR 21, 405f.); vgl. W. ELERT, *Zwischen Gnade und Ungnade*, München 1948, 161f.; G. EBELING, *Zur Lehre vom triplex usus legis* (1950), in: DERS., *Wort und Glaube*, Bd. I, Tübingen 1967, 50–68; W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Göttingen 1956, 72. Vgl. LOHSE, *Luthers Theologie* (s. Anm. 5), 201f.

¹¹ Vgl. Luthers einführende Worte (WA 39 I, 419,11–420,7).

Lk 24,47f.; Joh 16,8; Act 13,38; Röm 2,4). Er sprach damit dem Gesetz auch in dem Sinne, dass es den Sünder überführen könne, jede Bedeutung für die Zueignung des Heils ab. Die Gesetzespredigt ersetzte er durch die Verkündigung der *violatio filii* als Offenbarung des Gotteszorns und die apostolische Paränese als Lebensweisung. Seine Position wird im Folgenden nicht näher untersucht¹².

Luther dagegen bestand darauf, dass nichts anderes als das Gesetz den Menschen in seinem Gewissen erschüttern könne, weil nur so der Wille Gottes erkannt und der Mensch sich seines Sünderseins im vollen Sinne bewusst werden könne. Und der Mensch könne das die Sünde offenbarende Gesetz auch bis zu seinem Tode nie hinter sich lassen. Getröstet werden könne ein solcherart durch das Gesetz erschrockenes Gewissen dann einzig und allein durch den Gnadenzuspruch im Evangelium, das demzufolge auch der einzige Grund der Vergebung sei¹³.

Wieder einig war man sich in der Überzeugung, dass allein die Schrift zu entscheiden habe: „*Scripturae est potissimum credendum*“ („Vor allem andern ist der Schrift zu glauben“)¹⁴. Es ging damit um die Interpretation bestimmter Schriftaussagen¹⁵. Folglich implizierte die Auseinandersetzung eine hermeneutische Problematik¹⁶. Die Gesetzesthematik brachte eine

¹² Vgl. dazu vor allem die Darstellung bei KJELDGAARD-PEDERSEN, Gesetz (s. Anm. 5), 86–98.

¹³ „*Institutum est ministerium verbi, ut utrumque, id est, legem et Evangelium doceamus. Alterum sine altero non potest commode doceri nec sine periculo tractari. ... bene dividendum est, ne una tantum pars tradatur in ecclesiis, vel pavor et dolor vel consolatio et gaudium, sed utrumque simul*“ („Das Predigtamt ist eingesetzt, damit wir beides, d.h. Gesetz und Evangelium, predigen. Das eine kann ohne das andere nicht angemessen gepredigt und ohne Gefahr getrieben werden. ... Es muss gut unterschieden werden, damit nicht nur ein Teil in den Gemeinden ausgeteilt wird, sei es nun Schrecken und Schmerz oder sei es Trost und Freude, sondern vielmehr beides zugleich“) (WA 39 I, 430,1–7).

¹⁴ Anfangssatz der Diskussion (WA 39 I, 423,3). Vgl.: „*Quicquid scriptura statuit, est mordicus tenendum*“ („Was auch immer die Schrift festlegt, das ist unbedingt festzuhalten“) (ebd., 450,29).

¹⁵ Das Schriftverständnis als solches hat zwar KJELDGAARD-PEDERSEN (Gesetz [s. Anm. 5]) eingehend analysiert (40–45.85–106.268–279). Die konkrete exegetische Diskussion im antinomistischen Streit ist jedoch noch nicht untersucht worden. HEINTZE, Luthers Predigt (s. Anm. 5) meint, dass es Luther „angesichts der von den Antinomern beigebrachten Schriftzeugnisse“ sichtlich nicht leicht falle, seine Position, Buß- und Evangeliums predigt von einander zu trennen, zu verteidigen (88). SCHLOEMANN, Gesetz (s. Anm. 4) äußert einen gegenteiligen Eindruck (48 Anm. 135).

¹⁶ Die Strategie, mit der Agricola vorgeing, nämlich Formulierungen Melanchthons unter Berufung auf Äußerungen des frühen Luther anzugreifen und damit zugleich Luther vorzuwerfen, seine ursprüngliche Position teilweise verlassen zu haben, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht thematisiert zu werden. Vgl. dazu E. KOCH, Johann

besonders intensive Diskussion paulinischer Aussagen mit sich¹⁷. Und dabei wirkte sich in Luthers Darlegungen dessen erneute intensive Beschäftigung mit Paulus in den dreißiger Jahren aus¹⁸.

2. Luthers Gesetzesverständnis

Den Begriff „Gesetz“ gebraucht Luther vor allem, um die Grundrelationen menschlicher Existenz zu benennen. Diese seine Verwendung des Begriffs bezeichnet er als „theologisch“ (*theologicè*). Denn als Geschöpf Gottes steht der Mensch unter einem bestimmten Anspruch Gottes, wie er sich ihm und seinen Mitmenschen gegenüber verhalten soll¹⁹. Indem der Begriff „Gesetz“ diese Grundanforderungen des Menschseins meint, transzendiert er jede konkrete Gesetzgebung.

Luther führt auf diese Letztgegebenheit mithilfe von Distinktionen hin²⁰. „*Ego distinguo legem. Grammaticè et civiliter [–] theologicè et spiritualiter accepta*“ („Ich nehme eine Unterscheidung hinsichtlich des Gesetzes vor: [einmal] grammatisch und bürgerlich – [einmal] theologisch und geistlich aufgefasst“)²¹. Innerhalb der partikularen Tora Israels als

Agricola neben Luther. Schülerschaft und theologische Eigenart, in: *Lutheriana*, hg.v. G. HAMMER/K.-H. ZUR MÜHLEN (AWA 5), Köln 1984, 131–150.

¹⁷ Luther formuliert seinen Zusammenklang mit Paulus deutlich: „*[Deus] praecipit tibi per os meum et sancti Pauli, ut speres in eum et credas in Christum*“ („Gott befiehlt dir durch meinen Mund und den des heiligen Paulus, dass du auf ihn hoffst und an Christus glaubst“) (WA 39 I, 428,14f.). Oder er lässt auf ein gegnerisches Argument einfach „Paulus“ antworten (ebd., 449,7).

¹⁸ Vgl. dazu meine Untersuchung: *Luther und Paulus* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig 2002, 109f.286–374.

¹⁹ Daraus ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen dem theologischen und dem politischen (= speziell auf die mitmenschliche Gemeinschaft bezogenen) Gebrauch des Gesetzes, der einen pädagogischen *usus puerilis* auch für die Christen nötig macht. Vgl. HÄGGLUND, *Gesetz* (s. Anm. 5), 158f.; LOHSE, *Luthers Theologie* (s. Anm. 5), 202f.

²⁰ Luther bedient sich damit einer scholastischen Methode, die er jedoch auf seine eigene Weise handhabt (vgl. WA 39 I, 437,9–12). Das Unterscheiden dient der Definition, indem die *διαφορά* (*differentia*) klärt, „was anders ist und doch etwas Gleiches hat“ (Aristoteles, *Metaph* IV,1018a12). Luther verfolgt mit seinen Distinktionen das Ziel, das Wirken Gottes zu erfassen, das sich zwar natürlicher und menschlicher Mittel bedient, darin aber von allem innergeschöpflichen Wirken unterschieden ist. Die Forderung von Descartes, die Wirklichkeit „*distincte*“ wahrzunehmen, dient dagegen der Erfassung von klar zu unterscheidenden Einzelheiten. Dies Vorgehen führt zwar auch zu Unterscheidungen, darunter der Grundunterscheidung zwischen *res extensae* und *res cogitans*, klärt aber deren Seinwert (*res* als Substanz und wirkende Ursache) nicht, sondern setzt ihn voraus (das gilt auch für die unendliche Substanz Gott).

²¹ WA 39 I, 483,14f. – „*Cum itaque loquimur de legibus politice, non potest satis dici in commendationem legum, tantum habent splendoris ac dignitatis in suo foro*“ („Wenn

ganzer hebt er unter diesem Gesichtspunkt den Dekalog als ihren universalen, allen Menschen geltenden Teil hervor: „*distinguo de lege: Si loquitur de caeremoniis et tabernaculis [-] Si loquitur de decalogo*“ („Ich unterscheide beim Gesetz, ob es von Zeremonien und Tempeldienst spricht – [oder] ob es vom Dekalog spricht“)²². Den Dekalog elementarisiert er auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe²³, und dieses sieht er dem menschlichen Herzen von seinem geschöpflichen Ursprung an eingeschrieben²⁴. Damit die Gesetze, „*quas [deus] antea suo digito in cordibus omnium scripserat*“ („die Gott vorher mit seinem Finger in die Herzen aller Menschen geschrieben hat“), nicht in Vergessenheit gerieten, „*postea ... coactus est Mosen aliquem dare, qui legibus etiam scriptis mentem et sensus nostros concuteret*“ („sah er sich später genötigt, einen gewissen Mose zu geben, der unsern Geist und unsere Sinne auch durch geschriebene Gesetze erschüttern sollte“)²⁵.

Bei dieser Annahme stützt sich Luther, wie überhaupt weitgehend in seinem Gesetzesverständnis, auf damals unbestrittene Überzeugungen traditionellen theologischen Denkens²⁶.

Da das Gesetz mithin zu den Grundgegebenheiten des Menschseins gehört, lässt es sich gar nicht abschaffen²⁷. Die Tora, das Mosegesetz, stellt

wir deshalb im politischen Sinn über Gesetze sprechen, kann gar nicht genug zur Empfehlung der Gesetze gesagt werden; so viel Glanz und Würde haben sie auf ihrem Forum“ (ebd., 476,16–18).

²² Ebd., 475,11–13.

²³ Vgl. etwa ebd., 363,12f. (1. Disputation); 439,16f. – Bei Paulus findet sich das in der synoptischen Tradition verankerte Doppelgebot (Mk 12,28–34 par.) nicht; unter Bezugnahme auf das Gesetz erinnert er allein an die Nächstenliebe (Röm 13,8; Gal 5,14), während er von der Gottesliebe (Röm 8,28; 1 Kor 2,9 [Sir 1,10]; 8,3) nicht als Gebot spricht.

²⁴ „*Decalogus non est Mosi lex, neque primus ipse eam dedit, sed decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptus mentibus omnium hominum a condito mundo*“ („Der Dekalog ist nicht ein Gesetz des Mose, auch hat der es nicht als erster gegeben, sondern der Dekalog gehört der ganzen Welt, ist von Anfang der Welt an den Gedanken aller Menschen eingeschrieben und eingeschnitzt“) (WA 39 I, 478,16–18). Vgl. 454,4f.

²⁵ Ebd., 426,10–12. Vgl. 454,10–16. Mose ist „*quasi interpret et illustrator legum scriptarum in mentibus omnium hominum, ubicunque terrarum sub sole sint*“ („gleichsam Übersetzer und Ausleger der Gesetze, die den Gedanken aller Menschen eingeschrieben sind, in welchen Ländern unter der Sonne sie sich auch aufhalten“) (ebd., Z. 15f.).

²⁶ Schon Irenäus sah den im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefassten, wesentlichen Inhalt des Dekalogs als allen Menschen ins Herz geschrieben an, die Tora entsprechend als erneute Erinnerung daran, erweitert nun um „*servitutis praecepta*“, d.h. um das Zeremonialgesetz (Adversus haereses IV,16,3–5). – Vgl. zur danach folgenden Entwicklung ACKLIN ZIMMERMANN, Gesetzesinterpretation (s. Anm. 3); zusammenfassend, 226–229.

²⁷ „*Quare non potest in universum tolli lex. Nam etiamsi tollas has literas: LEX, quae facillime deleri possunt, tamen manet chirographum inustum cordibus nostris, quod nos*

dagegen nur einen Spezialfall eines bestimmten Volksgesetzes dar²⁸. Als Gesamtkorpus ist sie in der Kirche nicht mehr zu lehren²⁹.

Zudem sieht Luther den Menschen dadurch gekennzeichnet, dass er seiner im Gesetz liegenden Bestimmung nicht gerecht wird, sein Leben mithin grundsätzlich verwirrt hat³⁰. Luther stellte auf diese Weise eine unauflösliche Verbindung zwischen Sünde und Gesetz her. Nur unter der Voraussetzung des Gesetzes konnte es überhaupt zur Sünde kommen.

Christus erfüllte nun das Gesetz und brachte damit die Rettung aus der Sündenverlorenheit³¹. Er ermöglichte auf diese Weise zugleich die eigentliche Menschwerdung des Menschen. Indem Luther das Werk Christi so fundamental als Erfüllung des Gesetzes bestimmt, bleibt das Evangelium unablässig mit dem Gesetz verbunden. Es wäre gar keine Erlösung von der Sünde erforderlich, wenn die Menschen nicht unter dem Gesetz stünden; Christus wäre umsonst gestorben, wenn das Gesetz nicht gültig wäre³². Bei aller ihrer Unterschiedenheit sind Gesetz und Evangelium gar nicht von-

damnat et exercet“ („Deshalb kann das Gesetz überhaupt nicht aufgehoben werden. Denn wenn du auch die Buchstaben GESETZ tilgst, die man leicht auslöschen kann, bleibt dennoch die Handschrift, die unsern Herzen eingebrannt ist, die uns verurteilt und züchtigt“) (WA 39 I, 456,18–457,1).

²⁸ Unter diesem Gesichtspunkt, dass alle Völker ihre eigenen Gesetze haben, bleibt die Tora paradigmatisch, kennzeichnet Israel aber nicht in seiner einzigartigen Erwählung durch Gott. Der „Schmuck“, der Israel damit zuteil wird (WA 50, 331f.), ist nicht als Auszeichnung, sondern als geschichtlich-situative Anpassung gemeint. Auch die Errettung aus Ägypten sieht Luther als Beispiel dafür, wie Gott immer aus allen möglichen Nöten errettet. Positive Aussagen über die Tora, wie etwa Ps 19,8–11, interpretiert Luther allegorisch, weil sie nur für das Evangelium gelten können, und Agricola folgt ihm darin (vgl. KJELDGAARD-PEDERSEN, Gesetz [s. Anm. 5], 230).

²⁹ WA 39 I, 478,9–14.

³⁰ „*Verum theologice loquendo lex est generis omnis, atque reum agit totum orbem terrarum*“ („In Wahrheit theologisch gesprochen betrifft das Gesetz jedes Volk und beschuldigt den ganzen Erdkreis“) (ebd., 456,1–3).

³¹ Luther nimmt damit Mt 5,17 auf, freilich in der Weise, dass er „Gesetz (= Tora) und Propheten“ in seinem Sinne als universales Gesetz versteht; im paulinischen Bereich fehlt eine entsprechende Aussage. 2 Kor 1,20 spricht von den „Verheißungen Gottes“, auf die er das Ja ist; 2 Kor 3,4–18 spricht von den beiden gegensätzlichen „Diensten“ des Buchstabens und des Geistes, nicht aber von der Erfüllung des einen durch den andern. – Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Argumentationslinie vgl. HERMANN, Zum Streit (s. Anm. 5), 154–164.

³² „*Sublata lege sublatum est et peccatum, sublato peccato sublatus est Christus, ut cuius nullus esset usus. [...] Itaque si Christus debet manere salvator, necesse est, me manere peccatorem, morti ac diabolo obnoxium*“ („Hebt man das Gesetz auf, hebt man die Sünde auf; ist die Sünde aufgehoben, ist damit Christus aufgehoben, weil man ihn nicht mehr braucht. Deshalb, wenn Christus der Erlöser bleiben soll, dann muss ich ein Sünder bleiben, dem Tod und Teufel in Schuld verfallen“) (WA 39 I, 546,14–18 [3. Disputation]).

einander ablösbar, sondern machen zusammen die Einheit des Wortes Gottes aus.

Luther reklamiert dementsprechend auch eine konstitutive Urfahrung des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium schon bei Adam, sieht also das Evangelium ebenso wie das Gesetz in der Urgeschichte der Menschheit begründet³³. Vom universalen Evangelium her wird das Gesetz universalisiert und zugleich christianisiert. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium liegt wie dem Neuen auch bereits dem Alten Testament voraus und bildet das hermeneutische Vorzeichen für die Interpretation der einen heiligen Schrift, lässt sich also keineswegs auf Altes und Neues Testament aufteilen, mithin auch nicht auf Judentum und Christentum als zwei unterschiedliche Religionsformen³⁴.

Die Christumacht wirkt sich nun bei den Gläubigen während ihrer irdischen Lebenszeit auf doppelte Weise aus: einerseits „*imputative*“ im Sinne einer vollen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi vor Gott und andererseits „*expurgative*“ im Sinne einer immer stärkeren Beseitigung der Sündenreste kraft des Heiligen Geistes, bis dann in der Auferstehung endlich eine tatsächliche und vollkommene Gesetzeserfüllung möglich wird³⁵. „*Ideo non est tollenda lex ex templis et non docenda, quia etiam sancti habent reliquum peccatum in carne, quod lege purgandum est, donec expurgatum fuerit totum. Manet enim ista lucta sanctis, dum hic vivunt. Pugnans hic dies ac noctes, donec tandem vicant per Christum*“ („Deshalb darf das Gesetz nicht aus den Kirchen entfernt und nicht mehr gepredigt werden, weil auch die Heiligen noch einen Sündenrest im Fleisch haben, der durch das Gesetz ausgefegt werden muss, bis er ganz ausgefegt sein

³³ „*Experientia est, quod Adam prius arguitur legis transgressor, post per semen mulieris promissum erigitur etc.*“ („Die Erfahrung lehrt, dass Adam zunächst als Übertreter des Gesetzes angeklagt wird, danach dann durch den verheißenen Weibessamen aufgerichtet wird usw.“) (Gen 3,17.15) (WA 39 I, 347,9f. [1. Thesenreihe]). Hier zeigt sich die fundamentale Bedeutung des Protevangeliums! Vgl. STOLLE, Luther (s. Anm. 18), 239–253. Das spezielle Gebot (Gen 3,17: ἐνετείλαμην σοι), von den Früchten eines bestimmten Baumes nicht zu essen, steht damit für ein allgemeines Menschheitsgesetz (vgl. Röm 7,11). Agricola teilt diese Sicht Luthers; das Mosegesetz ist auch für ihn durch die adamitische Situation charakterisiert, und das jüdische Volk erscheint als „*magnum exemplum*“ des Unheils der Menschheit in ihrem Hass gegen Gott.

³⁴ Vgl. dazu meine Untersuchung: Israel als Gegenüber Martin Luthers – im Horizont seiner biblischen Hermeneutik, in: Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart. Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens, hg.v. F. SIEGERT (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 5), Göttingen 2000, 322–359.

³⁵ WA 39 I, 431,8–435,13. – „*In Christo tamen imputative habemus perfectam impletionem, ut in hac vita expurgative non possumus perfecte mundari, propter peccatum habitans in carne nostra*“ („In Christus haben wir dennoch anrechnungswiese die perfekte Erfüllung, gesetzt dass wir in diesem Leben reinigend nicht perfekt sauber werden der Sünde halber, die in unserm Fleisch wohnt“) (ebd., 444,4–6).

wird. Dieser Ringkampf dauert bei den Heiligen, solange sie hier leben. Sie kämpfen hier Tag und Nacht, bis sie endlich durch Christus siegen“³⁶. Dies ist der entscheidende Punkt in der Position Luthers.

Daraus folgt: „*Non est abolita lex per Christum, sed constabilita potius*“ („Das Gesetz ist durch Christus nicht aufgehoben, sondern eher nachdrücklich bestätigt“)³⁷. Eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes steht ja noch aus³⁸. Sie kann aber gewiss erhofft werden. Das Gesetz stellt somit eine „*lex aeterna*“ dar³⁹. Ein Ende des Gesetzes (Röm 10,4) ist deshalb in einem absoluten Sinne nicht denkbar.

Das Neue seiner Anschauung liegt darin, dass Luther die Erfüllung des Gesetzes nicht mehr von der Liebe erwartet (Röm 13,10), sondern aus dem Glauben an das Christusevangelium, der in der Liebe tätig wird (Gal 5,6)⁴⁰. Diese Neuorientierung hat Luther durch Paulusstudien gewonnen.

Durch die Entgegensetzung von Gesetz und Glaube erreicht Luther, dass der Mensch, der vor Gott bestehen kann, in einem radikalen Sinne als Beschenkter erscheint. Das Gesetz schließt aus, dass der Mensch sich vor dem Forum Gottes in irgendeiner Weise selbst beweisen könnte. Denn in aller seiner Gesetzeserfüllung bleibt ein Element von Eigennutz und damit von Selbstliebe. Damit aber bleibt das Grundgebot der Gottesliebe zwangsläufig unerfüllt. In Luthers Interpretation fordert das Gesetz im ersten Gebot bereits schon Glauben⁴¹. Möglich wird Glaube aber erst aufgrund des gnädigen Zuspruchs des Evangeliums.

³⁶ Ebd., 474,16–20.

³⁷ Ebd., 464,24f. Unter Berufung auf Paulus (Röm 3,31): „*non excludit legem, sed magis statuit*“ („er schließt das Gesetz nicht aus, sondern befestigt es noch mehr“) (ebd., 466,20f.).

³⁸ „*Sub Christo igitur lex est in fieri esse, non in facto esse*“ („Unter Christus ist das Gesetz also im Zustand des Werdens, nicht in die Tat umgesetzt“) (ebd., 374,11f. [1. Disputation]).

³⁹ „*Quare lex nunquam in aeternum tollitur, sed manebit vel implenda in damnatis, vel impleta in beatis*“ („Folglich wird das Gesetz niemals in Ewigkeit aufgehoben, sondern es bleibt, entweder als noch zu erfüllendes bei den Verdammten oder als bereits erfülltes bei den Seligen“) (ebd., 350,3f. [47. These der 2. Reihe]).

⁴⁰ Luther erklärt, dass er seine „*tractatio legis et Evangelii*“, durch die er den Glauben charakterisiert, für leistungsfähiger halte als die scholastische „*distinctio de charitate servili et filiali*“ (ebd., 437,9–12). – Vgl. R. SCHWARZ, Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hg.v. B. MOELLER (SVRG 199), Gütersloh 1998, 128–148. Jesus erscheint nicht mehr als „neuer“ Gesetzgeber. Vgl. SEILS, Gesetzesverständnis (s. Anm. 4), 65f.

⁴¹ Vgl. WA 39 I, 428,17f. Für seine Sicht, dass die Grundsinde der Unglaube als Übertretung des ersten Gebots sei, beruft sich Luther auf Paulus, und zwar auf Röm 11,32 (ebd., 84,20–23 [4. Thesenreihe über Röm 3,28, 1536]), obwohl der dort von „Unghehorsam“ und nicht von „Unglaube“ spricht und eine Beziehung zum Gesetz überhaupt nicht herstellt.

Damit löst Luther eine epochale Deutung der Abfolge von Gesetz und Evangelium ab durch eine existenziale⁴². Der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, meint sein eigener Schöpfer sein und Gott nach seinem Bilde schaffen zu können. Diese Verleugnung der kreaturischen Grundgegebenheit wird durch das Gesetz aufgedeckt, lässt sich aber nur durch Gottes Initiative im Evangelium überwinden⁴³. „Gesetz ist für Luther eine existentielle Kategorie, in der die theologische Interpretation des faktischen Menschseins zusammengeballt ist. Gesetz ist darum nicht eine Idee oder eine Summe von Sätzen, sondern die Wirklichkeit des gefallen Menschen“⁴⁴.

Gerade diesen Gedankenschritt hat offenbar Agricola nicht mitvollzogen; in dessen Sichtweise rekapituliert der einzelne Mensch in seinen beiden „Geburten“ (Geburt aus Adam und Geburt aus Christus in der Taufe) die Heilsgeschichte in zeitlicher Abfolge⁴⁵.

3. Luthers Paulusinterpretation

Auch als Methode der Schriftinterpretation wandte Luther das Verfahren des Unterscheidens (*distinguere*) an. Den Sinn der jeweiligen Schriftausage erhebt er dadurch, dass er nach Aussagen fragt, die darin enthalten oder dadurch ausgeschlossen sein könnten, ohne dass dies durch die textinterne Gedankenentwicklung selbst nahe gelegt sein müsste. Die Stärke dieser Methode, die durch Definieren falsche Syllogismen und Äquivoka-

⁴² Vgl. ACKLIN ZIMMERMANN, Gesetzesinterpretation (s. Anm. 3), 228f.

⁴³ Vgl. WA 39 I, 428,14–429,20. „*Est itaque admodum difficile agere pastorem et curam animarum*“ („Es ist deshalb eine überaus schwierige Aufgabe, das Hirtenamt und die Seelsorge zu betreiben“) (ebd., 429,19f.).

⁴⁴ EBELING, Zur Lehre (s. Anm. 10), 65.

⁴⁵ Vgl. KJELDGAARD-PEDERSEN, Gesetz (s. Anm. 5), 241–243; BUZZI, Lutero (s. Anm. 5), 96f.104–106. Vgl. auch aus der früheren Auseinandersetzung Melanchthons Bericht an Justus Jonas vom 20.12.1527: Agricola habe gesagt, „*non placere sibi, quod Decalogum iuberem doceri, quia enim simus a lege liberati, non esse Decalogum exigendum: sed praecepta, quae sunt in Paulo. Ad haec respondi, eas paraeneses nihil esse nisi Decalogum, et docendi causa Decalogo apte comprehendendi posse, praesertim cum et Christus Decalogum enarravit et docuerit. Sed ille exemplum Christi negabat ad nos pertinere, quia Christus docuisset Iudaeos*“ („es gefalle ihm nicht, dass ich verfügt habe, den Dekalog zu unterrichten, da wir doch vom Gesetz befreit seien; nicht der Dekalog sei zu fordern, sondern die Weisungen, die sich bei Paulus finden. Darauf habe ich geantwortet, diese Paränesen seien nichts anderes als der Dekalog und zu Unterrichtszwecken sei ein Rückgriff auf den Dekalog sehr geeignet, zumal auch Christus den Dekalog ausgelegt und gelehrt habe. Er aber wies das Beispiel Christi als uns nicht betreffend zurück, da Christus Juden gelehrt habe“) (CR I, 916).

tionen ausschließt⁴⁶, liegt gerade darin, dass sie eine herkömmliche Terminologie in einer neuen Situation aussagekräftig macht. Die Erweiterung des begrifflichen Verweisungshorizontes nimmt ja neue Problemstellungen auf und eröffnet damit die erwünschten Möglichkeiten.

Der leitende Gesichtspunkt, unter dem Luther diese Methode anwendet, ist der des Gebrauchs (*usus*) des Gesetzes in den Grundsituationen der Begegnung mit Gott und Menschen. Der Begriff *usus* liegt im Bereich der Fragestellung, wer jeweils welche Wirkkräfte entfalten kann und soll (= *officium*⁴⁷), also der bewirkenden Ursache: „*Nos autem hic loquimur non de materia, sed de causa efficiente*“ („Wir sprechen hier nicht über die materiale Seite, sondern über die bewirkende Ursache“)⁴⁸. Und als Ergebnis dieses Diskurses stellt Luther fest, „*quod nulla est causa iustificationis nisi solus Deus*“ („dass es keine andere Ursache für die Rechtfertigung gebe als allein Gott“)⁴⁹. Im Gegensatz zur antiken philosophischen Tradition wird damit Menschsein nicht mehr fundamental als Tätersein definiert. Luther gilt als der Erste, der das Gesetz „unter dem Gesichtspunkt des ‚usus‘ betrachtet, also in seiner konkreten Funktion“⁵⁰.

Luther stützt sich bei seinem Vorgehen auf 1 Tim 1,8f. – einen Text, den er für authentisch paulinisch hält, der aber aus heutiger Sicht gerade nicht als Schlüssel zu einer Paulusinterpretation dienen kann:

8 Οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος, εἴαν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται [!], 9 εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίω νόμος οὐ κείται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς ...
(8 *scimus autem quia bona est lex si quis ea legitime utatur* [!] 9 *sciens hoc quia iusto lex non est posita sed iniustus et non subditis impiis et peccatoribus* ...)

⁴⁶ Vgl. etwa Luthers Argumentation WA 39 I, 446–448.

⁴⁷ Ebd., 431,9; 445,18; 477,1.

⁴⁸ Ebd., 447,3f. Vgl. 445,5f.13f.; 446,16f.; 470,9f.

⁴⁹ Ebd., 470,10f. – HERMANN (Zum Streit [s. Anm. 5]) bezeichnet „die funktionale Fassung der lex durch Luther“ als „wirksames Anklageprinzip“ (151). Diese Definition erweist sich jedoch als zu eng, weil da, wo Gott selber in Christus das Gesetz gebraucht, ja dessen Erfüllung erfolgt (WA 39 I, 445f.) und selbst Menschen im zivil-gesellschaftlichen Bereich nicht nur unter Anklage geraten, sondern durchaus auch Lob erfahren („*Nam haec politica iustitia bona est et laudibus digna*“ [ebd., 459,16]). Bei der *causa efficiens* geht es konkret um die Frage, wer der „factor“ (Täter) ist (vgl. ebd., 447,10). In Fragen des Heils ist dies allein Christus (ebd., 448,4–7), letztlich aber eben Gott selbst.

⁵⁰ LOHSE, Luthers Theologie (s. Anm. 5), 203 – unter Berufung auf EBELING, Zur Lehre (s. Anm. 10). – Luther stellt neben den *usus legis* spiegelbildlich die Wendung *usus Christi (eloquatur spiritus „et usum et beneficium eius“, „eius usum et fructum“*; WA 5 [Operationes in Psalmos, 1519–1521], 544,16.18). Der biblische Bezug, den Luther in dieser Hinsicht herstellt, 1 Kor 1,30 (ebd., 311,8), weist keinen terminologischen Anknüpfungspunkt auf. Das gilt auch an anderen Stellen (vgl. etwa Mt 21,5: WA 7, 478,1 [1521]). – Agricola hat seinen Begriff des „*usus Christi*“ Luthers Operationes in Psalmos entnommen (vgl. KJELDGAARD-PEDERSEN, Gesetz [s. Anm. 5], 226–229.277–279). – Luther selbst greift diesen seinen früheren Gedanken in seiner Auseinandersetzung mit Agricola ebenfalls wieder auf: WA 39 I, 546,11–16; 50, 471,15–21.

Aufgrund dieser Stelle verbindet er die Qualifikation des Gesetzes als „gut“ (*καλός/bona* 1 Tim 1,8; Röm 7,16) mit dem entsprechenden „Gebrauch“ (*usus*). Und von dem angesprochenen Schriftbeleg her ist dies zunächst einer⁵¹.

Das Problem des antinomistischen Streites ergibt sich aus dieser Schriftstelle und ihrer Sachparallele in Röm 6,14, wo jedoch der Begriff *usus* fehlt⁵²: Was bedeutet es, dass dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist? Wenn Luthers Kontrahenten 1 Tim 1,9 für sich ins Feld führen: „*Ecclesia est liberata a lege. Ergo non est praedicanda lex. Paulus inquit: Iustis non est lex posita*“ („Die Kirche ist vom Gesetz befreit. Folglich ist das Gesetz nicht zu predigen. Paulus sagt: Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben“), antwortet der mit der Frage: „*In quantum sunt tales*“ („In welchem Maße sind sie solche Leute?“)⁵³, und er führt folgende Distinktion ein: „*in quantum iustus, sublata est lex, in quantum peccatores, manet lex. Haec qui bene novit distinguere, bonus est theologus*“ („soweit jemand gerecht ist, ist das Gesetz aufgehoben; soweit sie Sünder sind, bleibt das Gesetz. Wer dies gut zu unterscheiden weiß, ist ein guter Theologe“)⁵⁴. Luthers Grundunterscheidung betrifft also den Christenmenschen und nicht etwa im paulinischen Sinne die Rechtfertigung, ob diese nämlich aus Gesetzeswerken oder Christusglauben resultiert (Gal 2,16). Geht es Luther um eine Frage der theologischen Anthropologie, so Paulus um ein Problem des Gottesverständnisses.

Gerecht ist man in Christus. Während nach Luther im Gewissen tatsächlich allein Christus Platz hat⁵⁵, hängt einem doch bis zum Tode noch Sünde an, so dass Kampf angesagt ist (Luther bezieht sich hier auf Röm 7,23 und 8,37)⁵⁶. Die *iusti* kommen also in doppelter Weise in den Blick, als *iustificati*, die vor Gott bereits als gerechtfertigt gelten, und als *iustificandi*, die noch nicht durch und durch gerecht sind.

⁵¹ So auch Luthers Interpretation: WA 57 II, 72,1–4 (Galatervorlesung, 1516/17); 5, 405,30–34 (Operationes in Psalmos, 1519–1521); 8, 326,22 (Themata de Votis, 1521); 40 I, 476,10–477,2; 534,1–4 (Großer Galaterkommentar, 1531/1535).

⁵² Vgl. auch WA 57 II, 105,23–27 (1517); 7, 69,19–23 (1520); 40 I, 45,5–7.14–23 (1531/1535).

⁵³ WA 39 I, 528,1–13 (3. Disputation).

⁵⁴ Ebd., 552,11–13 (3. Disputation). So gesehen richtet sich gerade die Bibelstelle, die von den Antinomern für ihre Position beansprucht wird, gegen sie: „*Iusto non est lex posita. Ergo piis non est praedicanda lex. R. Haec propositio directe posita est contra Antinomos, quia aperte dicit, legem docendum esse in Ecclesia, non tollendam*“ („Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben. Folglich ist das Gesetz den Frommen nicht zu predigen. Antwort: Diese These ist direkt gegen die Antinomer aufgestellt; denn sie sagt offensichtlich, dass das Gesetz in der Kirche zu predigen ist und nicht etwa aufzuheben“) (ebd., 552,6–8).

⁵⁵ Ebd., 575f. zu 1 Tim 1,9 (3. Disputation).

⁵⁶ Ebd., 420,13–19; 427,4–11; 504f. mit Zitat 1 Tim 1,9 (3. Disputation).

Dasselbe theologische Anliegen kann Luther auch zur Geltung bringen, indem er eine Unterscheidung am Begriff „Gesetz“ vornimmt. 1 Tim 1,9 spreche vom unerfüllten Gesetz, nicht von einem erfüllten: „*Nam iustificati non debet imponi aut praedicari lex implenda, sed impleta, quia iustificati iam habent id, quod lex requirit, in Christo, id est, sic solvit Paulus hoc argumentum: Lex non est iustis posita* [1 Tim 1,9]; *item: Nulla nunc condemnatio iis, qui sunt in Christo* [Röm 8,1]; *item: Christus est finis legis* [Röm 10,4]. *Ita apud pios cessat exactio legis et accusatio, quia quid exigeret, cum adsit Christus, qui dicit: Ecce me, qui facio pro illis, quod exigis, desine*“ („Denn den Gerechtfertigten ist kein Gesetz aufzulegen oder zu predigen, das noch erst zu erfüllen ist, sondern ein bereits erfülltes; denn die Gerechtfertigten haben das, was das Gesetz fordert, schon in Christus, d.h. so löst Paulus dieses Argument [sc. Jer 31,31ff.]: Den Gerechten ist kein Gesetz gegeben; oder: So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind; oder: Christus ist des Gesetzes Ende. So hört bei den Frommen die Einforderung und Anklage des Gesetzes auf; denn was könnte es fordern, wenn Christus da ist, der sagt: Sieh mich an, der ich für jene leiste, was du forderst, gib Ruhe!“)⁵⁷. Wird so der Aspekt der Erfüllung herausgestellt, wird die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium praktisch so gut wie aufgehoben⁵⁸.

Oder Luther nimmt die Distinktion am Begriff des heiligen Geistes vor: „*Quare Spiritus sanctus ut Deus terret lege, ut donum in specie columbae* [Mt 3,16 par.], *in lingua ignea* [Act 2,3], *consolatur, sanctificatur et vivificat*“ („Als Gott erschreckt der heilige Geist daher durch das Gesetz, als Gabe aber tröstet und heiligt er und macht lebendig in Gestalt der Taube und in der Feuerzunge“)⁵⁹. Der geistliche Gebrauch des Gesetzes (*ut Deus*) rückt wiederum ganz eng an das Evangelium (*ut donum*) heran.

Dies Vorgehen hat theologische Gründe von höchstem seelsorglichen Gewicht. Denn das furchtbare Erschrecken, das durch die Predigt des Gesetzes ausgelöst wird, kann satanisch und kann evangelisch sein⁶⁰; Christus und der heilige Geist können es für ihre Zwecke gebrauchen, aber der Teufel auch für seine⁶¹. Damit einer teuflischen, tödlichen Verzweiflung kein Raum gegeben wird⁶², muss der tötende *usus* des Gesetzes unmittelbar in

⁵⁷ Ebd., 478,20–479,6.

⁵⁸ Der frühe Luther hatte das Evangelium selbst auch als *lex* bezeichnet (*lex Mosi – lex evangelica*; WA 4, 613,11–13 [1514–1520]). Die *nova lex Christi* geht dabei eine enge Verbindung mit der *lex generalis* ein.

⁵⁹ WA 39 I, 468f.483f. (Zitat: 484,20–22).

⁶⁰ „*Duplex est desperatio, evangelica et diabolica*“ („Verzweiflung hat zwei Seiten, eine evangelische und eine teuflische“) (ebd., 430,18).

⁶¹ Ebd., 426,14–428,19; 440,2–15.

⁶² Luther verweist namentlich auf Kain, Saul und Judas als Beispiele dafür (ebd., 411,16; 426,16f.; 445,17f.; 457,3).

den lebendig machenden *usus* des Evangeliums einmünden⁶³. „*Humiliari vult nos, sed e contra etiam humiliatos consolari*“ („Demütigen will er uns, aber auch wiederum uns Gedeütigte trösten“)⁶⁴. Der theologische Gebrauch des Gesetzes ist ein geistliches Geschehen, nicht etwa menschliche Vorbereitung auf die Gnade.

Die exegetische Methode des Unterscheidens (*distinguere/distinctio*) erweist sich zugleich als Grundmaxime der theologischen Hermeneutik Luthers⁶⁵. Während der Satan es gerade darauf anlegt, durch unsachgemäßes Unterscheiden Verwirrung zu schaffen, weiß ein guter Theologe sauber zu unterscheiden⁶⁶. Zorn und Trost seien beide Gottes Wille⁶⁷, die jedoch kunstgerecht zu handhaben seien. Immer wieder verweist Luther auf das Bild des Arztes, der zunächst eine Diagnose stellen muss, um dann die rechte Therapie anwenden zu können⁶⁸. Und diese Grundspannung setzt er bei der Interpretation von Schriftstellen stets voraus.

Nun zu einzelnen weiteren Schriftstellen! Hatte Luther schon in seiner zweiten Thesenreihe, welche die Basis der Disputation bildet, ausschließlich auf Sätze des Paulus verwiesen (Röm 7,8; Röm 4,15; 1 Kor 15,56)⁶⁹,

⁶³ Luther nennt namentlich die Beispiele David und Jeremia (ebd., 456,16).

⁶⁴ Ebd., 429,4f.

⁶⁵ G. EBELING, Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, ZThK 85 (1988) 219–258. – EBELING leitet das Unterscheiden bei Luther aus der Trinitätslehre und dem christologischen Dogma ab (ebd., 225–230).

⁶⁶ „*Verum sathan est malus dialecticus, non bene disponit, peius etiam dividit, mortis et desperationis buccinator est, vitae et remissionis peccatorum obliviscitur. Quare moneo, ut qui aliquando futuri estis doctores ecclesiarum, ut haec bene discatis et discernatis*“ („Wahrlich Satan ist ein schlechter Dialektiker; er hält nicht gut auseinander, noch schlechter unterteilt er; er trompetet laut Tod und Verzweiflung, vergisst Leben und Sündenvergebung. Daher ermahne ich euch, die ihr einmal Prediger in den Gemeinden sein werdet, dass ihr dies gut lernt und unterscheidet“) (WA 39 I, 427,11–15). Vgl. G. EBELING, Disputatio de Homine III. Die theologische Definition des Menschen (Lutherstudien II,3), Tübingen 1989, 28–30.44–49. Bei EBELING kommt jedoch nicht in den Blick, dass die Gewissheit, die durch die Definition erzielt wird (ebd., 49), immer auch eine Aktualisierung des biblischen Wortes einschließt. Die „Kampfsituation“ (ebd., 47) ist ein konkret geschichtliches Geschehen, und Unterscheiden bedeutet im Ansatz zunächst eine Relativierung. Die „Bestimmtheit“ (ebd., 47), die gewonnen wird, ist aktual.

⁶⁷ „*Utrumque enim mandatum et voluntas Dei est, credere, quod tenearis iure divino sub poena aeternae damnationis, et credere, quod velit, ne de divina erga te misericordia desperes*“ („Beides ist Gottes Auftrag und Wille, zu glauben, dass du nach göttlichem Recht unter der Strafe ewiger Verdammnis stehst, und zu glauben, dass er will, dass du aufgrund göttlichen Erbarmens gegen dich nicht verzweifelst“) (WA 39 I, 428,1–4).

⁶⁸ Ebd., 424,9–19; 425,10–426,15; 430,3–5. – Schon 1522 hatte Luther das Bild eines Kranken, der seine Krankheit erkennen, von einer Arznei hören und diese dann besorgen lassen muss, gebraucht, um die Abfolge der Katechismusstücke (Gebote–Glaube–Gebet) zu verdeutlichen (WA 10 II, 376,24–377,13 [Betbüchlein]).

⁶⁹ WA 39 I, 348,36f.; 349,29f.

so bespricht er dann in der zweiten Disputation selbst folgende Paulusstellen eingehender:

Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1,18) versteht er wie selbstverständlich als Offenbarung des Gesetzes (*lex sive ira Dei*), obwohl Paulus in dem Abschnitt Röm 1,18–2,11 nicht ein Mal auf das Gesetz verweist⁷⁰.

Die Tatsache, dass Gottes Gebot an sich „gut, gerecht und heilig“ ist (Röm 7,12), erklärt Luther „in uns für unwirksam“, solange wir selbst nicht durch Christus geheiligt und gut gemacht sind⁷¹.

Die Feststellung des Paulus, das Gesetz sei geistlich, ich aber fleischlich (Röm 7,14), nutzt Luther, um den angesprochenen Widerspruch in das Gesetz selbst zu verlagern: „*lex seipsam damnat*“⁷². Ein geistliches Gesetzesverständnis verurteile jede äußere Gesetzesgerechtigkeit und setze auf eine Erfüllung allein durch den Geist.

Den Kampf, den Paulus zwischen seinem Verstand (*νοῦς*) und seinen Gliedern (*μέλη*) beobachtet (Röm 7,23), interpretiert Luther als Kampf zwischen Geist (*spiritus*) und Fleisch (*caro*)⁷³, findet hier also die Situation der an Christus Glaubenden angesprochen⁷⁴.

Wenn Paulus seinen Galatern bestätigt, dass sie nicht unter dem Gesetz sind (Gal 5,18), dann lässt Luther das zwar in zweifacher Hinsicht gelten, sofern wir Christen nämlich einerseits aufgrund der „*aliena iustitia*“ Christi, der für uns das Gesetz „*imputative*“ erfüllt hat, nicht „*sub lege accusante nos*“ sind und sofern wir andererseits „*ductu Spiritus sancti*“ begonnen haben, die Sünde auszufegen und damit „*satisfacere legi*“⁷⁵. Die selbstverständliche Voraussetzung ist aber, dass das Gesetz auf jeden Fall einzuhalten und zu erfüllen ist, und zwar nicht nur von Menschen, sondern auch von Engeln⁷⁶.

Dies findet Luther bei Paulus Röm 8,3f. bestätigt, indem er die Wendung ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἐν ἡμῖν verkürzt mit „*ut lex impleatur in nobis*“ aufnimmt und auch die Erfüllung wieder unter die beiden Aspekte „*imputative*“ und „*expurgative*“ stellt⁷⁷.

⁷⁰ Ebd., 424,4–9; „*praedicat et interpretatur legem sive iram*“ („er predigt das Gesetz bzw. den Zorn und legt es/ihn aus“) (ebd., 425,1f.; vgl. 427,19). Vgl. ebd., 454,10.

⁷¹ Interpretation von Röm 7,12 im Kontext von Röm 7,10.13f.19f. (WA 39 I, 448,10–450,14).

⁷² Ebd., 460,1–461,18; Zitat: 460,1.

⁷³ Ebd., 432,14–17. Vgl. ebd., 438,17.

⁷⁴ „*Ita sancti sunt sub lege et sine lege*“ („So sind die Heiligen unter dem Gesetz und ohne das Gesetz“) (ebd., 433,1).

⁷⁵ Ebd., 436,5–25.

⁷⁶ Ebd., 436,2–4.

⁷⁷ Ebd., 443,12–444,11.

„Die Täter des Gesetzes“, die nach Röm 2,13 „gerechtfertigt werden“, sieht Luther in denen, die es jetzt „*imputative*“ im Christusglauben sind und die dann im ewigen Leben perfekte und wahre Täter sein werden⁷⁸, obwohl der Kontext bei Paulus dies in keiner Weise nahe legt.

Als Gesetzespredigt versteht Luther auch solche Ermahnungen, die Paulus an die Christen unter ausdrücklicher Abgrenzung vom Gesetz richtet (Röm 6,12–14 [οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν]; 12,1f. [τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ]; 1 Kor 6,11 [ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν])⁷⁹.

Das intermediäre Verständnis des Gesetzes bei Paulus als Epoche zwischen der Verheißung und Christus (Gal 3,19–25) interpretiert Luther existenzial im Sinne eines evangelischen Gebrauchs des Gesetzes, nach dem seine erschreckende Anklage nicht in teuflische Verzweiflung hineinführt, sondern auf erzieherische Weise zum Heil in Christus hin (V. 24)⁸⁰. Dies ist eine Wirkung des heiligen Geistes⁸¹, und so kommt das Gesetz zu heilsamer Anwendung („*salutaris usus*“)⁸².

Christus ist Ende des Gesetzes (Röm 10,4) – „*non tantum caeremoniarum et iudicialium, sed etiam ipsius decalogi*“ („nicht nur der Zeremonien und Rechtsverfahren, sondern auch des Dekalogs selbst“)⁸³. Solange aber die Christen noch sündliches Fleisch an sich tragen, bleibt das Gesetz weiter vonnöten⁸⁴. Sein Ende bedeutet schließlich, dass es dann, wenn es einmal selbstverständlich eingehalten wird, keine Anklage mehr erheben kann.

Da Paulus die Christustat Gal 3,13 als Erlösung vom Fluch des Gesetzes beschreibe, bleibe zu ihrem Verständnis die Gesetzespredigt unabdingbar⁸⁵.

Alle Distinktionen, die Luther durchführt, dienen offensichtlich nicht dem besseren Verständnis des Paulus; sie schließen dessen Texte vielmehr dazu auf, dass der Reformator mit ihnen seine eigene Position im Pro-

⁷⁸ Ebd., 450,19–451,5.

⁷⁹ Ebd., 475,1–5.

⁸⁰ Ebd., 441,11–443,4. „*Sic itaque lex paedagogus, ut terrendo, affligendo, mortificando ducat ad Christum ac ipsi Christo te praeparat*“ („In der Weise ist das Gesetz deshalb ein Pädagoge, dass es dich durch Erschrecken, Peinigen und Töten zu Christus führt und für Christus selbst bereitet“) (ebd., 442,14f.). Es handelt sich mithin um eine „*salutaris quaedam desperatio*“ (ebd., 445,2).

⁸¹ „*Id non fit beneficio legis, sed Spiritus sancti, qui ex lege non facit latronem nec diabolium, sed paedagogum*“ („Dies geschieht nicht durch Wohltat des Gesetzes, sondern des heiligen Geistes, der aus dem Gesetz keinen Räuber und Teufel macht, sondern einen Pädagogen“) (ebd., 445,11–13).

⁸² Ebd., 446,2–5.

⁸³ Ebd., 453,10; vgl. 478,20–479,4.

⁸⁴ Ebd., 455,3–13.

⁸⁵ Ebd., 465,3–7. – Paulus zieht einen solchen Schluss gerade nicht (Röm 3,21).

blemhorizont seiner Zeit zur Geltung bringen kann. Luther hat wesentliche Aspekte seines Gesetzesverständnisses in die Paulusauslegung eingebracht.

4. Gesetzesverständnis bei Paulus

In wichtigen Grundstrukturen wird Luthers Paulusinterpretation in Teilen der Paulusexegese bis heute weitergetragen⁸⁶. Doch dagegen stehen auch erhebliche Bedenken⁸⁷. Allerdings lässt sich der klassischen Interpretation nicht einfach ein in sich geschlossenes anderes Konzept entgegenstellen; denn die Texte bieten ein buntes Bild verschiedenartiger Gedankensplitter, die sich wechselnden Argumentationsinteressen verdanken⁸⁸. Als hilfreich erweist sich eine genauere Wahrnehmung des Kontextes des Judentums in

⁸⁶ Vgl. etwa H. HÜBNER, Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119), Göttingen 21980, mit seiner späteren ausdrücklichen Absage an eine Neue Paulusperspektive: Was heißt bei Paulus Werke des Gesetzes?, in: Glaube und Eschatologie. FS W.G. Kümmel, hg.v. E. GRÄSSER/O. MERK, Tübingen 1985, 121–133; G. KLEIN, Art. Gesetz III (Neues Testament), TRE XIII (1984) 58–75, dort 69–72; O. BETZ, Der fleischliche Mensch und das geistliche Gesetz, in: DERS., Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie (WUNT 52), Tübingen 1990, 129–196; TH.R. SCHREINER, The Law and Its Fulfillment. A Pauline Theology of Law, Grand Rapids 1993.

⁸⁷ Im vorliegenden Rahmen ist eine Beschränkung auf theseartige Feststellungen erforderlich, ohne dass eine Auseinandersetzung mit der breit gefächerten Diskussion erfolgen könnte. Als Ausgangspunkt sei genannt: K. STENDAHL, Der Apostel Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens (Übersetzung von: The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, HThR 56 [1963] 199–215), KuI 11 (1996) 19–33, als richtungsweisend: J.D.G. DUNN, The New Perspective on Paul (1983), in: DERS., Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians, Westminster/Louisville 1990, 183–215, als gründliche Übersicht über den theologiegeschichtlichen Hintergrund und verschiedene Positionen mit einer kritischen Analyse: ST. WESTERHOLM, Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters, Grand Rapids 1988, erweitert und aktualisiert: Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2004, und als Bündelung der Diskussion um die Mitte der Neunzigerjahre: Paul and the Mosaic Law, ed. by J.D.G. DUNN (WUNT 89), Tübingen 1996.

⁸⁸ Eher einen ideenreichen Missionar als einen Systematiker von Format hat H. RÄISÄNEN, Paul and the Law (WUNT 29), Tübingen 1983, hinter einem widerspruchsvollen Aussagenwust ausgemacht (vgl. besonders 267). „We find Paul struggling with the problem that a *divine* institution has been *abolished* through what God has done in Christ. ... Paul tries to hush up the abolition; he never admits that he has actually rejected large parts of the law“ (264f.). Die Dinge stellen sich anders dar, wenn man Paulus nicht eine uneingestandene grundsätzliche Aufhebung der Tora unterstellt, sondern als sein grundlegendes Anliegen eine theologisch bewusste Eingrenzung ihrer Bedeutung gelten lässt.

der Zeit des Zweiten Tempels⁸⁹ wie der griechisch-römischen Kultur und die konsequente Beachtung, dass Paulus in einer innerchristlichen Auseinandersetzung steht. Dann aber lässt Paulus im Einsatz der unterschiedlichen Teilaspekte durchaus System erkennen⁹⁰.

Natürlich verläuft Leben immer in geordneten Bahnen. Ob Paulus diese Regelmäßigkeit aber begrifflich als Gesetz bezeichnet, ist doch die Frage. Mit νόμος meint er zunächst die Tora Israels⁹¹. Da, wo Paulus die Situation der nichtjüdischen Völkerwelt beschreibt, vermeidet er offensichtlich den Begriff νόμος (Röm 1f.; 5,12–21). Das Sündersein wird gerade nicht an das Gesetz gebunden. Erst wenn Paulus auf die Situation Israels zu sprechen kommt, führt er den Begriff ein (Röm 2,12–19; 5,13f.). Umgekehrt aktiviert Paulus Röm 7 „eine paradigmatische Grunderzählung“ des jüdischen Kulturkreises⁹², um auf dieser Basis weitergehende Überlegungen zum Gesetz anzustellen⁹³. Und wenn er den heidnischen Stoicheia-Dienst in Parallele zum jüdischen Gesetzesdienst setzt (Gal 4,1–7.8–11)⁹⁴, wählt er als Oberbegriff gerade nicht ὁ νόμος, sondern τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (V. 3).

⁸⁹ Als Überblick für das Spektrum der Tora-Verständnisse vgl. H. LICHTENBERGER, Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus, in: DUNN, Paul (s. Anm. 87), 7–23. – Zunächst wurde der jüdische Hintergrund als reine Negativfolie verstanden, von der sich das ganz in seiner Soteriologie begründete Gesetzesverständnis des Paulus abhebe: E.P. SANDERS, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (StUNT 17), Göttingen 1985 (englisch: London 1977), 473.

⁹⁰ Auch RÄISÄNEN, Paul (s. Anm. 88), erkennt an, dass es einen eindeutigen Ansatzpunkt bei Paulus gibt, über das Gesetz nachzudenken, nämlich die neue Erfahrung des Christusereignisses (201.266).

⁹¹ Besonders deutlich wird das natürlich bei Schriftverweisen (Röm 3,19; 5,13; 7,1f.7; 1 Kor 9,8f.; 14,21.34; Gal 5,23), bei zeitlicher Fixierung (Röm 5,13f.; Gal 3,17) oder bei seiner eigenen Standortbestimmung im Judentum (Phil 3,5f.; vgl. dazu meinen Beitrag: Das jüdische Selbstverständnis des Paulus – und Luthers „eigenwillige“ Interpretation, in: Grenzgänge. FS D. Aschoff, hg.v. F. SIEGERT [Münsteraner Judaistische Studien 11], Münster 2002, 75–87).

⁹² R. VON BENDEMANN, Die kritische Diastase von Wissen, Wollen und Handeln. Traditionsgeschichtliche Spurensuche eines hellenistischen Topos in Römer 7, ZNW 95 (2004) 35–63, dort 44.

⁹³ Die Analogien zur gesetzeskritischen Tradition der griechisch-römischen Antike, die K. HAACKER, Der „Antinomismus“ des Paulus im Kontext antiker Gesetzestheorie, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel Bd. III, hg.v. H. LICHTENBERGER, Tübingen 1996, 387–404, aufgewiesen hat, beziehen sich alle auf die menschliche Rechtspraxis vor dem Hintergrund des göttlichen Rechts. Paulus aber spricht vom heiligen Gottesgesetz selbst.

⁹⁴ Vgl. J. SCHRÖTER, Die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief, in: KERN, Verständnis (s. Anm. 4), 27–63, dort 54–59. Dies bedeutet m.E. gerade keine „Universalisierung des Gesetzes“ (ebd., 59.61f.); das Gesetz bleibt ja ein „Spezialfall“ (ebd., 58).

Die Zurückhaltung des Paulus, den Gesetzesbegriff auf die Heiden auszuweiten, zeigt sich zumal in den Formulierungen τὰ τοῦ νόμου und τὸ ἔργον τοῦ νόμου (Röm 2,14f.) sowie τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου (Röm 2,26; vgl. dann auch hinsichtlich der Christen Röm 8,4). Menschen, die kein Gesetz haben, tun Dinge, die dem Gesetz entsprechen, und sind sich selbst so ein Gesetz. Nicht das Gesetz selbst, sondern eine dem Gesetz entsprechende Praxis ist ihnen ins Herz geschrieben⁹⁵. Paulus weitet in den Abschnitten Röm 2,12–16.26 keineswegs die Geltung der Tora auf alle Menschen aus. Diese Sicht, die Luther mit einer langen Auslegungstradition teilt, ist m.E. zu korrigieren⁹⁶. Das Kriterium des letzten Gerichtes ist hier gerade nicht etwa eine schon immer universal geltende Tora, sondern das erst von Paulus verkündigte Evangelium (V. 16).

Paulus generalisiert zwar das Sündersein, indem er darin auch die Juden unter dem Gesetz einbezieht (Röm 3,9.23), zugleich relativiert er aber in dieser Hinsicht die Bedeutung des Gesetzes *qua* Tora (Röm 2,12.25)⁹⁷. Sündigen setzt nicht die Tora voraus (Röm 5,12). Sie ist in dies Geschehen aber eingebunden⁹⁸. Dabei kommt sie zumeist einseitig unter den traditionellen negativen Aspekten⁹⁹ in den Blick, dass sie aufgrund ihres überho-

⁹⁵ Die Formulierung unterscheidet sich von der nächst verwandten Wendung Jer 38(31),33 ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς (*sc.* νόμους μου) gerade dadurch, dass nicht die Handlungsnorm, sondern die ausgeführte Tat im Herzen dokumentiert ist. Ein wie auch immer geartetes „ungeschriebenes Gesetz“ konventioneller Verhaltensnormen oder mündlicher Überlieferung wäre im äußeren Sozialverhalten, nicht aber im Inneren des Individuums verankert und ist hier jedenfalls nicht angesprochen. Auch eine Geistwirkung, die auf Heidenchristen schließen ließe (N.T. WRIGHT, *The Law in Romans 2*, in: DUNN, Paul [s. Anm. 87], 131–150), liegt hier nicht im Gedankenhorizont. – Im Unterschied zu der vorliegenden Formulierung geht es bei dem Plural ἔργα νόμου (Gal 2,16; 3,5) um Handlungsvorschriften, die sich aus der Tora ableiten. Insofern ergibt sich eine Einschränkung gegenüber M. BACHMANN, 4QMMT und Galaterbrief, מעשי ההורה und ΕΡΓΑ ΝΟΜΟΥ (1998), in: DERS., *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, 33–56, dort 47–49.

⁹⁶ Diese klassische Konstruktion mag in der Zeit eines weithin geschlossenen christlich-jüdischen Kulturkreises plausibel gewesen sein, in der Diskussion um ein Weltethos ist sie jedoch wenig hilfreich. Die alte Sicht hat sich freilich auch in der Neuen Paulusperspektive gehalten; vgl. etwa J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids (MI)/Cambridge 1998, 136f.

⁹⁷ Die Tora ist für Paulus mithin nicht länger darin ein Privileg Israels, dass dies Volk mit der Kenntnis des Willens Gottes die Grundvoraussetzung für dessen Einhaltung vermittelt bekommen hat, während Nichtisraeliten grundsätzlich „Sünder“ sind (Gal 2,15).

⁹⁸ Vgl. O. HOFIUS, *Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz*. Erwägungen zu Röm 5,12–21, in: DUNN, Paul (s. Anm. 87), 165–206.

⁹⁹ Vgl. z.B. Ps 39,8–12; 51,3–6; 90,7f.; 130,3; Jer 14,7.20. Vgl. F. THIELMAN, *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NT.S 61), Leiden u.a. 1989, 29–34.

hen Anspruchs (Gal 3,10) übertreten wird (Röm 2,17–25; Gal 3,19), deshalb zur Sündenerkenntnis führt (Röm 3,20; 7,7) und der Strafe zuführt (Röm 4,15; 5,12). Die Sünde erscheint als eine Macht, die ihr böses Spiel auch ohne das Gesetz treiben kann, sich aber das Gesetz für ihre Zwecke nutzbar macht (Röm 7,8–11).

Das Gesetz, und zwar als Gesamtgröße (Gal 3,10; 5,3)¹⁰⁰, kennzeichnet bei Paulus das erwählte Volk Israel in seiner besonderen Nähe zu Gott (Röm 3,1f.; 9,4)¹⁰¹. Der „Eifer“ (ζήλος), mit dem Paulus die „Gemeinde Gottes“ verfolgte (Gal 1,13f.; Phil 3,6), zeigt, dass er im Gesetz die eindeutige Größe zur Abgrenzung Israels gegen die übrige Völkerwelt sah (vgl. Jdt 9,4; 1 Makk 2,19–28.49–64). Und gerade aus dieser Voraussetzung ergab sich für Paulus wie selbstverständlich dann eine gesetzesfreie Heidenmission (Gal 1,16)¹⁰² mit ihrem kritischen Punkt der – nicht vollzogenen – Beschneidung (Gal 2,3; 5,2–6; 6,12f.15).

Damit war allerdings sein bisheriges Gesetzesverständnis problematisiert. Wie kann ein „gekreuzigter Messias“, der unter dem Fluch des Gesetzes steht (Dtn 21,22f.)¹⁰³, das Heil der Welt sein (1 Kor 1,23; Gal 3,12f.)? Und damit war zugleich das paulinische Gottesverständnis herausgefordert¹⁰⁴. Offenbart sich Gott hier noch als der Eine (Gal 3,15–29¹⁰⁵; Röm 3,29f.; 11,25–36)?

¹⁰⁰ Solche Gebote wie Beschneidung, Speiseregeln und Sabbat waren für die Umwelt am auffälligsten und deshalb auch die in der Auseinandersetzung mit ihr immer wieder umkämpften Aspekte der Torafrömmigkeit; sie verweisen nicht etwa auf einen nachrangigen, besonderen Teil eines Zeremonialgesetzes. Vgl. RÄISÄNEN, Paul, 23–28.199. DUNN, *New Perspective* (s. Anm. 87), 192, bezeichnet sie als „identity markers“.

¹⁰¹ Dabei ist die Unterscheidung zwischen einer halachischen und einer haggadischen Lektüre dieser grundlegenden Urkunde zunächst noch nicht von Bedeutung; dagegen sieht WESTERHOLM (*Perspectives* [s. Anm. 87]) in der halachischen Verpflichtung die primäre Dimension des paulinischen Gesetzesverständnisses (297–340). – THIELMAN, *Plight* (s. Anm. 99), muss sowohl die Israelfrage übergehen als auch die Tora in zwei unterschiedliche Kategorien aufteilen (54–59), um sein Konzept des Wechsels vom Ungehorsam zum Gehorsam unter den neuen Bedingungen des Geistes entwickeln zu können.

¹⁰² Das Ziel konnte ja nicht mehr sein, durch genaue Gesetzespraxis mit Harren (Jes 30,18) und Buße (Jer 3,22) im eigenen Bereich die Voraussetzungen für Gottes helfendes Eingreifen erst zu schaffen (vgl. bSan 97b–98a). Mit der Auferweckung Jesu hatte Gott ja bereits seine Rettungstat begonnen.

¹⁰³ Zur Gleichsetzung von jüdischer Pfählung und römischer Kreuzigung vgl. etwa 11Q19 64,10–13.

¹⁰⁴ Seine Motivation, die Christen zu verfolgen (und nicht schon Jesus!), wie auch seine Auseinandersetzung um die rechte Form des Heidenchristentums haben ihre Wurzeln wohl in derselben theologischen Problematik, weisen aber unterschiedliche Voraussetzungen auf – indem der Verfolger eindeutig zwischen Gottes Gesetz und falschen Verhaltensmaximen, die er bei den Christen als „Gemeinde Gottes“ beobachtet, unterscheiden zu können meint, während der Apostel zwei Offenbarungsweisen des einen Gottes

Paulus schaut Gottes partikulare Offenbarung in Israel und seine universale Offenbarung in Christus unter eschatologischer Perspektive zusammen, indem er die Auferweckung Jesu in den Rahmen der Totenaufstehung einordnet und die Gemeinde durch die Geistgabe qualifiziert sieht. In der Schrift entdeckt er als grundlegende Dimension die Verheißung (ἐπαγγελία). Damit bleibt die Schrift zwar verbindliche Autorität. Es scheint aber zunächst, dass sich daraus ihre Aufteilung in einen grundlegenden Teil, die Verheißung, und einen später hinzugekommenen Teil, das Gesetz, ergibt (Gal 3,6–29). Die Gesetzgebung wird als sekundär dargestellt, ja die Verheißung, die im Christusglauben zur Erfüllung kommt, steht gegen den Weg der Gesetzeswerke (Gal 2,16)¹⁰⁶. Später unterscheidet Paulus jedoch zwischen Werketora und Glaubenstora (Röm 3,27)¹⁰⁷, lokalisiert das Problem also im Bereich der Torahermeneutik selbst¹⁰⁸. Als Verheißung gewinnt die Tora universale Dimension (Röm 4,13: Abraham als Erbe des Kosmos und Verheißungsträger vor der Beschneidung). Israels Tora weist

miteinander vereinbaren muss – und stehen auch in keinem direkten biographischen Zusammenhang. Die Bekehrung der ἔθνη zu dem einen Gott und die Annahme des Christusglaubens scheinen zunächst keine Spannung aufgewiesen zu haben (1 Thess 1,9f.). Eine theologische Klärung, wie sie dann im Galater- und Römerbrief unternommen wird, ist Paulus offenbar erst durch Gegner aufgenötigt worden. Insofern geht es bei der Gesetzesfrage nicht um die Frage der Eintrittsvoraussetzungen in die Heilsgemeinschaft für Nichtisraeliten und damit um eine anthropologische Frage – so die Interpretation von E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, 3–167. Es geht vielmehr um die Rettung Israels als einer Frage nach der Treue Gottes. M.E. ergibt sich auch keine so geradlinige Entwicklung, wie M. HENGEL, *Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekanntenen Jahren zwischen Damaskus und Antiochien*, in: DUNN, *Paul* (s. Anm. 87), 25–51, sie zeichnet.

¹⁰⁵ Paulus bindet die Einheit hier sprachlich gewaltsam an den Singular des „Samens“ (= Christus) und schließt ebenso hart das Gesetz von dieser Einheit aus. Diese Lösung kann nicht befriedigen, weil damit die Besonderheit Israels hinfällt. Vgl. meinen Beitrag: *Die Eins in Gal 3,15–29*, in: *Theokratia II*. FS K.H. Rengstorff, hg.v. W. DIETRICH/P. FREIMARK/H. SCHRECKENBERG, Leiden 1973, 203–213.

¹⁰⁶ Diese Schriftstelle spielt in der gegenwärtigen Diskussion eine besondere Rolle, nachdem DUNN, *New Perspective* (s. Anm. 87), sie zum Paradigma seiner programmatischen Überlegungen gewählt hatte (188–200). – Die „Gesetzeswerke“ sind jedenfalls nicht als verdienstliche „gute Werke“ im Sinne spätmittelalterlicher Theologie zu verstehen.

¹⁰⁷ Dies hatte er vorher (Gal 3,12) ausdrücklich ausgeschlossen.

¹⁰⁸ Die Tora selbst lässt demzufolge unterschiedliche Interpretationen zu. Eine Schlüsselstelle für die Glaubenstora ist Gen 15,6 (Röm 4,3), eine eben solche für die Werketora sieht Paulus in Lev 18,5 (Röm 10,5). Außerordentlich kühn ist es, dass er dann Dtn 30,11–14 – eine Stelle, die das Selbstverständnis der Tora artikuliert – als Glaubenstora reklamiert (Röm 10,6–13). Die Beschneidung, die er im Galaterbrief noch als kritisches Zeichen für Torافرömmigkeit markiert hatte (Gal 5,3), erklärt er im Römerbrief zum Siegel der Verheißung (Röm 4,11).

mithin selbst über Israel hinaus (Totenaufstehung als letzter Horizont der Verheißung; vgl. Röm 4,17.24f.).

Im Interesse einer Vorordnung der Abrahamsverheißung vor die Gesetzgebung grenzt Paulus sich gegen eine jüdische Vorstellung von der Ewigkeit der Tora ab (Gal 3,17; Röm 5,13), nach der Gott die Welt bereits nach dem Plan der Tora erschuf (vgl. Bar 4,1; Prov 8,22–31; Sap 9,9; BerR 1,1–4)¹⁰⁹. Ebenso lässt sich bei Paulus keine Bezugnahme auf die noachitischen Gebote (vgl. Jub 7,20; bSan 56b) oder auf das Fremdlingsgesetz (Lev 17,8–18,26; Act 15,28f.) erkennen; der Geltungsbereich der Tora erscheint auf Israel eingegrenzt¹¹⁰. Gerade durch diese Limitierung der Tora gelingt Paulus die Wahrung der Besonderheit Israels (Röm 3,1–4) auch im Licht der Christusoffenbarung (Röm 9,4f.; 11,1–6.25–32; 15,8). Das eigentliche Thema, das Paulus mit der Gesetzesfrage traktiert, ist die Israelfrage im umfassenden Horizont der Gottesoffenbarung.

Paulus sieht Jesus zwar als Juden unter dem Gesetz (Gal 4,4), bestimmt sein Werk jedoch nicht als Gesetzeserfüllung, sondern als Gehorsam gerade im Kreuzestod (Phil 2,8), der den Fluch des Gesetzes signalisiert (Gal 3,13). Christus ist *τέλος νόμου* (Röm 10,4) im Sinne eines hermeneutischen Schlüssels zum rechten Verständnis der Israeloffenbarung¹¹¹.

Paulus nutzt bei seiner Verwendung des Begriffs *νόμος* – wie später Luther – auch das rhetorische Verfahren der *distinctio*¹¹², um die Christen doch nicht als völlig gesetzlos dastehen zu lassen – ein ihm als einem Juden offenbar unerträglicher Gedanke (vgl. 1 Kor 9,20f.)¹¹³: „In uns“, den christlichen Gemeinden, geschieht Gesetzeserfüllung (Röm 8,4; 13,8.10; Gal 5,14; 6,2)¹¹⁴. Als Fluchtpunkt seines Denkens erscheint die Gemein-

¹⁰⁹ Dieser Verzicht auf den Gedanken der Weisheit/Tora als Schöpfungsmittlerin erleichterte gewiss dessen spätere christologische Rezeption (Weisheit/Logos). Vgl. dazu J.CH. SALZMANN, *Per quem omnia facta sunt: Schriftauslegung zu einem theologischen Satz*, *StPatr* 34 (2001) 541–551.

¹¹⁰ Zur Tradition dieser Tendenz im Judentum der hellenistischen Zeit vgl. Bar 3,9–4,4. O.H. STECK, *Israels Gott statt anderer Götter – Israels Gesetz statt fremder Weisheit*, in: „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ FS O. Kaiser, hg.v. I. KOTTSEPER, Göttingen 1994, 457–471.

¹¹¹ Vgl. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK VI), Leipzig 1999, 209.

¹¹² F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus*, gezeigt an Röm 9–11 (WUNT 34), Tübingen 1985, 234f.

¹¹³ Während für Ovid das goldene Zeitalter in seiner Gesetzlosigkeit als ideal und nicht etwa als chaotisch erscheint (Metamorphosen 1,89f.), gehört für den Juden Paulus eine göttlich vorgegebene Verhaltensnorm offenbar zur Würde des Menschen in seinem Gegenüber zu Gott.

¹¹⁴ SANDERS, Paul (s. Anm. 104), führt dies als wesentliches Argument für seine These an, dass Paulus das Gesetz lediglich als Eintrittsvoraussetzung in die Heilsgemeinschaft ausschließt, nicht jedoch als Lebensordnung innerhalb dieser Gemeinschaft (93–

schaft von Juden und Heiden in Christus. Ein zunächst eindeutiger Begriff (νόμος = Tora) wird dazu „ambivalent gemacht“, um „einen neuen Sachverhalt auf einen alten Nenner [zu] bringen und somit das Neue als das alte Erbe [zu] legitimieren“¹¹⁵.

Im Römerbrief spaltet Paulus dreimal den Begriff νόμος durch Genitivexplikationen auf, die nun auch solche Lebensregeln als Gesetz erscheinen lassen, die nicht als Tora kodifiziert sind (Röm 3,27–31; 7,1–8,8; 9,30–10,13)¹¹⁶.

In Röm 3,27 fragt er, wodurch Ruhm vor Gott ausgeschlossen ist: διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; und antwortet: οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. Er unterscheidet mithin zwischen einem Werkegesetz und einem Glaubensgesetz. Während er einerseits das Gesetz als Erweisort der Gottesgerechtigkeit ausschließt (χωρὶς νόμου [3,21]; χωρὶς ἔργων νόμου [3,28]), beruft er sich andererseits auf das Zeugnis des Gesetzes als von Gott offenbarter Schrift (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν [3,21]; τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; [4,3]). Und dieses Verfahren kann er sogar als Gesetzeskonsolidierung bezeichnen: νόμον ἰσχύνομεν (3,31).

Im weiteren Argumentationsgang verschärft er diese Dissoziation noch, indem er ein Leben in der Neuheit des Geistes zunächst als eine Außerkraftsetzung des Gesetzes charakterisiert (7,6)¹¹⁷. In den anschließenden Argumentationsschritten setzt Paulus dann aber dem νόμος τοῦ θεοῦ, dem er κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον zustimmt (7,22.25) und den er deshalb auch als νόμος τοῦ νοός μου bezeichnen kann¹¹⁸, einen ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσίῳ μου entgegen, den er als νόμος (τῆς) ἁμαρτίας qualifiziert (7,23.25)¹¹⁹. Der Begriff „Gesetz“ übernimmt damit Brückenfunktion. Und die Befreiung von dem „Gesetz der Sünde und des Todes“ schreibt Paulus dann einem νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu (8,2). Das Gottesgesetz, das zunächst aus der Neuheit des Geistes ausgegrenzt war (7,6), wird über den Zwischenbegriff des Sündengesetzes auf die höhere Ebene eines Geistgesetzes überführt.

122). Dabei bleibt jedoch der Prozess der Distinktion unberücksichtigt, den Paulus durchführt, um den Begriff in neuem Lichte erscheinen zu lassen. SANDERS geht vom jüdischen Gesetz als solchem aus, schränkt dies dann aber doch ein (ebd., 103).

¹¹⁵ J.S. VOS, Die Kunst der Argumentation bei Paulus (WUNT 149), Tübingen 2002, 66–77; Zitat: 68f.

¹¹⁶ Vgl. STOLLE, Luther (s. Anm. 18), 192–197.

¹¹⁷ Radikal stellt Paulus der durch den Tod des Partners beendeten Ehe mit der Tora die neue Ehe mit Christus entgegen (Röm 7,1–6).

¹¹⁸ Hier kommen auch bei ihm positive Sichtweisen des traditionellen Toraverständnisses zum Zuge (z.B. Ps 1,2; 19,8–11).

¹¹⁹ Charakteristisch für die vorliegende Argumentation ist, in welcher Dichte Paulus hier neben alttestamentlich-jüdischer Tradition auch Motive und Begrifflichkeit des griechisch-römischen Hellenismus aufnimmt; vgl. VON BENDEMANN, Diastase (s. Anm. 92).

In einem weiteren Gedankenschritt unterscheidet Paulus zwei hermeneutische Zugangsweisen zur Tora (einerseits: Lev 18,5; andererseits: Dtn 30,11–14 mit Jes 28,16 und Joel 3,5LXX in Röm 10,5–13): Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. διὰ τί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων (Röm 9,31f.). Er führt damit einen christologischen hermeneutischen Ansatz ein: τέλος γὰρ νόμου Χριστός (10,4). Und der liegt außerhalb der Tora, wird aber über den internen Ansatz der Tora gestellt: Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει (10,5f.), wie es dem paulinischen Evangelium entspricht¹²⁰. Von dieser hermeneutischen Warte aus erscheint die Christusoffenbarung dann in Einklang mit der Israeloffenbarung.

Röm 7 weitet Paulus die Geltung des Gesetzes nicht etwa einfach auf die Christen aus, wie es Luther im Gefolge des antipelagianischen Augustin tut. Der angesprochene Zwiespalt besteht nicht zwischen Geist und Fleisch. Auch in Gal 5,17 wird keine unausweichliche Kampfsituation im christlichen Lebensvollzug, sondern ein Entweder-Oder angesprochen¹²¹. Unter der neuen Christusperspektive beansprucht Paulus jedoch den Gesetzesbegriff, und zwar als Schrift der Gottesoffenbarung, die verheißend auf Christus ausgerichtet ist, sowie als Lebensordnung unter der Herrschaft Christi, die sich aus der Christusgemeinschaft ergibt. Dabei besteht Paulus darauf, dass Christus die übergeordnete Richtgröße bleibt und die Heidenchristen nicht etwa die Lebensordnung Israels (Tora) als zusätzliche Normgröße rezipieren. Andererseits hält er an der Einzigartigkeit der Erwählung Israels fest.

Zu beachten ist jedoch, dass Paulus, nachdem er so viel Mühe darauf verwendet hat, den Begriff „Gesetz“ zu rezipieren, im entscheidenden elften Kapitel des Römerbriefes, in dem er das Schicksal „Israels“ thematisiert, nicht nur darauf verzichtet, den Glauben auf Jesus Christus zu beziehen, sondern offensichtlich auch den Begriff „Gesetz“ bewusst vermeidet, indem er die Schrift möglichst in anderen Teilen als der Tora heranzieht¹²² und Gottes Erwählung Israels benennt, ohne die Gesetzgebung

¹²⁰ Das Selbstzeugnis der Schrift stuft er dabei auf einen Kommentar des Mose zurück (V. 5; vgl. 2 Kor 3,7–18; Gal 3,19f.), während er einen kunstvollen und zugleich gekünstelten Schriftbeweis führt (Röm 10,6–13), um seine eigene Interpretation als ihr authentisches Selbstverständnis erscheinen zu lassen. Eine ähnliche Vertauschung liegt schon Gal 4,21–31 zwischen Sara und Hagar vor.

¹²¹ Vgl. STOLLE, Luther (s. Anm. 18); O. HOFIUS, Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Erwägungen zu Gal 5,17, in: Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. FS H. Lichtenberger, hg.v. U. MITTMANN-RICHERT u.a., Neunkirchen-Vluyn 2003, 147–159.

¹²² Die Zitationen betreffen außer Dtn 29,3, eingeleitet durch καθὼς γέγραπται (V. 8), keine Torastellen.

zu erwähnen¹²³. Die Besonderheit Israels als Gottes erwähltes Volk, die sich seiner Überzeugung nach einmal durch die Tora konsequent abstecken ließ, kann er damit letztlich definieren, ohne ihr noch elementare Bedeutung zuzumessen.

5. Paulus und Luther

Bei Luther überspannt die Kategorie Gesetz (*lex*) die beiden Oppositionsgrößen Sünde und Christus und damit auch Tod und Leben, indem das eine Wort Gottes in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verkündigt wird. Die Distinktion im Begriff des einen Wortes Gottes sichert einerseits natürlich Gottes Einheit. Andererseits sichert sie aber auch die Einheit des Menschen, der nun zwar unter der Distinktion „gerecht und Sünder“ erscheint, damit aber gerade seine personale Einheit als der von Gott Angesprochene behält¹²⁴.

Diese personale Einheit ruht – das ist Luthers theologisches Anliegen – in keiner Weise im Menschen selber, sondern ist ganz und gar von außen her gesetzt, insofern der gerechtfertigte Sünder sich einerseits unter der Anklage des Gesetzes und andererseits unter der Annahme durch das Evangelium angesprochen hört. Luther hat aus der Zweinaturenlehre der kirchlichen Christologie die anthropologischen Folgerungen für das Christenbild gezogen¹²⁵. Diese Interpretation weist auf eine Problematik hin, die sich an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit hin stellte.

Paulus selbst war von dieser Problematik noch nicht bewegt. Ihn beschäftigte die Frage, wie sich die neue Offenbarung Gottes in Christus in ihrer universalen Ausrichtung zu seiner partikularen Offenbarung in Israel

¹²³ Paulus wählt χάρις (V. 5f.), ἐκλογή (V. 7.28), χαρίσματα und κλήσις (V. 29), um die bestehende Besonderheit Israels zu bezeichnen, und σωτηρία (V. 11.14.26), ζωή ἐκ νεκρῶν (V. 15) und ἐλεέω (V.31f.), um die Heilszukunft Israels anzusprechen, die es mit den Völkern verbindet. Vgl. demgegenüber seine Äußerung noch kurz zuvor Röm 9,4. – Auch 2 Kor 3 vermeidet Paulus den Begriff „Tora“ (νόμος), wenn er seinen Dienst mit dem des Mose vergleicht. Es geht ihm nicht um die Schrift als solche, die er ja auch für sich selbst reklamiert, sondern um veränderbare „hermeneutische Vorzeichen“ (K. KERTHELGE, Buchstabe und Geist nach 2 Kor 3, in: DUNN, Paul [s. Anm. 87], 116–130, dort 130).

¹²⁴ Luther sieht den Menschen in der ständigen Versuchung, sich selbst zum Schöpfer seiner selbst zu erklären und seine geschöpfliche Distanz zu Gott zu verleugnen (Sünde ist eigentlich Unglaube). Der Mensch lebt freilich immer allein aufgrund des Wortes Gottes; im Glauben tröstet er sich dieser Grundgegebenheit und erfüllt damit das erste Gebot.

¹²⁵ EBELING, Unterscheiden (s. Anm. 65), 226–230; K.-H. ZUR MÜHLEN, Befreiung durch Christus bei Luther. Mit spezieller Beachtung seines Konfliktes mit Erasmus, LuJ 62 (1995) 48–66, dort 51f.

(*Tora*) verhielt¹²⁶. Er fand die Lösung, indem er die *Tora* als Verheißung verstand. Und er zog daraus die Folgerung eines gesetzesfreien Heidententums, da sich ihm die Einheit der Offenbarung Gottes unter einer eschatologischen Perspektive bestätigt hatte, die mit der Todesgrenze die heilsgeschichtliche Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern transzendiert. Dies für die paulinische Theologie zentrale Problem taucht dann in der Konzeption Luthers überhaupt nicht mehr auf.

Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sollte deshalb nicht als „wesenhaft Christliche“¹²⁷ herausgestellt werden. Dieses kann vielmehr nur in dem liegen, was Paulus und Luther miteinander verbindet. Beide bekennen Christus als den Herrn¹²⁸ und sehen die Grundlage jeder christlichen Ethik im „Gesetz Christi“ als Wandel in der Freiheit des Geistes¹²⁹. Sie tun dies jedoch auf je ihre Weise angesichts der spezifischen Fragestellungen ihrer Zeit. Während Paulus sich bemüht, Anfragen zu lösen, die sich aus dem Christusbekenntnis für das alttestamentlich-jüdische Gottesbild ergeben, sucht Luther von diesem Christusbekenntnis her fällige Klärungen für ein christliches Menschenbild. Beide ordnen den Begriff „Gesetz“ (*nomos*) dabei jeweils einem spezifisch anderen Bedeutungsfeld zu. Und daraus ergeben sich markante Unterschiede¹³⁰. Bei der Interpretation ist deshalb – Paulus’ und Luthers Beispiel folgend – eine klare Distinktion einzuhalten. Beide können jeweils nur von ihren unterschiedlichen Voraussetzungen her recht verstanden werden.

Summary

Luther developed his final understanding of the Law (*lex*) in the conflict with the Antinomists among his disciples. In his second disputation during the Antinomist controversy (1538) he insists on an ongoing proclamation of a law given by God to all human beings: Not only in its profane use, but also in its spiritual use, because all Christians have to live all life long with the remains of their sinful existence. Luther appeals to Paul and uses (on the basis of 1 Tim 1:8–9) a method of distinction (*distinctio*) which allows him his actualisation. Paul himself understands the Law (*nomos*) especially as *Torah* given to

¹²⁶ Zu diesem „sachlichen Ausgangspunkt“ vgl. SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 1), 593.

¹²⁷ „Eine erneuernde Besinnung auf das wesenhaft Christliche (erwächst) allein aus dem rechten Unterscheiden von Gesetz und Evangelium“ (EBELING, Unterscheiden [s. Anm. 65], 258).

¹²⁸ Bei Paulus vgl. etwa Röm 10,9; 1 Kor 12,3; 2 Kor 4,5; Phil 2,11. Bei Luther vgl. nur seine Erklärung zum Zweiten Artikel im Kleinen Katechismus, wo er übrigens auf die komplizierten theologischen Begriffe „Gesetz“ und „Rechtfertigung“ ganz verzichtet.

¹²⁹ Bezüglich Paulus: Röm 7,6; 8,3–17; 14,17; 1 Kor 6,14–20; Gal 5,1–6,10; bezüglich Luther vgl. den Geist als Anwender und Nutzer des Gesetzes.

¹³⁰ Die Entsprechungen erweisen sich keineswegs als so eng, wie SEILS, Gesetzesverständnis (s. Anm. 4), annimmt (71).

Israel. This is why it is not in force for the other nations of the world. But by understanding the Torah as promise, Paul gains a universal perspective. He does not set aside the singular position of Israel, but he no longer understands it as legitimated by the Law (*tora*). In addition to this he relates Christian life to a law of Christ and of the Spirit by reclaiming the traditional term also for the new reality in Christ as community of Jews and heathens. Paul's concept of Law has to be understood as a new design, as well as Luther's new approach has to be distinguished from it.